Göttinger
Handkommentar zum Alten Testament
herausgegeben von W. Nowack

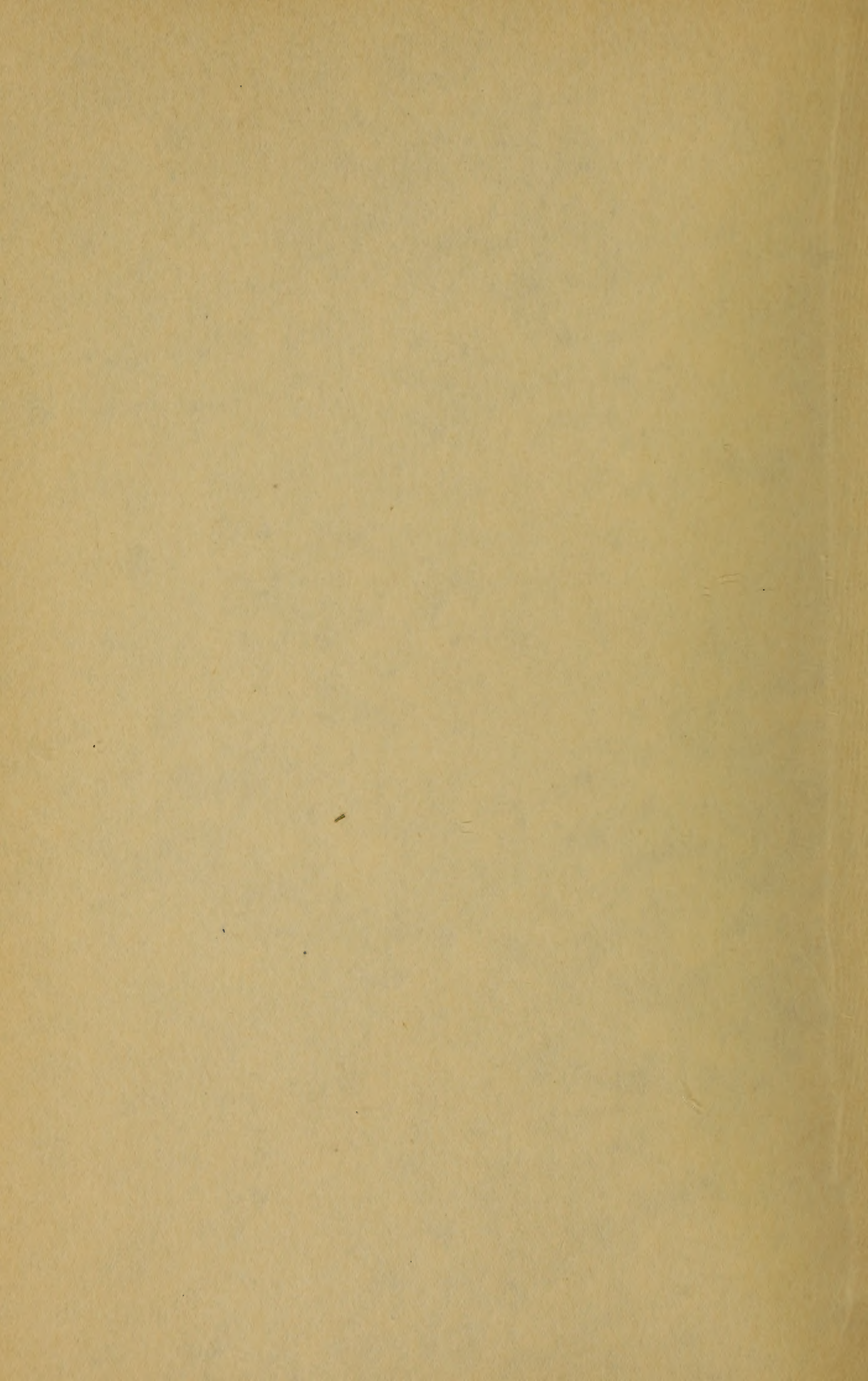
Das Buch Jesaia

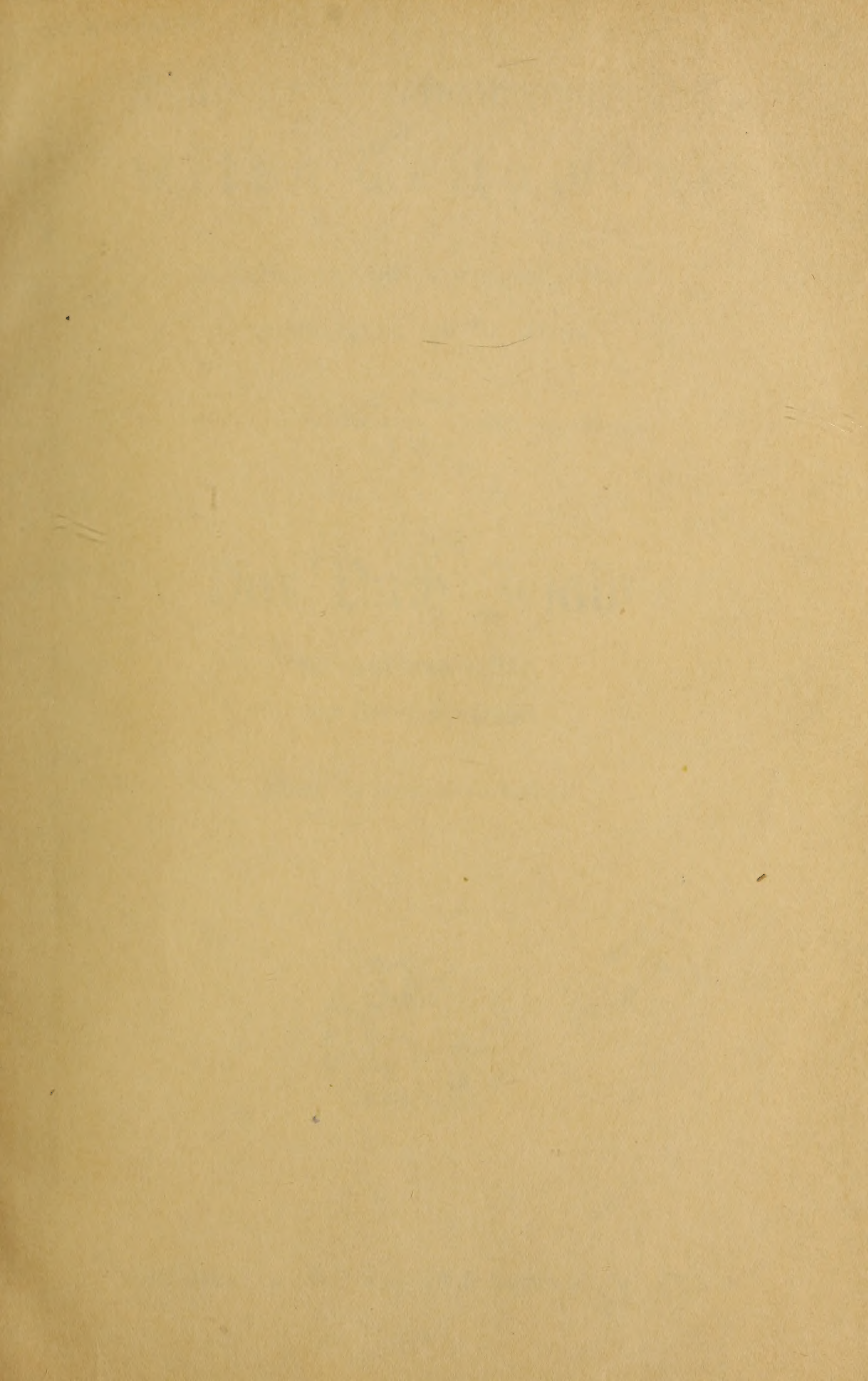
übersetzt und erklärt

von Bernh. Duhm



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen







Göttinger Handkommentar zum

Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von W. Nowack

III. Abteilung
Die prophetischen Bücher
1. Band

Das Buch Jesaia

übersetzt und erklärt

von Bernhard Duhm

Vierte, neu durchgesehene Auflage



Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1922

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

Printed in Germany

Vorwort.

Nachdem ich kaum die letzte Zeile am Buch geschrieben habe, kann ich eigentlich kein Vorwort schreiben; was ich zu sagen hatte, habe ich im Buch gesagt, und was ich dort aus dem einen oder anderen Grunde nicht sagen konnte, das geht erst recht nicht in ein Vorwort hinein. Dreierlei war ins Auge zu fassen: erstens die Herstellung wo nicht des ursprünglichen, so doch eines möglichen Textes. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Autoren, bevor nicht das Gegenteil bewiesen ist, als gute Schriftsteller angesehen werden sollen, die nicht radebrechen und stümpern, sondern richtig und vernünftig reden: eine an sich selbstverständliche Voraussetzung, die aber doch nicht von allen Erklärern geteilt wird. Wenn ferner die Autoren sich bestimmter metrischer Maße bedienen, so scheint es mir Pflicht der Exegeten zu sein, dem nachzugehen und die Arbeit am Text nicht eher für beendigt zu halten, als bis jene festgestellt sind. Auf diesem Gebiet führen jetzt Schlendrian und Willkür die Herrschaft und treten die abenteuerlichsten Torheiten zu Tage. Wenn erst die allgemeine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gerichtet sein wird, wird sich zeigen, daß die Metrik ein ebenso wichtiges textkritisches Hülfsmittel ist wie die Vergleichung der alten Übersetzungen.

Die zweite und wichtigste Aufgabe ist, herauszubringen, was die Autoren eigentlich sagen und sagen wollen. Diese Aufgabe wird niemals vollkommen erfüllt werden. Auch wenn nicht unser zeitlicher und kulturhistorischer Abstand von den alten Schriftstellern uns beständig Schwierigkeiten machte, so würde schon der stets vorhandene Unterschied zwischen dem objektiven Ausdruck und der Meinung eines Autors das völlige Erfassen der letzteren höchst erschweren. Das beste, was man tun kann, ist versuchen, in die Persönlichkeit des Schriftstellers selber so tief wie möglich einzudringen. Das ist überhaupt auf dem Gebiete der Religion die wichtigste und dankbarste Aufgabe, denn nirgends mehr als hier steht die lebendige Persönlichkeit hoch über dem bloßen Wort. Zu diesem Zweck vor allem treibt man Kritik: diese ist noch mehr eine Pflicht gegen die alten Autoren als die Vorbedingung für unsere richtige Einsicht in die historische Entwicklung.

Diese letztere aber wird nicht gefördert durch gelegentliche Reflexionen und Betrachtungen, die vom Zufall oder vom „Standpunkt“ des Auslegers eingegeben sind, sondern nur durch bewußte kultur- und religionsgeschichtliche Kritik. In einem Kommentar kann diese Aufgabe allerdings nur in sehr unvollkommener Weise erfüllt werden. Dennoch muß ein Kommentar wenigstens die Rohstoffe für jene Kritik entdecken und für eine zusammenhangende Verwertung vorläufig herrichten. Es ist besser, darin einen Mißgriff zu machen und selbst einem Autor ein Unrecht zuzufügen, als diese Arbeit zu unterlassen. Denn wenn sie erst einmal zu etwas sicheren Ergebnissen gelangt sein wird, so werden diese die beste Schutzmauer für die alten Schriftsteller gegen die Razzien der Dogmatiker aller Farben sein.

Der Umfang des Kommentars ist mäßig, weil ich solche Betrachtungen möglichst vermieden habe, die jeder selbst macht und darum nicht zu lesen wünscht, und weil ich solche Stellen nicht zitiert habe, die kein Mensch nachschlägt. Die Übersetzung ist weniger schön als

wörtlich. Die benutzten Hülfsmittel habe ich nicht immer zitiert, der Gelehrte kennt sie, der Lernende will sie nicht kennen. Vielleicht ist mir ab und an ein brauchbares Altes oder Neues entschlüpft, das Aufnahme verdient hätte; das Kommentarschreiben hat eben viel vom pig puzzle. Die Polemik gegen de Lagarde würde natürlich weniger scharf ausgefallen sein, wenn ich hätte ahnen können, daß das Buch ihm nicht zu Gesicht kommen werde.

Ich hoffe, Leser zu finden, denen an der Wahrheit und an der Religion gelegen ist und die, wenn sie irgendwo etwas Richtigeres finden, es mir nicht vorenthalten. Auf einem Gebiet, auf dem man nicht so viele „vielleicht“ schreiben kann, als man möchte und müßte, ist man für Belehrung sehr empfänglich. Wenn man nicht glauben dürfte, daß auch Irrtümer, ehrliche Arbeit vorausgesetzt, gute Folgen haben können, so dürfte man überhaupt über Bibel und Religion nicht schreiben.

Basel, den 1. Juni 1892.

Bernh. Duhm.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Über das Buch Jesaia ist im letzten Jahrzehnt so viel geschrieben worden, daß der Umfang dieses Kommentars trotz des viel sparsameren Drucks der Übersetzung nicht wesentlich eingeschränkt werden konnte. Er wäre im Gegenteil noch mehr angewachsen, wenn ich alles Neue auch nur hätte erwähnen wollen. Ich habe sogar manche textkritische oder literaturgeschichtliche Vermutung unerwähnt gelassen, die ich für ebenso gut halte wie die von mir akzeptierte. Denn ein Handkommentar kann keine Anthologie aller schönen Gedanken sein, und wir treiben das Studium der Propheten ja wohl nicht zu dem Zweck, uns selbst wichtig zu machen. Es pflegen sich schon so die Namen und Ansichten der Ausleger wie eine Nebelwolke vor die Texte zu drängen und den Umstand ganz in Vergessenheit zu bringen, daß die Kommentatoren nur ein notwendiges Übel sind. Ich darf mir gleichwohl verstatten, unter den vielen, die mich direkt oder indirekt gefördert haben, die Namen Cheyne und Marti an dieser Stelle zu nennen.

Daß diese zweite Auflage verhältnismäßig druckfehlerfrei ist, verdanke ich teils mehreren mir von auswärts zugestellten Fehlerlisten, teils der Mithülfe meiner Söhne.

Basel, den 18. November 1901.

Bernh. Duhm.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wer sich die Mühe geben will, die früheren Auflagen mit der jetzigen zu vergleichen, wird sehen, daß keine Seite und oft kein Satz unverändert geblieben ist; hoffentlich sind die Änderungen, die hin und wieder ziemlich weit gehen, auch Verbesserungen. Im Interesse des Anfängers sind im ersten Drittel des Buches sämtliche hebräischen Wörter punktiert, später dagegen, um den Satz nicht übermäßig zu verlangsamen und zu verteuern, nur diejenigen Wörter, deren richtige Aussprache man nicht aus dem Text ersehen kann.

Die Ersetzung der lateinischen durch die deutsche Schrift hat mich persönlich deshalb gefreut, weil die deutsche für mich deutlicher und wärmer ist; sie wäre trotzdem nicht gewagt worden, wenn nicht Ausländer oft genug bezeugt hätten, daß sie das Deutsche in deutscher Schrift leichter lesen als in antiqua[1]). Auch wir verstehen, wie E. Ruprecht hervorgehoben hat, griechische Wörter und Sätze bequemer in griechischen Lettern als in lateinischen oder deutschen.

Basel, den 4. Februar 1914.

Bernh. Duhm.

Vorwort zur vierten Auflage.

Daß in den letzten acht Jahren ein Jesaiakommentar vergriffen werden konnte, ist ein Zeichen, daß die alten Propheten noch leben. Die alten und jungen Theologen, die in dieser erbärmlichen Zeit zu den Propheten hinsitzen, werden als Mitarbeiter an der Gesundung der Menschheit sich davon erheben.

Basel, den 15. April 1922.

Bernh. Duhm.

---

[1]) s. E. Ruprecht, Die deutsche Schrift und das Ausland, S. 3. 11 ff.

Abkürzungen für die zitierten biblischen Bücher.

Akt = Akta, Apostelgesch.
Am = Amos
Apk = Apokalypse
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cnt = Canticum
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
Hes = Hesekiel
Hos = Hosea
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judicum liber

Jdt = Judith
Jer = Jeremia
Jes = Jesaia
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Ev. und Briefe)
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthaeus
Na = Nahum
Neh = Nehemia

Num = Numeri
Ob = Obadja
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Prv = Proverbien
Ps = Psalmen
Pt = Petrusbriefe
Reg = Reges
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
JSir = Jesus Siracida
Th = Thessalonicherbriefe
Thr = Threni
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbrief
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias

Erklärung der Schriften in der Übersetzung.

Schrift für Jesaia.
Schrift für Deuterojesaia.
Schrift für Tritojesaia.
Schrift für die Ebed-Jahwe-Lieder.
Schrift für die Erzählung c. 36_1 ff.

Schrift für die Erzählung c. 37_{9b} ff.
Schrift für die selbständigen Prophetien oder Dichtungen.
Schrift für die wichtigeren Zusätze.
Schrift für die kleineren Einsätze, Glossen usw.

Einleitung.

I. Analyse des jetzigen Buches Jesaia.

a) Das Buch Jesaia und seine Hauptteile.

1. Das Buch Jesaia steht im gegenwärtigen hebräischen Kanon an der Spitze der sog. nebiim acharonim oder prophetae posteriores, zu denen außer ihm noch das B. Jeremia, Hesekiel, und Dodekapropheton oder Kleine Propheten gehören und denen die nebiim rischonim oder proph. priores (Josua, Richter, I. II. Sam., I. II. Könige) vorhergehen. Schon beim Siraciden (JSir 48. 49) steht es an erster Stelle, ebenso z. B. bei Hieronymus im Prologus galeatus. Dagegen hat die LXX die Reihenfolge Zwölf Propheten, Jes., Jer., Hesekiel; nach der Tradition der Mischna (Baba Bathra 14b 15a) war die Reihenfolge: Jer., Hesek., Jes., Duodecim. Daß die Anordnung der vier Volumina so sehr und so lange schwankte, wurde dadurch möglich, daß die Juden in älterer Zeit niemals sämtliche Prophetenschriften auf Eine Rolle schrieben (s. Buhl, Canon des AT.s § 10); auch Lk 4_{17} hat das B. Jes. eine Rolle für sich.

Die Paarung von Dodekapropheton und Jesaia in LXX und Mischna beruht zwar durchaus nicht auf literaturgeschichtlicher Tradition oder Einsicht, hat aber doch manches für sich. Jene beiden Bücher sind miteinander viel enger verwandt als mit dem anderen Paar, Jeremia und Hesekiel. Diese beiden sind einheitlicher Art, wollen es wenigstens sein, jene beiden sind Sammelschriften. Unter sich sind sie darin verschieden, daß in das Zwölfprophetenbuch lauter Schriften aufgenommen sind, deren Verfasser man kannte oder zu kennen glaubte, in das B. Jesaia dagegen, natürlich den Namen Jesaia ausgenommen, nur anonyme Schriften. Die Folge ist gewesen, daß man sich gewöhnte, die anonymen Schriften dem Jesaia selber zuzuschreiben, ähnlich wie man den Pentateuch von Mose, die Psalmen von David, die Weisheitsschriften von Salomo ableitete. Die späteren Juden hatten kein literarisches Interesse; da doch alle Weissagung von Gott eingegeben wird und nur ihm angehört, so kam auf die menschliche Person, der er sie eingab, nicht viel an. Ohnehin ist ihnen der Begriff des Schriftstellers, seiner Ehren, Rechte und Pflichten, eigentlich niemals aufgegangen, auch die Namen ihrer Historiker und Dichter waren ihnen vollkommen gleichgültig. Es ist ein kulturgeschichtlicher Mißgriff, unsere literarischen Anschauungen auf die israelitisch-jüdische Literatur zu übertragen: das tun aber diejenigen, die sich darauf verbeißen, Jesaia für den Autor des Buches Jes. oder Mose für den des Pentateuchs deshalb zu halten, weil die späteren Juden sie dafür hielten; diese Juden würden über den Eifer, mit dem die „Echtheitsfragen" in den letzten beiden Jahrhunderten ausgefochten sind, erstaunt gewesen sein und den Sinn und Nutzen solcher Kämpfe garnicht begriffen haben.

Zu dem Schrifttum, das im Buch Jes. (und im Zwölfprophetenbuch) zusammengestellt ist, haben mehr als sechs Jahrhunderte beigesteuert; das Älteste stammt aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, das letzte Wort mag im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr.

geschrieben sein. Die Sammlung des Buches darf man sich nicht als einmaligen Akt denken; man muß sich die Vorstellung abgewöhnen, daß einmal Jesaia selber oder irgend ein alter oder junger Schriftsteller den Gedanken bekommen und ausgeführt habe, die bis dahin zerstreuten Schriften zu dem jetzigen Buch Jes. zusammenzustellen, selbst wenn man die Möglichkeit offen läßt, daß dann später noch Einiges hinzugekommen sei. Vielmehr ist das Buch ganz langsam gewachsen, und es ist nicht alles auf Einem Stamm gewachsen; die meisten der jetzt in der Sammlung vertretenen Autoren, ja sogar mehrere Sammler haben es sich nicht träumen lassen, daß sie für ein einstiges Buch Jes. tätig waren. Den ersten Kern dieses Buches hat wohl Jesaia selber geschaffen, indem er ab und an prophetische Reden und Gedichte in kleinen Büchlein vereinigte; ferner scheint er zu der Bewegung, die schließlich zur Entstehung unseres Jesaiabuches führte, dadurch einen Anstoß gegeben zu haben, daß er nach c. 8_{16} seine Jünger zu Hütern seiner „Bezeugung und Weisung“ einsetzte und sie damit wenigstens indirekt anregte, für die Sammlung und Erhaltung der noch aufzutreibenden Schriftstücke des großen Meisters Sorge zu tragen. Wann zum ersten Mal etwas wie ein Buch Jesaia ins Leben trat und wie es aussah, darüber wissen wir nichts; nur das ist wahrscheinlich, daß es nicht alles enthielt, was der Prophet geschrieben hat, weil sein Nachlaß zersplittert und zum Teil auch verloren gegangen war. Manches ist auch ohne Zweifel schon früh in fremde Zusammenhänge aufgenommen, und je später neue Sammlungen veranstaltet wurden, desto gewisser wurden auch, bewußt und unbewußt, jesaianische und nichtjesaianische Erzeugnisse miteinander verbunden. Zum Stillstand ist wohl diese Bewegung erst in der Zeit der Königin Salome (78—69 v. Chr.), der goldenen Zeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, gekommen, wo auch andere alttestamentl. Bücher ihren Abschluß gefunden zu haben scheinen. Im ersten christl. Jahrhundert haben dann die jüdischen Gelehrten den jetzigen Text, das sog. Ktib, hergestellt. Leider hat dieser offizielle Text den Untergang aller übrigen Handschriften herbeigeführt und uns damit des besten Hülfsmittels beraubt, dem wirklichen Urtext durch Vergleichung alter Varianten näher zu kommen. Einen unzureichenden, aber trotzdem äußerst wichtigen Ersatz für das Verlorene bietet die LXX, die älter ist als unser hebräischer Text, aber freilich auch Fehler genug hat. Selbst der Anfänger sollte niemals das A. T. ohne die LXX lesen.

Zur Feststellung der einzelnen kleineren und größeren Sammlungen, aus denen schließlich unser Buch Jesaia erwuchs, sind wir fast allein auf die Ergebnisse der inneren Kritik angewiesen, denn die wenigen zufälligen Notizen in anderen Schriften liefern nur geringe Ausbeute. Aus dem Prolog zum Siraciden ergibt sich, daß um 132 v. Chr. das Gesetz und die Propheten vorhanden waren, aber daraus folgt nichts über die damalige Gestalt der *προφητεῖαι* und speziell des Buches Jes. Die etwa um die Zeit von Christi Geburt geschriebene Stelle II. Mak 2_{13} f., die dem Judas Makkabäus Verdienste um die „heilige Bibliothek“ zuschreibt, mag beweisen, daß man um das späte Zustandekommen der Sammlungen wußte, zeigt aber auch, daß damals der Kanon noch anders aussah als jetzt. Wichtiger sind ein paar andere Notizen, die im Folgenden verwertet werden sollen.

2. Im 3. Jahrh. v. Chr. zitiert der Chroniker (II. Chr 36_{22} f. = Esra 1_{1-3}) die deuterojesaianische Verheißung, daß Cyrus den Tempel bauen lassen werde (Jes 44_{28}), als ein Wort des Jeremia, hält also c. 40—66 oder einen Teil davon für jeremianisch. Daraus folgt, daß um diese Zeit Jes 40—66 noch nicht zum Buch Jes. gehörte, sondern der ausgebreiteten jeremianischen Literatur zugerechnet wurde. Übrigens haben nicht einmal die späteren Sammler, die jenen Komplex mit dem B. Jes. vereinigten, eine Bemerkung über Jesaias Anteil an ihm hinzugefügt und ihn dadurch indirekt als nur äußerlich angeheftet gekennzeichnet. Das eigentliche Jesaiabuch geht also nur bis c. 39.

Aber auch Jes 1—39 war damals noch nicht in der jetzigen Verfassung. Der Chroniker kennt zwar die Kap. 36—39, sieht sie auch als jesaianisch an, zitiert sie aber II. Chr 32_{32} nicht aus einem Jesaiabuch, sondern aus dem „Buch der Könige von Juda und Israel". Unfehlbar würde er ein Jesaiabuch als Quelle genannt haben, wenn er gekonnt hätte, denn er empfindet seine Abhängigkeit von den Bb. Samuelis und Könige offenbar als lästig, statt deren er, so oft er kann, sekundäre Quellenschriften zitiert. Standen aber zu seiner Zeit Jes 36—39 noch nicht in einem Buch Jesaia, so haben auch c. 1—35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit gehabt, denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind c. 36—39 von demselben Manne ins B. Jes. herübergenommen, der auch c. 1—35 aus älteren Sammlungen zusammenstellte. Dieser Hauptredaktor des Jesaiabuchs c. 1—39 hat darum noch immer nicht die letzte Hand an das Buch gelegt, hat doch seine eigene Arbeit an c. 36—39 noch wieder Zusätze erhalten (s. zu c. $38_{10-20.\,21}$ f.). So wissen wir auch nicht, ob er, der nach dem Chroniker gelebt haben muß, schon die sämtlichen ersten 39 Kap. besaß.

3. In JSir 48_{23-25} heißt es, daß Jesaia die Jes 38 berichtete wunderbare Heilung des Hiskia bewirkt und daß er die Trauernden Zions getröstet und die letzten Dinge vorhergesagt habe. Diese Stelle bezeichnet Jes 40—66 als jesaianisch und scheint auch die Verbindung dieser Kap. mit c. 36—39 vorauszusetzen, zeigt also, daß in dem Jahrh. zwischen dem Chroniker und dem Siraciden das werdende Jesaiabuch bedeutende Fortschritte gemacht hat, angenommen, daß der hymnus patrum JSir 44 ff. wirklich vom Siraciden verfaßt ist und daß seine Meinung in den ersten Dezennien des 2. Jahrh. v. Chr. die allgemein herrschende war. Aber wie viel von c. 36—66 und was sonst noch in diesem Jesaiabuch enthalten war, darüber sagt die Stelle nichts; es steht nichts der Annahme im Wege, daß manches Stück im jetzigen B. Jes. damals noch gar nicht geschrieben war.

4. Wegen der Stellung des Chronikers zur Sache lassen wir c. 40—66 und c. 36—39 vorläufig bei Seite und analysieren c. 1—35 für sich allein. Diese Kapitel zerfallen von selbst in drei Gruppen infolge der Erscheinung, daß c. 13—23 nicht bloß zu Anfang eine eigene Überschrift mit dem Namen und Vatersnamen des Propheten besitzen, sondern auch die einzelnen Stücke mit dem Worte מַשָּׂא überschreiben, was sich sonst (mit Ausnahme von c. 30_6) nirgends im B. Jes. findet. Diese Kapitel müssen also für sich gesammelt sein und haben sehr wahrscheinlich eine Zeitlang als selbständiges Buch existiert, zu dem vermutlich auch c. 30_6 f. gehörte. Ebenso haben c. 1—12 eine besondere, nur für sie bestimmte Überschrift in c. 1_1 und einen Epilog in c. 12, sind daher gleichfalls einmal ein besonderes Jesaiabuch gewesen, haben aber jedenfalls als Sammlung ihre eigene Entstehungsgeschichte. Nur die dritte Gruppe, c. 24—35, hat ohne Überschrift und Schluß einen weniger abgeschlossenen Charakter; die kleineren Schriften, die sie umfaßt, scheinen zunächst ein Sonderdasein geführt zu haben und erst in dem Augenblick zusammengestellt zu sein, als die ganze Sammlung c. 1—35 oder 1—39 oder 1—66 geschaffen wurde.

5. Der Reihenfolge dieser drei Teile liegt schwerlich ein tieferer Gedanke zu Grunde, doch ist sie auch nicht zufällig. K. 1—12 enthält das „Gesicht Jesaias über Juda und Jerusalem", das nach der Meinung des Sammlers und nach dem Eindruck, den z. B. c. 6—9 tatsächlich auf ihn machen mußte, sich mehr an zeitgeschichtliche Anlässe anschließt als c. 24—35 und sich hauptsächlich mit Juda beschäftigt. Die zweite Sammlung c. 13—23 betrifft die fremden Völker. Die Gruppe c. 24—35 ist wesentlich eschatologischen Charakters. Das ist nun dieselbe Anordnung, die wir auch in dem griechischen B. Jeremia, besonders deutlich aber im B. Hesekiel antreffen. Der Urheber dieser Dreiteilung ist Hesekiel, ihm hat der Mann nachgeahmt, dem wir die jetzige Gestalt von c. 1—35 verdanken.

6. Bis jetzt hätten wir folgende Akte in der Entstehungsgeschichte des B. Jesaia zu verzeichnen: 1. die Sammlung von a) c. 1—12, b) c. 13—23; 2. die Verbindung der drei Gruppen c. 1—12, 13—23 und 24—35 und ihre Abschließung durch die geschichtlichen Nachträge c. 36—39; 3. die Anfügung von c. 40—66. Selbstverständlich können mehrere Akte auf ein und denselben Urheber zurückgehen, aber auch das Umgekehrte ist möglich, daß nämlich jeder einzelne Akt eine weitläufige Geschichte für sich hat. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Entstehungsgeschichte des Buches viel komplizierter war, als sich bis jetzt zeigte, denn auch die bisher erwähnten Sammlungen haben jede ihre eigene Vorgeschichte.

b) Das Jesaiabuch c. 1—12.

7. Der Sammler von c. 1—12 hat keine freie Verfügung mehr über die einzelnen kleinen Stücke seines Buches gehabt, sodaß er sie nach eigenem Gutdünken, etwa nach chronologischen oder sachlichen Gesichtspunkten oder nach Stichworten hätte anordnen können, vielmehr fand er schon ältere kleine Sammlungen vor, deren selbständige Dispositionen er respektierte und die er auch in unbedeutenden Einzelheiten unangetastet ließ. Denn sonst hätte er z. B. c. 5_{25-30} mit c. $9_{7}-10_{4}$, ferner c. 5_{15}f. mit c. 2_{5}ff. verbunden, er hätte die Überschrift c. 2_{1} weggelassen und c. 6 an den Anfang seiner Sammlung gestellt. Die älteren Büchlein, die er vorfand, hatten, wie es scheint, bereits eine solche Geschlossenheit und wohl auch in einem größeren Publikum eine solche Verbreitung und Autorität, daß er sie nicht in ihre Bestandteile auflösen und daraus ein neues Ganzes mit neuer Disposition aufbauen mochte, sondern es vorzog, sie einfach aneinander zu reihen. Wie er zu der gegenwärtigen Reihenfolge kam, das wird erst erkennbar, wenn man den Inhalt der einzelnen Büchlein näher betrachtet.

8. Am deutlichsten gibt sich c. 2—4, von dem vorläufig c. 2_{2-4} bei Seite zu lassen ist, als ein älteres selbständiges Jesaiabüchlein zu erkennen. Es hat eine eigene Überschrift, die besonders dadurch, daß dem Prophetennamen der Vatersname beigesetzt ist, das Vorhergehen anderer Stücke ausschließt, und eine Disposition, deren Absichtlichkeit schon daraus erhellt, daß der Sammler dieses Büchleins, um einen Abschluß zu gewinnen, den Schluß c. 4_{2-6} selbst verfaßt hat. Dieser Schluß enthält die tröstliche Weissagung über die herrliche Zukunft Judas und Jerusalems, wie man sich diese in den letzten Jahrh. v. Chr. vorstellt; ihm gegenüber steht der Anfang des Büchleins mit der Drohung vom Tage Jahwes; die Mitte nimmt die Motivierung der Drohung und die, allerdings mehr indirekte, Vermittlung der Verheißung ein. Schon die schlechte Erhaltung des Textes und seine Vermehrung mit zahlreichen Glossen und größeren Zusätzen könnte für das relative Alter dieses Büchleins zu sprechen scheinen, entschiedener spricht dafür ein anderer Umstand. Die kleine Dichtung c. 2_{2-4} gehört nämlich diesem Büchlein ursprünglich nicht an, weil sie an verkehrter Stelle steht, am Anfang statt am Schluß, und daher mit ihrer Fortsetzung so hart zusammenstößt, daß sich beide gar nicht in einem Atem lesen lassen; sie muß also erst später am jetzigen Ort eingesetzt sein. Das ist aber in einer Zeit geschehen, wo das Büchlein Mi 4. 5, das jene Dichtung in c. 4_{1-4} ebenfalls enthält und zwar ebenfalls als nachträglichen Einsatz, noch nicht gesammelt oder wenigstens nicht allgemein verbreitet war, wo die sammelnden Schriftgelehrten noch keine rechte Übersicht über das gesamte Material besaßen und noch mehr isoliert und auf eigene Hand arbeiteten. Ist also c. 2_{2-4} verhältnismäßig früh beigeschrieben, so muß natürlich c. 2—4 noch älter sein. Daraus folgt freilich nicht einmal, daß das Büchlein vor dem 2. Jahrh. entstanden ist; immerhin findet sich keine Anspielung auf die syrische Religionsnot darin; über seinen jes. Kern s. § 29. 39.

9. Dieselbe Disposition wie c. 2—4 befolgt die Sammlung c. **6, 1—9, 6**: zuerst die Drohung, zuletzt die Verheißung, in der Mitte die Motivierung der ersteren und die Vorbereitung der letzteren. Die Überschrift wird ersetzt durch die mit Datum versehene Einleitung des Propheten selber, und die Verheißung läuft c. 9_6 in einen passenden, feierlichen Abschluß des Ganzen aus. Ein einheitliches Gepräge wird dieser Sammlung durch das Vorwalten der erzählenden Form gegeben. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt ihr ein älteres von Jesaia selbst redigiertes Buch zu Grunde (s. unten § 26 ff.), das jetzt jedoch teils verstümmelt, teils vermehrt ist. Über die Lebzeit des Sammlers, der sich in c. 7_{21} ff. als schlechten Stilisten zeigt, ist nichts Genaueres zu sagen, doch kann er nicht alt sein, da er c. 7_1 aus II. Reg. entlehnt; s. weiter zu c. 8_{19} f. $_{23}$b.

10. Endlich enthält auch die Sammlung c. **9, 7—11, 16** zuerst die motivierte Drohung, dann die ausführlich vorbereitete Verheißung; c. 9_7 bildet mit dem „Senden des Wortes" einen passenden Eingang, und für den Abschluß hat der Sammler in eigenen Zusätzen c. 11_{9-16} gesorgt. Wegen der unzweideutigen Hinweisungen auf Syrien und der Hoffnung auf Unterjochung der Philister und Moabiter darf man den Sammler gewiß nicht vor die makkabäischen Erfolge setzen.

11. Die kürzeren Sammlungen c. **1** und c. **5** sind weniger vollständig, da ihnen die Verheißung fehlt; und obwohl sie, wie das B. Obadja zeigt, trotz ihrer Kürze als selbständige Schriftchen existiert haben könnten, hat man doch weniger Mut dies anzunehmen, weil sie auch keine Überschrift haben. Der Ordner von c. 5 hat c. 2—4 und c. 9_7—11_{16} entweder nicht besessen oder als unantastbare Bücher besessen, weil ihm nicht entgehen konnte, daß c. 5_{15} f. nach c. 2 und v. 25 ff. nach c. 9_7 ff. gehört. Die Frage, wie sich etwa im 2. Jahrh. noch zerstreute Jesaiareden finden und vereinigen ließen, beantworten wir dahin, daß wir noch heute mit geringer Mühe aus c. 36—39 ein Kapitel Jesaiareden zusammenstellen könnten; außerdem legt c. 5_{26-30} die Vermutung nahe, daß sich einzelne Stücke einfach infolge materieller Beschädigungen zermürbter Papyrusrollen von größeren Zusammenhängen abgelöst haben und später mit fremden Zusammenhängen verbunden worden sind. So ist dem Anschein nach vor c. 7 ein Blatt oder mehrere verloren gegangen.

12. Die Reihenfolge, in der der Redaktor von c. 1—12 die Sammlungen miteinander verband, ist wahrscheinlich als chronologische gemeint, wenn auch nicht gerade in unserem Sinne. Jesaia, den er sich ähnlich einem Daniel oder Henoch vorgestellt haben dürfte, weissagt *τὰ ἔσχατα* JSir 48_{23} ff.; das „Gesicht Jesaias" (c. 1_1) enthüllt zuerst die nähere, dann die entferntere Zukunft. Daher gehört c. 11 ans Ende und mit ihm das Büchlein, zu dem es gehört (9_7—11_{16}). K. 7_{10} ff. 9_1 ff. muß vorhergehen, weil hier erst (nach der Auffassung des Sammlers) die Geburt des Messias geweissagt wird, dessen Regiment c. 11 schildert. K. 2—4 muß noch weiter nach vorn, weil dort vom Messias noch nicht oder, wenn der Redaktor ihn unter dem צֶמַח יהוה verstanden haben sollte, erst in verhüllter Weise geredet wird, auch der „Tag Jahwes" c. 2_{12} ff. auftritt, dessen Nennung und Beschreibung in einer Visionenreihe selbstverständlich den Anfang bilden mußte. Da außerdem der Redaktor weiß, daß Jesaia von Usia bis Hiskia geweissagt hat, so war die Begegnung mit Ahas (c. 7) in die Mitte, dagegen c. 10_5 ff., wo der Kampf zwischen Hiskia und Sanherib deutlich genug den Hintergrund der Rede bildet, ans Ende zu setzen; was vor c. 6 steht, wird der Sammler in die Zeit des Usia (und Jotham) verlegt haben (c. 1_1). K. 5 mag ihm a potiori als passender Anhang zu c. 2. 3 erschienen sein; c. 1_2 ff. eignete sich wegen seines Anfangs vortrefflich zum Kopf des ganzen Buches. Wegen der Umsicht, mit der der Redaktor verfährt, und wegen der Zurückhaltung, mit der er z. B. c. 2_1 stehen läßt und

die eigene Überschrift c. 1_{1} nicht etwa, wie Hes 1_{2}f. vgl. Hos 1_{1} geschehen, mit jesaianischen Worten verkettet, muß man ihn möglichst spät ansetzen; dasselbe ergibt sich daraus, daß sein Epilog c. 12 ein Mosaik aus jungen Dichtungen ist und zugleich an solche in c. 24—27 eingesetzte Dichtungen erinnert, die mindestens bis hart an die Grenze des 1. Jahrh.s herabgehen.

c) Das Jesaiabuch c. 13—23.

13. Von anderer Hand ist das Buch c. 13—23 zusammengestellt. Die Selbständigkeit dieses Buches geht hervor aus den Überschriften mit dem Worte מַשָּׂא, ferner aus dem Umstand, daß dem Namen Jesaia im Anfange der Vatersname beigefügt ist, endlich daraus, daß die beiden namenlosen, also erst nachträglich eingesetzten Stücke c. 14_{24-27} und c. 17_{12}—18_{7} an ihre jetzige Stelle, überhaupt in c. 13—23 gar nicht hätten geraten können, wenn ihr Einsetzer ein anderes Buch als c. 13ff. zur Verfügung gehabt hätte. So wenig wie c. 1—12 ist auch c. 13ff. freihändig geordnet, vielmehr liegen auch hier ältere Sammlungen zu Grunde. Das Buch enthält nämlich elf oder, da wahrscheinlich c. $30_{6.7}$ ursprünglich neben c. 21f. gestanden hat, zwölf überschriebene Orakel, von denen die mittleren zehn zwei ältere Sammlungen vertreten.

14. Die voranstehende Fünfzahl c. **14, 28—20, 6** (excl. c. 17_{12}—18_{7}) betrifft nach den Überschriften die Völker Philistäa, Moab, Aram, Ägypten und Kusch. Die Orakel haben sachliche Überschriften oder Einleitungen, das erste und das letzte sind genau datiert und so gewissermaßen die Klammern für das Ganze. Doch scheint ihre Reihenfolge nach dem geographischen Gesichtspunkt der Nachbarschaft angeordnet zu sein, der nächste Nachbar kommt zuerst daran, der entfernteste zuletzt; ähnlich sind in Jdc 3—12 die Erzählungen ursprünglich nach der geographischen Reihenfolge der Stämme geordnet. Der Sammler hat vermutlich die Sammlung der jeremianischen Heidenorakel noch nicht gekannt, weil er sonst wohl das Orakel über Moab nicht aufgenommen hätte, das er wahrscheinlich selber in die gegenwärtige Form gebracht hat. Wegen dieses Orakels, besonders aber wegen der zweiten Hälfte von c. 19 kann der Sammler erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh.s vor Chr. gelebt haben.

15. Eine zweite, sehr verschiedene Fünfzahl erhalten wir in c. **21. 22. 30, 6. 7.** Die Überschriften dieser meist kurzen Orakel charakterisieren sich durch die eigentümliche Verwendung von rätselhaft klingenden Stichworten. Da der wahrscheinlich sehr junge Zusatz c. 21_{16}f., weil offenbar von derselben Hand verfaßt wie c. 16_{13}f., dem Sammler dieses Büchleins schwerlich angehört, im übrigen aber die fünf Orakel mit Ausnahme des Schlusses von c. 22 sämtlich jesaianisch oder exilisch sind, so könnte diese Sammlung verhältnismäßig alt sein. Dann mag ihr Sammler mit dem Gebrauch des Wortes מַשָּׂא vorangegangen sein. In Jer 23_{33}ff., einer allerdings jungen Stelle, wird der Gebrauch dieses Wortes untersagt: je später wir den Sammler von Jes 21f. ansetzen, desto schwieriger ist seine Nichtachtung dieser Stelle auf Unkenntnis zurückzuführen.

16. Der Redaktor, der die kleinen Sammlungen c. 14_{28}—20_{6} und c. 21f. miteinander verband, setzte außerdem noch zwei längere überschriebene Stücke hinzu. An den Anfang stellte er das Orakel über Babel c. 13_{1}—14_{23}, das neben c. 21_{1-10}, an den Schluß das Orakel über Tyrus c. 23, das neben c. 17_{1-11} zu stellen gewesen wäre, wenn sie den älteren Sammlungen angehört hätten. Beide Orakel sind selbst wieder zusammengesetzt und zwar durch sehr junge Hände.

17. Endlich sind, aber nicht von der Hand des Redaktors, die unbenannten Stücke c. 14_{24-27} und c. 17_{12}—18_{7} diesem Jesaiabuch einverleibt, in das sie wegen ihres Inhalts

nicht hineingehören. Warum sie just an den jetzigen Ort gestellt sind, ist schwer zu sagen; vielleicht fand ihr Einsetzer hier zufällig einen freien Platz. Auch die Vermehrungen von c. 22 mögen erst einer letzten Hand zu verdanken sein.

18. Schon wegen der späten Entstehung der Sammlung c. 14_{28}—20_{6} muß der Redaktor von c. 13—23 sehr spät gelebt haben. Hat er, wie es wahrscheinlich ist, die Zusätze c. 16_{13}f. und c. 21_{16}f. verfaßt, so werden wir damit in die Zeit des Alexander Jannäus (104—78 v. Chr.) hinabgeführt. Aber auch wenn man diese Zusätze nicht in Anrechnung bringt, so werden wir doch durch c. 19_{16}ff. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh.s v. Chr. gewiesen. Ohnehin wird die Redaktion von c. 13—23 eher später denn früher als die von c. 1—12 sein. Freilich braucht, wenn die eine Arbeit die andere anregte, der Zeitabstand nur nach Monaten zu zählen. Daß diejenige Arbeit, die den gegenwärtigen Zustand unseres Kanons hervorgebracht hat, erst in der ersten Hälfte des letzten Jahrh.s v. Chr. geschehen ist, wird auch durch diese Ergebnisse bestätigt. Nicht weniger durch die Betrachtung der Gruppe c. 24—35.

d) Die Gruppe c. 24—35.

19. Diese dritte Gruppe bietet keine Anzeichen, daß sie als Ganzes einmal ein selbständiges Buch war, wohl aber scheinen ihre Teile c. 24—27, c. 28—33 und c. 34. 35 einmal als selbständige Schriften existiert zu haben. In ihre jetzige Verbindung und an den gegenwärtigen Ort sind sie vielleicht erst durch den Schriftgelehrten gebracht, der unter Hinzufügung von c. 36—39 das ganze Buch c. 1—39 abschloß, dessen eschatologischen Teil sie bilden (§ 5).

20. Das Büchlein c. **24—27** ist eine durchaus selbständige Schrift, die weder sich selbst für jesaianisch ausgibt, noch von denen, die sie durch Zusätze vermehrt haben, dafür angesehen worden ist. Eingesetzt sind, abgesehen von kleineren Zusätzen, die vier Psalmen c. 25_{1-5}; c. 25_{9-11}; c. 26_{1-19} (mit c. 25_{12}), c. 27_{2-5}, die ebenso eingeführt werden wie die beiden Dichtungen in c. 12, zum Teil sich auch mit ihnen berühren, sodaß ein Zusammenhang zwischen ihnen und c. 12 wenigstens möglich ist. Hat wirklich der Redaktor von c. 1—12 dies Büchlein gekannt, so mag er es seiner Sammlung nicht einverleibt haben, weil er um seinen nichtjesaianischen Ursprung wußte. Denn das Büchlein ist wahrscheinlich um 128 v. Chr. entstanden, als Antiochus Sidetes Jerusalem verwüstet hatte und selber von den Parthern getötet war, ist auch in seiner ganzen Haltung und Theologie dem B. Henoch und der neutestamentlichen Apokalypse näher verwandt als den meisten alttestamentlichen Prophetien. Die eingesetzten Psalmen aber sind noch jünger und, soweit man ihre Abfassungszeit erkennen kann, erst nahe vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden.

21. Das Buch c. **28—33** wird zusammengehalten durch sechs הוי (c. 28_{1}. 29_{1}. 29_{15}. 30_{1}. 31_{1}. 33_{1}), mit denen das הן c. 32_{1} auf gleicher Linie stehen mag. Die Grundlage zu diesem Buch scheint Jesaia selber geliefert zu haben (s. § 26ff.), doch hat der Redaktor außer dem jungen c. 33 mit großer Freiheit von seinem Eigenen hinzugetan und dadurch gezeigt, daß er mit seiner Arbeit weniger den Zweck, die Entstehung eines „Kanons" zu befördern, als jenes praktische Ziel verfolgte, um deswillen so viele Apokalypsen in und seit dem 2. Jahrh. v. Chr. geschrieben wurden: die Juden durch den Hinweis auf die nahe Wendung aller Dinge zum Ausharren zu ermutigen. Besonders der erste dieser Einsätze (c. 28_{5}f.) zeigt eine nähere Verwandtschaft mit der Redaktorenarbeit c. 4_{2-6}, die freilich auf Nachahmung beruhen kann. Wegen dieser Einsätze und wegen der Dichtung c. 33, die etwa um 162 v. Chr. verfaßt ist, kann dies Büchlein nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein.

22. Die Dichtung c. **34. 35** muß, weil sie Edom bedroht, noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus geschrieben sein, aber wohl nicht sehr viel früher. Sie setzt die Eschatologie der spätesten Zeit als bekannt voraus und verrät sich besonders in c. 34_{16} als ein Produkt der Schriftgelehrsamkeit, das im Zusammenhang mit dem heiligen prophetischen Schrifttum gelesen sein will, aus dem es durch eine wunderliche Exegese in ähnlicher Weise hervorgegangen ist wie der historische Midrasch (Übersetzung von *ἱστορία*) aus den Geschichtsbüchern. So stellt sich also auch die Gruppe c. 24—35 als sehr jung heraus.

e) Kap. 36—39.

23. Die geschichtlichen Zusätze c. **36—39**, verschiedenen Quellen entnommen (s. § 34), sind wahrscheinlich vom Redaktor der Königsbücher zusammengestellt, also nicht zu dem Zweck, dem B. Jesaia einverleibt zu werden. Letzteres ist möglicherweise schon zur Zeit des Siraciden (s. jedoch § 3), aber erst nach der Zeit des Chronikers geschehen (s. § 2) und hat zu einem vorläufigen, aber nicht zum endgültigen Abschluß des Jesaiabuchs geführt. Denn wenn sogar in c. 36—39 nachträglich noch mindestens c. 38_{21} f. eingesetzt worden ist, so wird erst recht das, was c. 36 vorherging, umfangreiche Vermehrungen erfahren haben. Es ist möglich, daß das durch c. 36—39 abzuschließende Jesaiabuch außer diesen Kapiteln nicht viel mehr als solche Stücke enthalten hat, die mehr historischen Charakter oder doch historische Einleitungen haben wie etwa c. $6_1—9_6$ (exkl. die jüngeren Zusätze), c. 20, ferner c. $3_{16}—4_1$. $14_{28}—_{32}$. 29_{13} f. Denn es scheint, daß in älterer Zeit mehr biographisch gehaltene Prophetenbücher und Sammlungen des reinen Wortes nebeneinander hergingen und erst später miteinander vereinigt wurden, wie das besonders deutlich ist bei dem aus Jeremia und Baruch zusammengestellten Buch der jeremianischen Prophetien und Baruchs Jeremiabiographie und vielleicht auch beim B. Amos angenommen werden muß. Das große Publikum war wohl überhaupt mehr empfänglich für die Prophetenlegende als für das reine Wort. Jedenfalls aber hat derjenige, der den cc. 36—39 ihre jetzige Stelle anwies, nicht darauf gerechnet, daß nachher noch c. 40—66 hinzukommen sollten.

f) Kap. 40—66.

24. Ob diese c. **40—66** zur Zeit des Chronikers schon ein Ganzes bildeten, das läßt sich aus seinem Zitat (s. § 2) nicht ersehen; dagegen wird JSir 48_{24} f. auf Stellen des Deuterojesaia und des Tritojesaia angespielt und damit wohl die Vereinigung beider Schriftsteller wahrscheinlich gemacht. Das Ganze war vermutlich in drei Volumina eingeteilt, nämlich in c. 40—48, c. 49—57, c. 58—66; denn c. 48_{22}, aus c. 57_{21} entlehnt, scheint von dem Vereiniger beigesetzt zu sein, um dem ersten Drittel einen ähnlichen Abschluß zu geben wie dem zweiten und dritten und dadurch die Zusammengehörigkeit der drei Teile zu markieren. Der Redaktor von c. 40—66, der hin und wieder eigene oder fremde Zusätze (die größeren sind c. $42_5—_7$. $44_9—_{20}$. $46_6—_8$, manches in c. 48, ferner c. $49_{22}—50_3$. 50_{10}f., $52_3—_6$. 58_{13}f. $59_5—_8$. 66_{23}f.) aufgenommen hat, gehört eben wegen dieser Zusätze den letzten Jahrhunderten an, wenn auch einzelnes erst nach ihm eingesetzt sein mag. Von ihm abgesehen, haben wir in c. 40—66 drei Schriftsteller zu unterscheiden.

25. Der älteste von ihnen ist der sog. Deuterojesaia, der Vf. von c. **40—55** exkl. die späteren Einsätze. Er schreibt um rund 540 v. Chr., wahrscheinlich in einem am Libanon, etwa in Phönizien gelegenen Ort. Jünger und jedenfalls nachexilisch sind die Ebed-Jahwe-Lieder c. **42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12**, die ohne Zweifel von Einem Dichter abstammen und wohl nur einen Teil seiner Gedichte bilden, mögen die nicht aufge-

nommenen früh verloren gegangen ſein oder ſich wegen zu perſönlicher Haltung nicht zur Aufnahme in die Prophetenſchrift geeignet haben. Wahrſcheinlich ſind dieſe Lieder älter als die dritte Schrift c. 56—66, die ſich nach Form und Inhalt als Erzeugnis eines einzigen Schriftſtellers ausweiſt, den wir der Kürze halber Tritojeſaia nennen. Die beiden Hälften dieſer Schrift, c. 56—60 und c. 61—66, ſind vielleicht durch den Redaktor von c. 40—66 umgeſtellt. Geſchrieben iſt ſie kurz vor der Wirkſamkeit des Nehemia und zwar in Jeruſalem.

Iſt JSir 48₂₃ ff. wirklich von dem Siraciden, alſo um rund 200 v. Chr. verfaßt, ſo mögen damals Deutero- und Tritojeſaia miteinander und vielleicht auch mit dem § 23 beſprochenen älteren, noch wenig umfangreichen Jeſaiabuch verbunden geweſen ſein. Ein kanoniſches Jeſaiabuch war damit noch nicht geſchaffen; neben ihm gingen her oder wurden erſt ſpäter veranſtaltet zahlreiche kleinere Sammlungen; ja manches, z. B. c. 19₁₆ ff., c. 33—35, c. 24—27 und die Ergänzungen der Sammler, war damals noch nicht einmal geſchrieben; erſt um 70 v. Chr. kam die literariſche Tätigkeit zum Abſchluß.

II. Chronologiſche Überſicht über die Schriftſteller und Schriftſtücke des Jeſaiabuches.

a) Jeſaia ben Amoz.

26. Nach dieſer vorläufigen Zerlegung des Jeſaiabuches, die hauptſächlich den Spuren nachging, die die Tätigkeit der Sammler hinterlaſſen hat, verſuchen wir eine Überſicht über die Schriftſteller und Schriftſtücke zu geben, die in dieſem Sammelbuch der Anonymi mit Jeſaia vereinigt ſind. Auf Kritik im Einzelnen, die mit der Exegeſe verbunden bleiben muß, können wir uns dabei nicht einlaſſen, ebenſowenig auf ein Kapitel über das Prophetentum und ſeine Geſchichte, das in die ATl. Theologie gehört. Unſere Aufgabe hat weſentlich literaturgeſchichtlichen Charakter. Der älteſte Schriftſteller iſt

Jeſaia (vollſtändig ישעיהו, abgekürzt ישעיה, „Heil Jahwes“) ſelber, deſſen prophetiſche Wirkſamkeit wir hier durch vierzig Jahre verfolgen. Er war Sohn eines uns unbekannten Amoz (אמוץ), den nur ſpätere Unwiſſenheit mit dem Propheten Amos (עמוס) verwechſeln konnte, Jeruſalemit, von vornehmem Stande (ſ. zu c. 7₃. 8₂) und ariſtokratiſcher Erziehung (ſ. zu c. 3₅ ff.), Mann Eines Weibes (c. 8₃) und Vater mehrerer Söhne, denen er prophetiſche Namen, Wahrzeichen der Zukunft, gab (c. 7₃. 8₃.₁₈). Im Todesjahr des Uſia, um 740, am Königstempel zum Prophetenamt berufen (c. 6), zu dem ihn ſchon frühere Erfahrungen mochten vorbereitet haben (ſ. zu c. 2₁₇), wirkte er unter Jotham, Ahas und Hiskia und erlebte den Einfall der Syrer und Israeliten in Juda (um 734) und Ahas' Unterwerfung unter Aſſur, den Untergang Samarias (722), die Züchtigung der Philiſter durch den Feldherrn Sargons (711 ſ. c. 20), endlich die Invaſion Sanheribs (701) mit deren politiſcher Vorgeſchichte. Er iſt ein religiöſer Politiker, mächtig ſchon von Anfang an, mit den Königen, in denen er die Nachkommen Davids ehrt, und ihren Großen (c. 22₁₅ ff.) auf gleichem Fuß verkehrend. Sein Verlangen, daß man aller weltlichen Politik entſagen und ſich den Beſchlüſſen Jahwes über die Zukunft „glaubend“ unterwerfen ſolle, ſtößt beim Königshauſe auf furchtſames Ablehnen und Ausweichen (7₁₃. 30₁ ff.), bei den Volksführern auf Spott (28₇ ff.), niemals freilich, wie bei Jeremia, auf Verſuche, den läſtigen Mahner gewaltſam unſchädlich zu machen; zuletzt hat dennoch nach c. 37 ſein Glaubensmut den in ſeiner Politik gänzlich ge-

scheiterten König Hiskia retten müssen. Auch die Menge ist nicht geneigt, seinen Reden standzuhalten (s. zu c. 5_{1-7}. 22_{1}ff. 30_{8}ff.), denn er kündigt von Anfang an den gänzlichen Untergang nicht bloß Nordisraels, sondern auch Judas an und verspricht nur einem kleinen Rest die Rettung und die Teilnahme an der herrlich von ihm geschilderten messianischen Zeit. Er fühlt sich wie am Vorabend des jüngsten Tages, dem er mit tiefer Trauer über das Geschick seines Volkes entgegengeht, aber auch mit vorahnender Freude über die darauf folgende Wiederaufrichtung, mit ihm eine Zahl „Jünger", die seine Weissagung und seine Predigt des Glaubens in sich bewahren (8_{16-18}). Diese haben ihn für den Propheten gehalten, der er sein will, denn er führt nicht bloß seine Weissagungen, sondern überhaupt seine Grundgedanken ausdrücklich und unzweideutig auf ganz bestimmte objektive Offenbarungen zurück (c. 6. 8_{11}. 22_{14}) und ist keineswegs ein Mann der Idee und der scharfsinnigen Kombination. Mit seinen großen Zeitgenossen Amos, Hosea und Micha hat er versucht, die Kultreligion seines Volkes auf die Stufe der Charakterreligion zu erheben, und die indirekten Nachwirkungen seines Daseins spüren wir noch heute. Aber über seine menschliche, prophetische und schriftstellerische Größe zu sprechen, ist am allerwenigsten hier der Ort, wo seine Schriften für ihn das Wort führen.

27. Die Reden und Gedichte Jesaias — alle seine Reden haben übrigens zugleich auch dichterische Form — lassen sich zwar größtenteils, aber nicht alle genau datieren, teils weil wir doch die Zeitumstände des Propheten nicht bis ins Einzelnste kennen, teils weil uns manche seiner Erzeugnisse nur als Bruchstück oder mit allerlei Alterationen erhalten sind, auch nicht immer ihre „Echtheit" über jeden Zweifel erhoben werden kann. Die nachfolgende Übersicht muß sich also allen Irrtum vorbehalten.

In die früheste Zeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, also etwa in die Jahre zwischen 740 und 734, setzen wir die nur fragmentarisch erhaltenen stürmischen Reden c. 2_{11-17} ($5_{15.16}$) und c. $2_{6-10.18}$ ($_{19-21}$), die Gedichte 1_{21-26} und 32_{9-14}; die Rede c. $3_{1-9.12}$ und ihr Seitenstück c. $3_{16.17.24}$. 4_{1}, ferner c. 5_{1-7}; 3_{13-15}, die Bruchstücke c. $7_{18b.19.20}$; c. $8_{21.22}$, sowie c. 1_{29-31} und manches in den Weherufen c. 5_{8-24}, endlich c. 9_{7} — 10_{4} mit c. 5_{25-29}, sowie c. 17_{1-11}, vielleicht auch c. 28_{1-4}.

In der Zeit der syrisch-ephraimitischen Invasion ist wohl der Inhalt von c. 8_{1-18} nicht bloß geschehen resp. gesprochen, sondern zum Teil (c. $8_{5-8.11-15}$) auch niedergeschrieben worden.

In das Jahr 711 fällt wenigstens die Handlung, wenn auch vielleicht nicht die Aufzeichnung von c. $20_{1.3-6}$. Ferner müssen der Zeit Sargons angehören die Tempelreden c. $28_{7-13.14-22}$. 29_{1-4a} mit dem Maschal c. 28_{23-29}, vielleicht auch c. 22_{15-18} und c. 1_{18-20} und manches in den Weherufen c. 5_{8-24}.

Dagegen scheinen wir mit c. $29_{9f.13f.15}$. $30_{1-5.6.7a.8-17}$ in die ersten Jahre Sanheribs (705ff.) vor seinem Einfall zu kommen; ebendahin gehört wohl auch c. 31_{1-3}, ferner c. 22_{1-7}. Auch ist vielleicht in dieser Zeit die Aufzeichnung resp. die Redaktion von c. 6. $7_{2-8a.9-14.16}$, c. 8_{1-18} erfolgt.

Während Sanheribs Anwesenheit in Palästina (701 v. Chr.) ist dem Anschein nach geschrieben c. $22_{8.9a.11b-14}$, ferner c. 17_{12} — 18_{6} und c. 14_{24-27}, sodann c. $10_{5-9.13.14}$, c. 1_{2-17}, endlich c. 30_{27-33}. $31_{4a.5.8a.9b}$, sowie c. 9_{1-6}.

Übrig bleiben noch die unter sich nahe verwandten messianischen Dichtungen c. 2_{2-4}, c. 11_{1-8}, c. $32_{1-5.15-18.20}$, die, wenn sie von Jesaia herrühren, wahrscheinlich in das Greisenalter des Propheten, in die Zeit nach Sanheribs Einfall, zu setzen sind.

28. Soviel Jesaia geschrieben hat, ist er doch kein Schriftsteller von Beruf; er schreibt teils aus dem allgemeinen Beweggrund, dem mündlich gesprochenen Wort eine größere Verbreitung und nachhaltigere Wirkung zu geben, teils zu dem besonderen Zweck, gegenüber dem

Unglauben der Mehrheit ſeines Volkes Beweisſtücke für die richtige Vorherſagung der Ereigniſſe zu ſchaffen, wofür er auch andere Mittel anwendet (c. 7_{10}ff. 8_{1-4}); er ſchreibt alſo für die Politik des Tages und für ein Publikum, das bald bis auf einen kleinen Reſt zu Grunde gehen wird. Daher hat er für die Erhaltung ſeiner Flugſchriften nur ausnahmsweiſe (c. 30_8) Sorge getragen, wo es ſich nämlich um jene Beweisſtücke, „Zeugniſſe für den ſpäteren Tag“, handelte, und es iſt wahrſcheinlich, daß wie pauliniſche Briefe ſo auch jeſaianiſche Reden verloren gegangen ſind; hingegen haben wir nicht den geringſten Grund zu der Annahme, daß er alle ſeine Reden, Gedichte und Berichte ſelber geſammelt und als Ganzes herausgegeben habe. Das ſchließt jedoch nicht aus, daß er ein paarmal einiges Zuſammengehörige in Buchform zuſammenfaßte. Das c. 30_8 erwähnte Buch ſcheint eine von dieſen Ausnahmen zu ſein; dieſe auf göttlichen Befehl geſchriebene Schrift muß Jeſaias Warnungen vor dem Bündnis mit Ägypten, überhaupt vor weltlicher Politik, enthalten haben, kann alſo mit dem, was wir in c. 30 und ſeiner Umgebung zu leſen bekommen, identiſch ſein, und das um ſo mehr, als beſonders die vorhergehenden Stücke von c. 28 an einen geradezu auffallend großen ſachlichen Zuſammenhang darſtellen und allem Anſchein nach in ſtreng zeitlicher Reihenfolge angeordnet ſind, was man am natürlichſten dem Vf. ſelber zuſchreibt. In der Erklärung iſt angenommen, daß dies Buch etwa c. 28_1-30_{17} umfaßt hat, ſelbſtverſtändlich die jüngeren Einſchaltungen ausgenommen und unter dem Vorbehalt, daß vielleicht noch etwas aus c. 30 und 31 dazu gehörte und umgekehrt einiges ſpäter nachgetragen ſein kann. Nicht ganz ſo ſicher iſt es, ob c. 8_{16} von einem eigentlichen Buch die Rede iſt; darf man dies, unbeſchadet der Bildlichkeit der Ausdrucksweiſe, annehmen, ſo dürfte dies Buch c. 6. 7_{2-16}. 8_{1-18} umfaßt haben und vielleicht noch einiges, was jetzt verloren gegangen iſt (ſ. zu c. 7_8). Dieſe beiden Bücher enthalten das politiſch-religiöſe Vermächtnis des Propheten „für einen folgenden Tag, ein Zeugnis für alle Zeit“ (c. 30_8), die „Bezeugung“ deſſen, was Jahwe über ſeinen Zukunftsplan geoffenbart hat, und die „Weiſung“ zur Gerechtigkeit und zum Glauben, die für Jeſ. der Inbegriff der Religion ſind (c. 8_{16}).

29. Die Stelle c. 8_{16} darf vielleicht als der erſte Anſtoß zu der Bewegung angeſehen werden, die ſchließlich zur Entſtehung des A.T.s. geführt hat. Die „Jünger“, denen Jeſaia geiſtig und wohl auch materiell in Geſtalt eines Buches ſeine „Bezeugung und Weiſung“ anvertraut hat, ſind die erſte Generation jener Gottesgelehrten, die ſpäter das Deuteronomium unter dem Eindruck der jeſaianiſchen Bezeugung vom kommenden Gericht und mit den Mitteln ſeiner und überhaupt der altprophetiſchen Thora geſchaffen und die zugleich für die Sammlung und Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetiſchen (und geſchichtlichen) Schriften geſorgt haben. Nur darf man bei dieſen Sopherim nicht die kritiſche Sorgfalt und Treue gegenüber dem Buchſtaben der alten Schriften erwarten, die wir heute für unſere Pflicht halten, und noch weniger konnte ihnen der Gedanke kommen, daß ſie für einen künftigen Kanon zu arbeiten hätten; ſie hatten praktiſche Intereſſen, keine literariſchen. Wenn man alſo wahrnimmt, daß c. 2_6-4_1 nur Schriftſtücke Jeſaias aus ſeiner früheſten Zeit enthält, ſo iſt daran die literariſche Sorgfalt oder der kritiſche Scharfſinn der Diaſkeuaſten gewiß unſchuldig und viel eher in dieſer Erſcheinung ein Erbe aus der alten Zeit zu erblicken, wie wir ja ſchon c. 6_1-8_{18} und c. 28—30 als ſolche geretteten Einheiten ſogar von Jeſaias Hand ſelber beurteilt haben. Solcher Einheiten mag es noch mehr gegeben und z. B. 2_{2-4}. 11_{1-8}. $32_{1-5.15}$ff. eine ſolche gebildet haben, nur daß ſie jetzt zerſplittert ſind (ähnlich wie die Ebed-Jahwe-Lieder in c. 40—55). Dieſe Zerſplitterung erklärt ſich nicht etwa daraus, daß Jeſaias Schriften zeitweilig arg vernachläſſigt worden wären, ſondern umgekehrt aus ihrer fleißigen Benutzung und beſonders aus dem Umſtande, daß die Kleinheit und Selbſtändigkeit der einzelnen Reden, Gedichte, Sprüche

ihre ſeparate Aneignung von Seiten eifriger Leſer ſowie ihre Verflechtung in andere Zuſammenhänge erleichterte. Wie viele Liederſammlungen unſerer eigenen Dichter könnten wir nicht, wenn ſie als ſolche verloren gegangen wären, aus Liederbüchern, Anthologien, Zitierungen wenigſtens annähernd wiederherſtellen!

b) Nachjeſaianiſche Schriftſteller bis auf Esra.

30. Von Jeſaia bis in die erſte Zeit des Exils iſt dank dem Umſtande, daß die damals entſtandenen Schriften Autornamen führen (Zephanja, Jeremia, Nahum, Heſekiel), außer einzelnen Gloſſen (c. 7 8 b) nichts zu unſerem heutigen Jeſaiabuch hinzugekommen. Auch die Anonymi aus der Endzeit des Exils, deren Schriften jetzt in dieſem Buch zu finden ſind, haben weder ſelber daran gedacht, für Jeſaia gelten zu wollen, noch ſind ſie die erſten Jahrhunderte von anderen mit ihm identifiziert. Warum ſie ihre Namen nicht genannt haben, dafür haben wir keine ſichere Erklärung. Vielleicht lag auch dem gar keine beſondere Abſicht zu Grunde, denn urſprünglich ſind wohl die meiſten Prophetenſchriften unbenannt erſchienen. Eben darum konnten, wie es Jer 23 30 heißt, viele Propheten ihre Orakel anderen „abſtehlen“.

Den Reigen unſerer Anonymi eröffnet der ſog. Deuterojeſaia mit der um 540 geſchriebenen Schrift c. **40—55**, von der allerdings nach Abzug der Ebed-Jahwe-Lieder und der ſonſtigen Zuſätze (§ 24) nur etwa drei Viertel für ihn übrig bleiben. Die auch ſo noch ziemlich große Schrift bildet eine Kette von prophetiſchen, rhetoriſch-lyriſchen Dichtungen, von denen die größere Hälfte in dreihebigen Vier- oder Achtzeilern, die kleinere in Strophen von drei bis ſieben Diſtichen zu abwechſelnd drei und zwei Hebungen abgefaßt iſt, während andere Versmaße ſelten ſind. Als ſeine Aufgabe bezeichnet der Vf., der bald den Propheten, bald den Poeten hervorkehrt, die Ankündigung, daß Jahwe in nächſter Zeit auf wunderbarem Wege quer durch die Wüſte ſein Volk von Babel nach Jeruſalem zurückführen werde, ſowie die Predigt von dem „Worte Jahwes“, das, ſeit der Schöpfung bis auf Cyrus in ſchon erfüllten oder noch zu erfüllenden Weisſagungen ergehend, inmitten aller Umwälzungen dieſer vergänglichen Welt ſeine ſieghafte, befruchtende, aufbauende Kraft und die alleinige Gottheit Jahwes bewährt. Damit verbindet ſich die Tröſtung Israels, des Lieblings Jahwes, dem ſeine Sünden vergeben ſind und die glänzendſte Zukunft bevorſteht, die Beſchwichtigung des Befremdens über das von Jahwe erwählte Werkzeug ſeiner Pläne, Cyrus, die Bekämpfung des Heidentums und die Aufforderung an die der bevorſtehenden Kataſtrophe entrinnenden Heiden, ſich in die wahre Religion retten zu laſſen. Die Schrift faßt in großartigſter Weiſe den idealen Gehalt der bisherigen prophetiſchen Religionsentwicklung zuſammen; ihr Wert beſteht nicht ſowohl in eigenen neuen Gedanken als in der eigentümlichen idealiſtiſchen Spiegelung, Verallgemeinerung, Verklärung der konkreten Gedanken der Älteren in einem Geiſte, in dem ſich naivſte Subjektivität, pathetiſche Weltbetrachtung, große Gefühlswärme und bewegliche Phantaſie mit einem höchſt ſanguiniſchen, lebhaften und geräuſchvollen Temperament verbinden. Den „Deuterojeſaia“ für Eine Perſon mit dem großen Realiſten des 8. Jahrh.s zu halten, bedurfte es der ganzen Kritik- und Verſtändnisloſigkeit der letzten Jahrhunderte v. Chr. Gelebt hat er gewiß nicht in Babylonien, wahrſcheinlich auch nicht in Paläſtina, vielleicht im nördlichen Phönizien (ſ. zu c. 49 12).

31. Ungefähr gleichzeitig mit Deuterojeſaia ſchreiben die weder ihn noch ſich einander kennenden Verfaſſer von c. **13, 2—22. 14, 4b—21** und von c. **21, 1—15**, jener mehr ein von wildem Haß gegen Babel beſeelter Dichter von bedeutender Kraft als ein Prophet, dieſer ein echter Viſionär von merkwürdig objektiver Haltung. Während man von dem

ersteren nur sagen kann, daß er wahrscheinlich nicht im eigentlichen Babylonien gelebt hat (s. zu c. 14₁₉), dürfte der Vf. von c. 21₁₋₁₅ ein Bewohner des südlichen Juda gewesen sein, angesehen auch bei den benachbarten Edomitern.

32. In die nachexilische Zeit kommen wir mit dem Dichter der Ebed-Jahwe-Lieder c. **42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12.** Er lehnt sich an Jeremia, Deuterojesaia und das Buch Hiob an und scheint seinerseits von Tritojesaia und dem Vf. des B. Maleachi gelesen zu sein, schreibt also wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s und zwar inmitten der jüdischen Gemeinde; besonders in c. 53 schwingt er sich zur Prophetie auf. Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger, ein umkommender Gerechter, wie Tritojes. 57₁ sagt, scheint eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein; wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterojesaia, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahwereligion; er selber und sein Held sind Lichtgestalten in dem ersten dunklen Jahrh. der nachexilischen Gemeinde. Die vier Lieder sind erst von später Hand in die Schrift Deuterojesaias hineingeschrieben, zum Teil mit größeren Zusätzen (c. 42₅₋₇. 50₁₀.₁₁); vielleicht sind nicht alle Lieder über den Gottesknecht erhalten.

33. Daß c. **56—66** mindestens zum größten Teil nicht im Exil, sondern entweder vor dem Exil oder nach ihm entstanden ist, wurde schon seit längerer Zeit behauptet. Nach Cheyne, Kuenen u. a. würden c. 60—62 dem Deuterojesaia angehören, das übrige anderen Autoren. Aber c. 60—62 unterscheiden sich von ihrer Umgebung weder in stilistischer, sprachlicher und theologischer Beziehung noch nach ihrem zeitlichen Hintergrunde; und daß in c. 60 und 62 deuterojesaianische Sätze wörtlich zitiert werden, spricht viel mehr gegen als für Deuterojesaia, um so mehr, als diese Sätze in c. 62 wegen der veränderten Zeitlage dieselbe Umbiegung erfahren, die auch sonst in c. 56—66 häufig vorkommt. Die Versuche, den Tritojesaia in eine Mehrheit von Schriftstellern aufzulösen und mehrere Stücke in späteren, zum Teil dunklen Zeiten unterzubringen, werden bei gründlicherem Studium seiner Schrift wohl endlich einmal aufhören. Tritojesaia schreibt durchweg in denselben hexametrischen und pentametrischen Versmaßen wie Deuterojesaia; und da er außerdem diesen am meisten nachahmt und auch in einigen Verheißungen, die sich auf den Ausbau (nicht Neubau) Jerusalems und seine künftige Verherrlichung beziehen, äußerlich mit ihm übereinstimmt, so ist es nicht auffällig, daß seine Schrift der deuterojesaianischen angehängt wurde. Aber er lebt in der Zeit Esras und hat denselben Geist wie der von ihm vielfach benutzte Hesekiel, obwohl nicht dessen Gemütskälte und Neigung zur Konstruktion; seine Situation ist diejenige, aus der Nehemia die Tempelgemeinde erlöst hat. Während Deuterojesaia nichts verliert, im Gegenteil als Dichter und Prophet gewinnt, wenn man ihm c. 56—66 nimmt, erhalten wir an dieser jüngeren Schrift eine wichtige Quelle für das Verständnis jener Bewegungen, aus denen Esras Theokratie und daneben die samaritanische Gemeinde hervorging. Daß c. 61—66 und c. 56—60 vielleicht umgestellt sind, ist schon § 25 erwähnt (vgl. zu c. 59₁₆ff. 61₁ff.).

c) Die Beiträge aus der Zeit zwischen Esra und den Makkabäern.

34. Die auf Esra folgende Zeit scheint zunächst zu sehr von der Neuordnung der Dinge, der Einführung und weiteren Ausführung des Gesetzes in Anspruch genommen zu sein, um sich viel mit der Zukunft zu beschäftigen; als geistliche Gemeinde innerlich befestigt, beschäftigt mit dem Studium der „ewigen Satzung“, begnügte man sich vorläufig mit dem Errungenen und strebte vor allem, wie es schon die Deuteronomisten getan hatten und wie es jedes gesetzliche

Syſtem zu tun liebt, nach geſchichtlicher Fundamentierung des Gewordenen; der Klaſſiker auf dieſem Gebiet iſt der Vf. des Buches von den vier Bündniſſen im pentateuchiſchen Prieſterkodex, das ſpäter der Chroniker auf ſeine Art fortſetzt. Ein großer Teil des in den geſchichtlichen Büchern vorliegenden archäologiſchen Stoffes iſt wohl in dieſer Zeit entſtanden, daneben die älteren Bücher in romanhaft-erbaulicher Weiſe neu bearbeitet, endlich manches Prophetenleben anonym oder pſeudonym geſchrieben, wovon außer den noch vorhandenen Reſten die Zitierungen des Chronikers zeugen.

Ob nun auch die Jeſaiageſchichten in c. **36 — 39** (II. Reg. $18_{13.17}$ — c. 20_{19}) aus der Zeit nach Esra ſtammen oder wenigſtens zum Teil älter ſind, das wiſſen wir nicht. Die Schriften, aus denen c. 36 — 39 entlehnt iſt, haben wahrſcheinlich beträchtlichen Umfang gehabt und manche gute Überlieferung enthalten, ſodaß ihr Verluſt lebhaft zu bedauern iſt (vgl. S. 231 f.). Was wir jetzt beſitzen, iſt vom Redaktor der Königsbücher zuſammengeſtellt, der ſich dabei Zuſätze (ſ. zu c. 36_1. 38_6) und Änderungen, ſowie Umſtellung von c. 36 f. und 38 f. (ſ. S. 249) in unbefangenſter Weiſe geſtattet hat. Die zu ſeiner Kompoſition benutzten Stücke ſind: 1. c. 36_{1b}—$37_{9a.37.38}$ (mit kleineren Einſätzen); 2. c. 37_{22-32}; 3. c. $37_{9b-21.33.35}$ f. c. $38_{1-5.7.8}$. c. 39. Erſt in ſehr ſpäter Zeit iſt c. 38_9 ff. hinzugekommen, als nämlich dieſe Kap. ſchon dem B. Jeſaia einverleibt waren. Urſprünglich ſind dieſe Erzählungen ganz ohne Rückſicht auf ein (damals noch gar nicht vorhandenes) Jeſaiabuch geſchrieben worden und haben unzweifelhaft viel mehr enthalten als die paar um der Königsgeſchichte willen ihnen entnommenen Kapitel. Ob und wie ſie mit den II. Chr. 26_{22} („die erſten und letzten Dinge Uſias“, beſchrieben von Jeſaia) und c. 32_{32} genannten Schriften zuſammenhangen, ob ihnen etwa einmal Jeſ. 7_{1-17} und c. 20 angehört hat, darüber läßt ſich nichts Sicheres ſagen.

35. Auch die im 4. Jahrh. entſtandenen, jetzt dem B. Jeſaia zugeteilten Schriftſtücke ſtehen außer aller Beziehung zu Jeſaia und ſeinen Schriften. Um die Mitte des Jahrh.s iſt verfaßt Jeſ. **23, 1 — 14**, das gar keine Prophetie iſt, ſondern ein Klagegedicht über die Zerſtörung Zidons durch Artaxerxes III Ochus; um dieſelbe Zeit bedroht in c. **19, 1 — 15** ein ägyptiſcher Jude Ägypten mit der Eroberung durch denſelben Perſerkönig. In der Zeit nach der Schlacht bei Iſſus iſt, ungefähr gleichzeitig mit dem Buch Habakuk, das kleine wider Philiſtäa gerichtete Gedicht c. **14, 29 — 32** geſchrieben. Jenes Klagegedicht über Zidon iſt übrigens im folgenden Jahrhundert durch den Nachtrag **23, 15 — 18** in eine Weisſagung über Tyrus umgewandelt worden und wohl nur infolge dieſer Umwandlung unter das prophetiſche Schrifttum geraten.

36. Die Herſtellung des hebräiſchen und griechiſchen Pentateuchs, die wahrſcheinlich indirekt durch die Entſtehung der alexandriniſchen Bibliothek veranlaßt worden iſt, hat wohl die Anregung gegeben, daß auch die jüdiſchen Schriftgelehrten an die Aufſtellung ihrer klaſſiſchen Bibliothek zu denken anfingen. Auf unſerem Gebiet ſcheint die erſte Frucht des jetzt beginnenden Sammlerfleißes das § 23 beſprochene, noch wenig umfangreiche Jeſaiabuch geweſen zu ſein, das, etwa aus c. 6 — 9_6. 20. 36 — 39 und ähnlichen Stücken zuſammengeſetzt, gewiſſermaßen den Übergang von den biographiſchen Arbeiten über die Propheten zu den Sammlungen des reinen Prophetenworts bildet und nach der Zeit des Chronikers entſtanden ſein muß. Vielleicht iſt ebenfalls um dieſe Zeit die Sammlung c. 40 — 66 hergeſtellt worden und ſodann, etwa um das Ende des 3. Jahrh.s, mit jenem Jeſaiabuch zu einem Volumen vereinigt. Die Stelle JSir. 48_{23} f. iſt das erſte, freilich nicht ganz ſichere Zeugnis davon, daß das Jeſaiabuch in ſeiner gegenwärtigen Anlage, wenn auch noch keineswegs nach ſeinem ganzen jetzigen Inhalt, entſtanden war.

d) Die Vermehrungen und der Abſchluß des Jeſaiabuches unter den Hasmonäern.

37. Die ruhige Weiterentwicklung wurde zwar durch die Wirren unter Antiochus Epiphanes geſtört, aber daß die Sache im Fluß war, möchte doch aus der ſchon erwähnten Notiz in II. Makk. 2_{14} über Judas' Verdienſte um die heilige Bibliothek geſchloſſen werden dürfen, mag ſie auch im Einzelnen ſehr ungenau ſein. Aber die glückliche Verteidigung der Religion durch Judas und faſt noch mehr das erfolgreiche Ringen der hasmonäiſchen Hohenprieſter und Könige um die politiſche Freiheit, um die Ausbreitung der Herrſchaft, ja um die davidiſch-meſſianiſche Herrlichkeit kam nicht bloß der vorhandenen Literatur zuſtatten, ſondern rief zugleich ein eifriges Schriftſtellern auf prophetiſch-apokalyptiſchem wie auf poetiſchem und hiſtoriſchem Gebiet ins Leben. Für das erſtere Gebiet bezeugen es außer dem B. Daniel und den ſpäteren pſeudepigraphiſchen Schriften die Bücher Jeſaia, Jeremia und Dodekapropheton. Die literariſche Unbildung der Sopherim, die großartige Unkenntnis der alten Zeit, die ſchon der Chroniker und noch mehr die ſpäteren Geſchichtsſchreiber zeigen, machten es möglich, daß manches Schriftſtück bald nach ſeiner Entſtehung zu dem jeſaianiſchen Schrifttum hinzugetan werden konnte, wenn es auch alle Merkmale ſeiner wahren Zeit an der Stirn trug und die Sammler darum wußten. Dieſen war der menſchliche Autor ziemlich gleichgültig, da doch Gott ſelber der wahre Autor war; höchſtens konnte ein alter Name dem Schriftſtück ein höheres Gewicht verleihen als ein junger, der daher gern und bald ſchon vergeſſen wurde. Ebenſo hatte es für die Sammler kein Bedenken, mit eigener Hand den zuſammengeſtellten Schriften das hinzuzuſetzen, was ihnen nach ihrer Meinung fehlte, beſonders eschatologiſche Verheißungen, die für die Leſer der hasmonäiſchen Zeit das unmittelbare Intereſſe und, wie die Geſchichte bis in das 2. Jahrh. nach Chr. zeigt, eine gewaltig ſtimulierende Kraft beſaßen. Es hat einige wenige Schriftſteller gegeben, die den wahren Sachverhalt verraten, aber ein böſes Gewiſſen zeigt keiner. Es dauert merkwürdig lange, bis die Menſchen auf die Idee kommen, daß man einem Autor nichts nehmen, aber auch nichts geben darf; das jüdiſche Volk iſt nicht darauf gekommen.

38. An ſelbſtändigen Schriften und Schriftſtücken, die mit mehr oder weniger Sicherheit aus dem 2. Jahrh. abgeleitet werden dürfen und ſich nicht für jeſaianiſch ausgeben, finden ſich folgende vier: 1. c. **33**, ein prophetiſches Gedicht, wahrſcheinlich aus dem Jahre 162 v. Chr.; 2. c. **24—27** (exkl. die ſpäteren Einſätze), eine Apokalypſe, wahrſcheinlich aus dem Jahre 128 v. Chr.; 3. das Klagegedicht über Moab c. **15. 16**, das erſt durch die jüngeren Zuſätze zur Prophetie geſtempelt worden iſt und zwar erſt gegen Ende des 2. Jahrh.s, während die Abfaſſungszeit des Gedichtes ſelber nicht genauer beſtimmt werden kann; 4. das apokalyptiſche Gedicht über Edoms Vernichtung und Zions herrliche Zukunft c. **34. 35**, das wegen ſeines theologiſchen Charakters ſehr jung ſein muß, aber noch vor die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus fällt.

39. Die in § 8—11. 14—17. 21 aufgezählten kleineren Sammlungen ſind ja zum Teil in ihrem Grundſtock ſehr alt, einige (c. 6—8; 28—30; 2. 3) gehen wahrſcheinlich ſogar auf Jeſaia und ſeine Zeit zurück (§ 28 f.). Aber ihre jetzige Form und Vollſtändigkeit, zumal die Zuſätze, Ergänzungen, Epiloge verdanken ſie doch erſt den Schriftgelehrten des 2. Jahrh.s und zwar größtenteils der letzten Dezennien dieſes Jahrh.s. Manche von ihnen (ſo c. 2—4; c. 9_7—11_{16}; c. 28—33; c. 24—27) ſind allem Anſchein nach als ſelbſtändige Büchlein veröffentlicht, um die eschatologiſche Hoffnung und damit den Mut zur Ausdauer in dem ſchwer kämpfenden Volk zu entflammen, nicht zunächſt zu dem Zweck, dem Jeſaiabuch (§ 36) einverleibt zu werden. Charakteriſtiſch iſt für alle dieſe Herausgeber und Ergänzer, daß ſie überall, manchmal in ſehr unpaſſender Weiſe, von „jenem Tage“ reden, alſo alles unter den eschato-

logischen Gesichtspunkt stellen, dagegen für den geschichtlichen Sinn der von ihnen herausgegebenen Reden und Dichtungen nicht das geringste Interesse und Verständnis haben. Diese kleinen Büchlein in Jesaia und Dodekapropheton (hier besonders Sacharja-Maleachi, Micha, Joel zu vergleichen) erinnern an die kleinen Liederbücher im Psalter; schon aus äußeren Gründen mögen die kleinen Bücher beliebt gewesen sein: sie waren billiger zu beschaffen und leichter zu handhaben.

40. Diejenigen Schriftgelehrten endlich, die c. 1—12 und c. 13—23 und c. 24—35 zusammenstellten und mit c. 36—39. 40—66 in die gegenwärtige Ordnung brachten, die Schlußredaktoren des B. Jesaia (des Dodekapropheton, des Psalters usw.), haben wahrscheinlich im letzten Jahrh. v. Chr. gearbeitet. Die in c. 24—27 eingesetzten Psalmen gehen bis in das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrh.s herab und die Epiloge c. 16_{13} f. 21_{16} f. können sogar noch jünger sein. Das B. Jesaia mag im Jahr 70 des letzten vorchristlichen Jahrh.s fertig geworden sein; seinen jetzigen Text erhielt es im ersten christl. Jahrh., seine jetzige Stelle im hebr. Kanon erst viel später (s. § 1). Was jetzt vor uns liegt, ist das Ergebnis einer langen, nichts weniger als planmäßig angelegten, vielleicht öfter im Zickzack verlaufenden Entwicklung. Es ist trotzdem eine der größten und wichtigsten Hervorbringungen der Weltgeschichte und für den religiösen Menschen mehr.

I. Das ältere Buch Jesaia, Kap. 1–39.

a) Kap. 1–12.

1 [1]Gesicht Jesaias, Sohnes des Amoz, das er sah über Juda und Jerusalem, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda.

Über das ältere und eigentliche Jesaiabuch c. 1–39 s. die Einleitung § 2–6. Es zerfällt in mehrere kleinere Bücher; über das erste kleinere Buch c. 1–12 s. Einl. § 7–12.

1 1 ist die Überschrift des Buches c. 1–12, nicht des ganzen Jesaiabuches, denn die Inhaltsangabe „über Juda und Jerusalem" paßt schon nicht mehr zu c. 13ff. Der Vers rührt mit dem Epilog in c. 12 von dem Sammler von c. 1–12 her, nicht von Jesaia. Für Jes. wäre die Bemerkung über seine Lebzeit v. 1b höchst sonderbar. Er schreibt ferner als Jerusalemer immer „Jerusalem und Juda", nicht umgekehrt, wie die Späteren. Das Wort חזון ist v. 1a gebraucht wie z. B. Apk 1 1 das Wort ἀποκάλυψις, es bezieht sich auf die gesamte Weissagung in c. 1–12 und bedeutet die göttliche Offenbarung über die ganze Zukunft bis in die eschatologische Zeit hinein, eine Offenbarung im Sinne des nachexilischen eschatologischen Systems, von dem die Propheten des achten Jahrhunderts noch nichts wissen; eben darum steht das Wort im Sing. Eigentliche „Gesichte" kommen in c. 1–12 außer in c. 6 gar nicht vor. – Über Namen und Vatersnamen des Propheten s. Einl. § 26. Den Namen Usia, der sonst Asarja lautet, nahm der Sammler aus c. 6 1; der Name von Asarjas Sohn Jotham ergab sich damit von selbst; den Namen Ahas fand er in c. 7; den Namen Hiskia durfte er auf Grund von c. 36–39 hinzusetzen, obgleich er diese Kapitel wohl noch in keinem Jesaiabuch, sondern nur erst in den Büchern der Könige vorfand (s. Einl. § 2. 23). Ein selbständiges Wissen aus alter Tradition hat der spätlebende Sammler schwerlich besessen. – Das Buch c. 1–12 ist zusammengesetzt aus fünf kleineren Sammlungen.

Die erste Sammlung, c. 1 2-31, enthält die Rede v. 2–17, die zwei Sprüche v. 18–20, das Gedicht v. 21–26 mit dem jüngeren Zusatz v. 27. 28 und das Bruchstück v. 29–31. Wer diese Stücke als einheitliche Komposition behandeln will, muß die vom Propheten doch wohl nicht grundlos gewählten Stil- und Versformen ignorieren, ebenso die Verschiedenheit des Inhalts und der Abfassungszeit. Die letzteren Momente verbieten sogar, c. 1 als von Jes. selber veranstaltete Sammlung anzusehen.

Das erste Stück, c. 1 2-17, ist im einfachsten Versmaß abgefaßt, in Vierzeilern (oben in je zwei Zeilen wiedergegeben) mit merkwürdig unregelmäßigen Stichen. Es ist eine Rede, die zuerst Jahwes Klage über Israels Untreue bringt (v. 2f.), dann eine heftige Anrede des Propheten an das sündige Volk mit einer Schilderung der schon erlittenen Strafen (v. 4–9), endlich eine „Thora" über den verkehrten und den rechten Gottesdienst (v. 10–17). De Lagarde wollte v. 2f. abtrennen (Semitica I 1), Stade (Gesch. Israels S. 586 Anm. 2) v. 5–9 herausnehmen, Cornill (ZATW 1884 S. 86) drei Reden, v. 2f., v. 4–9, v. 10–17 unterscheiden. In der Tat macht unser Stück den Eindruck, daß es die Quintessenz mehrerer mündlicher Reden reproduziert, aber es ist trotzdem eine Einheit, mindestens ein enggeschlossener Zyklus von drei Gedichten; der vermeintliche Gegensatz zwischen v. 2f. und v. 4–9 beruht auf einer Mißdeutung des Bildes in v. 3, die Nennung von Sodom und Gomorra

[2]Hört, Himmel, und horch auf, Erde, denn Jahwe redet:
„Söhne macht' ich groß und hehr, und die — die wurden mir untreu!

---

in v. 10 wäre unverständlich ohne den vorhergehenden v. 9. Gehalten sind diese Reden zu einer Zeit, wo die judäische Landschaft von Barbaren verwüstet wurde und wo die Hauptstädter Jahwe mit Opfern überhäuften, um ihn gnädig zu stimmen. Das ist wahrscheinlich die Zeit der Invasion Sanheribs (701 v. Chr.), denn der Einfall der Syrer und Nordisraeliten in Juda (s. c. 7_{1}ff.) hat die Landschaft schwerlich so mitgenommen, wie v. 5ff. schildert, wenn auch der Chroniker (II Chr 28) behauptet, daß an einem Tage 120000 Judäer, mehr als überhaupt existierten, erschlagen worden seien. Die Klage über schlechte Rechtspflege spricht nicht gegen die Zeit Hiskias, vgl. Mch 3_{9}ff.; dieser gutgesinnte aber schwache König war nicht der Mann, die übrigens nicht bloß auf der Bosheit der Menschen, sondern auf der mangelhaften Rechtsorganisation der semitischen Staaten (s. zu v. 17. 23) beruhenden Schäden gründlich zu heilen. — 2a Die Aufforderung zum Hören ist auch der Volkspoesie geläufig (s. zu c. 28_{23} 32_{9} vgl. 5_{1}). Hier werden Himmel und Erde dazu aufgefordert, weil Jahwe redet und, dürfen wir wohl hinzusetzen, in empörtem Schmerz redet.. Wegen des Redners wird nicht bloß und nicht zuerst die Erde genannt, sondern die Himmel vorangestellt; ob dabei an die physischen Welten allein oder auch an ihre Bewohner, das „Heer des Himmels" (I Reg 22_{19}ff.) und die Erdenvölker, gedacht wird, darüber kann man streiten, aber das erstere genügt, denn wie die physische Welt für Dichterohren ihre eigene glossolalische Sprache hat Ps 19_{2}ff., so hört sie auch vgl. Mch 6_{1}f. und nimmt an den Vorgängen und Zuständen in der Menschenwelt sittlichen Anteil vgl. 3. B. Job 16_{18}. Weniger angebracht will es uns bedünken, wenn nachahmende Dichter (Dtn 32_{1} Ps 50) für ihre Lehren und Predigten dieselbe großartige Zuhörerschaft beanspruchen, wie hier Jesaia für Jahwes Schmerzensausbruch. Der Satz: Jahwe redet! ist bei Jes. nicht Phrase: der ekstatische Ursprung seiner Rede, die beim Niederschreiben etwas mehr Gleichmaß empfangen haben wird, als sie beim ersten Hervorsprudeln besaß, war ihm hinreichende Gewähr dafür, daß Gott in ihm und durch ihn spreche. Genauer übrigens: „hat geredet", nämlich in dem Augenblick, als die Ekstase den Propheten packte (s. c. 8_{11}). 2b 3 bringen die Gottesrede, die bei Jes. im Unterschiede von vielen Späteren immer sehr kurz ist; der alte Volksredner unterscheidet viel objektiver zwischen dem, was er im Moment der Ekstase von Gott bekommt, und dem, was er für das Volk erläuternd, begründend, folgernd von sich aus hinzufügt. Jahwe hat eine böse, empörende Wahrnehmung machen müssen: Söhne, die er großgezogen, sind treulos gegen ihn geworden. Die Vaterschaft der Gottheit ist in fast allen alten Religionen etwas ganz Gewöhnliches, daher keine auszeichnende Eigentümlichkeit der biblischen oder gar bloß der christlichen Religion; auch Kemosch, der Gott der Moabiter, hat Söhne und Töchter (Num 21_{29}), die Numina der israelitischen Geschlechterreligion werden Vater und Mutter genannt (Jer 2_{27}). Auf semitischem Boden bedeutet jedoch der Vatername keine physische Verwandtschaft, sondern zunächst nur die Führerstellung nach den Begriffen der patriarchalischen Kulturstufe, etwa noch mit einer Andeutung der „Liebe und Treue", die den übersinnlichen Patron mit seiner menschlichen Familie verbindet. Das AT. betont den geschichtlichen Ursprung solcher Verbindungen und behandelt oft die mosaische Zeit als die Zeit, wo Jahwe Israel „fand", wo Israel noch ein kleines oder gar eben erst geborenes Kind oder das Jahwe eben angetraute Jugendweib war (Hos 9_{10} 11_{1} Hes 16_{4}ff. Jer 2_{2}); an etwas derartiges, an Israels Adoption zum Volk Jahwes zur Zeit des Mose (Ex 33_{13}ff.) und sein Erstarken im Lande Palästina denkt allem Anschein nach auch Jesaia hier. Er sagt „Söhne", nicht: meine Söhne; nicht als blutsverwandte, sondern als nach freier Wahl angenommene Kinder hat Jahwe die Israeliten groß gemacht und herrlich; רוממתי ist bei der Bedeutung, die רום bei Jes. hat, nicht bloß Synonymum zu גדלתי, wie in der Nachahmung c. 23_{4}, vielmehr starke Steigerung. Weltliche Herrlichkeit ist damit nicht gemeint, vgl. 2_{12}ff., wohl aber Volksmenge, Freiheit (c. 9_{2}ff.), Gottessiege (28_{21}) und jene heilsamen Institutionen, die einst die Aufmerksamkeit der Fremden

³Das Rind kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn,
Israel kennt's nicht, mein Volk will's nicht einsehn."

⁴Ha, heilloser Haufe, Volk schwer von Schuld,
Saat von Übeltätern, verderbte Söhne!
Die ihr Jahwe verlassen, verschmäht den Heiligen Israels,*)
⁵Worauf wollt ihr noch geschlagen werden, fortsetzend die Abkehr?

*) Sie sind abtrünnig geworden (Glosse).

---

auf sich ziehen (2₂ff.) und die vor allem durch das Königtum repräsentiert werden (9₆ 11₁ff. 32₁ff.). Und die so ausgezeichneten wurden treulos! Die Untreue ist hier nicht Götzendienst, wie v. 10 ff. zeigt, sondern sittliche Verschuldung v. 15f., besonders wohl auch, wegen der Ähnlichkeit der Stelle c. 30₉ff. mit der unsrigen, politische Eigenmächtigkeit, die gegen Jahwes Willen den Krieg gegen Sanherib und damit die v. 5ff. geschilderten Leiden heraufbeschwor. Die Haustiere, die nach antiker Auffassung mit zur Familie gehören (vgl. II Sam 12₃), kennen ihren Herrn, die Söhne nicht! Jahwes Volk (עָם hat fast den Sinn Familie, Verwandtschaft vgl. II Reg 4₁₃) benimmt sich (diese Nuance liegt im hithpalel), als wüßte es nicht, wem es gehört. Der eifrige Opferdienst fällt für Jes. gar nicht ins Gewicht; es mag übrigens sein, daß diese Worte nicht, wie v. 10ff., ursprünglich am Tempel gesprochen sind. De Lag. (Sem I, S. 2. 3) meint, daß Juda zu der Zeit, wo v. 2f. geschrieben wurde, groß und stark gewesen sei. Aber v. 2 bezieht sich auf die ganze Geschichte Israels, auf die Zeit des Mose und des David, und v. 3 wird von De Lag. falsch gedeutet: „Tiere kennen den, der ihnen Futter vorschüttet, das heißt doch: Israel steht gut im Hafer." Daß die Haustiere den Herrn und die Krippe kennen, merkt man weniger beim Füttern, wo es auch gleichgültig wäre, als dann, wenn sie sich zur Krippe zurückfinden und wenn sie den Herrn nach einer Trennung wiedererkennen. Israel kehrt nicht zur Krippe zurück vgl. das ähnliche Bild Jer. 8₇. בְּעָלָיו ist ein sog. Herrschaftsplural Ges. § 124i. Zu אֵבִים mit ē statt Chat. Seg. s. Olsh. S. 335. – Mit der dritten Strophe 4a nimmt wieder der Prophet das Wort, zunächst mit einem Weheruf die göttliche Klage fortsetzend; er spricht leidenschaftlicher als Jahwe, dessen Rede bei Jes. stets eine gewisse majestätische Ruhe bewahrt. הוי גוי חטא bildet eine Paronomasie; das Paseq hinter הוי scheint kakophonisches Zusammensprechen der beiden ersten Wörter verhüten zu sollen. „Schwer von Schuld" ein Ausdruck wie „schwer von Zunge"; eigentlich ist ja die Schuld, die Zunge schwer, nicht das Volk oder der Mann, aber die Volkssprache findet die Umstellung bequemer. זרע soll nicht die Nachkommenschaft bedeuten, entweder um schon die Vorfahren als Übeltäter zu bezeichnen (s. dagegen v. 21) oder um nach bekannter orientalischer Sitte die Getadelten im Vater doppelt stark zu treffen; es heißt absolut Saat, Brut, Sippschaft, denn sonst würde im korrespondierenden Stichos בְּנֵי statt בָּנִים stehen. Zu משחיתים ist etwa דַּרְכָּם zu ergänzen. In v. 4b hat der hebräische Text drei statt zwei Stichen, aber der dritte ist ein junger Zusatz, den die LXX noch nicht hat und dessen Verbum נָזֹרוּ, vielleicht aus נָסֹגוּ verballhornt ist (Randnotizen sind oft unleserlich geraten), denn der sonst nicht vorkommende Ausdruck „sich nach rückwärts entfremden" ist reichlich sonderbar. Die beiden ersten Stichen haben im hebräischen Text die dritte, im griechischen aber die zweite Person, und dies ist unzweifelhaft besser; lies also עֹזְבֵי und נֹאֲצֵי, mit Streichung der unpoetischen, wohl erst vom Abschreiber zugesetzten nota acc. Die Partizipien, noch von dem הוי beherrscht, drücken denselben Gedanken aus wie v. 2f.: die Israeliten haben Jahwe verlassen und verworfen, statt seinen Mund zu befragen (c. 30₁f.), nach Jahwes Willen ihre Politik zu führen, die Ausführung seines Weltplans in Vertrauen und Selbstbescheidung zu erwarten. Jes. kann sich in dieser Zeit des Unheils auf frühere Ausführungen zurückbeziehen, die durch das gegenwärtige Unglück als richtig bewährt sind, darum begnügt er sich mit diesen allgemeinen Andeutungen. Der „Heilige Israels", welcher Ausdruck außerhalb

Das ganze Haupt ist krank und das ganze Herz siech,
 [6]Von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts daran heil.
Beule und Strieme und frischer Schlag!
 Sind nicht ausgedrückt noch verbunden, noch ist's gelindert mit Öl!

---

des B. Jes. nur noch bei jungen Schriftstellern (Jer 50 29 51 5 Ps 71 22 78 41 89 19) vorkommt, ist das von Israel kultisch verehrte Numen. Der Begriff der Heiligkeit, der durchaus nicht alleiniges oder ursprüngliches Eigentum der biblischen Religion ist, hat zunächst nur kultischen Sinn und kann nur auf indirektem Wege, wie jeder beliebige andere Begriff auch, ethischen Nebensinn gewinnen; heilig ist, was zum Kult gehört, Sachen, Handlungen, Personen. Die Analyse des Begriffs, die hier nicht vorgenommen werden kann, würde von der Frage auszugehen haben, ob zuerst die Sachen oder die Personen heilig genannt worden sind. Daß es die Sachen sind, ist mir nicht zweifelhaft, mag das Etymon von קדש sein, welches es will. Die Übertragung der Eigenschaft von der Gott gehörenden Sache auf Gott selber ist nicht so schwierig zu denken wie das Umgekehrte. Es gibt keine gerechten, treuen, gnädigen Altäre, Dienstkleider, Salben, weil persönliche Eigenschaften nicht auf Dinge übertragen werden können, wohl aber kann man Sachen und Personen (für immer oder auf Zeit) heilig machen, indem man sie in den Dienst des Kultus stellt, kultfähig macht. Auch Gott kann „sich heiligen", und der Mensch kann Gottes Namen heiligen (c. 29 23). Jahwe ist dem Volk Israel heilig, weil es seine Person und alles, was mit ihm zusammenhängt, außerhalb des profanen Lebens stellt und mit den Weihen des Kults ehrt. Natürlich denkt ein Jes. bei jenem vielleicht von ihm selbst geprägten Ausdruck nicht mehr an den äußeren Kult; er legt in ihn seine tiefe Ehrfurcht, die religiösen Schauer, die ihn in der Nähe Gottes erfüllen – übrigens aber nicht „seine Grundanschauung von Gott", wie jemand phrasenhaft sagt. Wie er sich Gottes Heiligkeit denkt, mag die Stelle c. 6 3 lehren und zugleich beweisen, daß man kein Recht hat, unsere Stelle für unecht zu erklären. **5** Der Weheruf v. 4 geht in zornige Klage über. על־מה heißt nicht „warum", wie LXX Pesch. Trg. und manche Ausleger übersetzen, als sagte der Prophet: warum laßt ihr euch immer schlagen, ich wollte euch doch klüger haben! Das ist nicht der Ton des Jes. Er denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, sodaß Gott keine Stelle mehr findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerfleischen. Zorn und Jammer spricht aus diesen Worten. Das Bild vom Körper schwebt dem Vf. so entschieden vor, daß er sich v. 6 auf den Körper mit dem Suffix von בן zurückbezieht, obwohl er ihn nicht ausdrücklich genannt hat. כל־ראש heißt trotz des fehlenden Artikels, den die Dichter gern weglassen, nicht „jedes Haupt", wobei man die Beulen wörtlich verstehen müßte. Daß dem Volke so übel zu Mute ist (לב דוי), diese Klage reflektiert vor allem auch die Stimmung des Redners selber. Jahwes Schläge sind zugleich die Reaktion seines Zorns auf den Abfall des Volkes und der Versuch, diesen aufzuhalten; sehr ähnlich ist Am 4 6-11. Jener Grundgedanke Jesaias von dem gnadenlosen Beschluß der völligen Verblendung und Vernichtung Israels, der seine Reden sonst so gewaltig macht und der seine eigentliche Lebensleistung ist (c. 6 9ff.), tritt hier einen Augenblick in den Hintergund vor den mehr menschlichen Gefühlen, die ihm der gegenwärtige Zustand des Volkes einflößt. Aber das Sätzchen תוסיפו סרה, ein Relativsatz mit weggelassenem אשר, das die Dichter nicht lieben, scheint anzudeuten, daß er sich auf Umkehr keine Hoffnung macht. **6** Und bei allen Wunden, die der erzürnte Herr dem widerspenstigen Sohn oder Diener geschlagen hat, keine barmherzige Hülfe! Das bezieht sich natürlich nicht auf „die heilende Tätigkeit der prophetischen Predigt", von der Jes. nichts weiß, oder auf Maßnahmen der Regierung; der Wundarzt würde Jahwe sein, wenn er nicht vielmehr mit neuen Schlägen drohte. Er würde alsdann, ähnlich dem barmherzigen Samariter Lk 10 34, die Wunden ausdrücken (זרו wahrscheinlich Pass. von qal vgl. Olsh. S. 536, von זרר, einer abgemilderten und dadurch zu technischer Bedeutung geeignet gewordenen Nebenform von צרר), um sie zu reinigen, sie dann verbinden und alles Schmerzhafte (רככה ist Neutrum) durch Öl lindern vgl. Jer 8 22. Die Änderung von מתם in תָּמִים (Cheyne) oder מְתוֹם (Haupt) ist wohl nicht

[7]Euer Land eine Wüſtenei*),   eure Städte feuerverbrannt!
Euer Acker vor euren Augen   – Fremde verzehren ihn.
[8]Und übrig blieb die Tochter Zion   wie eine Hütte im Weinberg,
Wie eine Hängematte im Gurkenfelde,   wie eine Burg der Wacht.
[9]Wenn nicht Jahwe der Heere   gelaſſen uns einen Reſt,
Wie Sodom wären wir,   Gomorra glichen wir.

*) Gloſſe v. 7c: eine Wüſtenei wie die Umkehrung Sodoms.

---

nötig, die Streichung der zweiten Hälfte von v. 6a und der erſten von v. 6b durch nichts gerechtfertigt. Das Bild, gerade weit genug ausgeführt, doch nicht zu weit, geht nun 7 in direkte Schilderung über. Geſchildert wird, was die eingeſchloſſenen Hauptſtädter ſehen können, dagegen geſchwiegen von der Wegführung der 200000 (!!) Judäer, deren Sanherib ſich rühmt (Schraders Keilinſchriftl. Bibliothek II, S. 95). Die verkürzende Wendung „den Acker eſſen" iſt häufig ſ. 3. B. c. 36 16. Die letzten drei Wörter von v. 7 bilden weder einen ſelbſtändigen Satz, noch laſſen ſie ſich an den vorhergehenden anſchließen; ſie ſind Randbemerkung eines Leſers zu dem erſten שְׁמָמָה: „und zwar eine Wüſtenei wie . . .". זרים gibt weder als gen. subj. („wie wenn Fremde umkehrten" – ſie tun es ja wirklich) noch als gen. obj. („wie man Fremde umkehrt" – wie tut man das denn?) einen Sinn; die Änderung in זֶרֶם iſt verfehlt, denn ein Wetterguß kehrt das Land nicht um, paßt auch zum Brand der Städte nicht; ſchon wegen כְּמַהְפֵּכַת iſt mit Ewald u. a. סְדֹם zu leſen vgl. v. 9; die Redensart „wie die Umkehrung Sodoms" (הָפַךְ in dieſem Sinne wird nur von Gott ausgeſagt) iſt im AT. beliebt (vgl. Am 4 11 Jeſ 13 19 Dtn 29 22 Jer 49 18, lauter junge Stellen oder Zuſätze) und hier durch v. 9b angeregt. 8 Jeruſalem, wo Sanherib den Hiskia „wie einen Käfigvogel einſperrte", blieb unerobert (c. 36 f.). Zu dem appoſitionellen Gebrauch des stat. constr. in בַּת־צִיּוֹן, womit poetiſch Zion als junges Weib bezeichnet wird, vgl. die Verbindung נְהַר פְּרָת, der Fluß Euphrat. Zion iſt eigentlich das vornehme Stadtviertel, wo der König, die Prinzen uſw. wohnen, dann in poetiſcher Verallgemeinerung Jeruſalem. Was Jeſ. in c. 30 17 gedroht hatte, hat ſich erfüllt; einſam iſt die Hauptſtadt übrig geblieben, wie der Hüter draußen in der Weinbergshütte (c. 5 2) oder in der Hängematte (vgl. 24 20) eines Gemüſegartens. Bei dem dritten Bilde hat beſonders die Annahme des caph veritatis eine Menge unglücklicher Auslegungen ermöglicht, die der Widerlegung nicht bedürfen. עִיר iſt ein von Paliſſaden (wie das engliſche town), Wällen oder Mauern umſchloſſener Ort im Gegenſatz zum offenen Flecken oder Zeltdorf und kann von viel oder wenig (Gen 4 17) Menſchen bewohnt ſein wie unſere „Burg". נְצוּרָה heißt Wacht, Warte; der Plural lautet c. 65 4 נְצוּרִים. Der Zweck der Wartburgen und Wachttürme bedingte in den meiſten Fällen eine einſame Lage an hohen Ausſichtspunkten, wie bei den Signalſtangen 30 17. 9 Den Untergang Jeruſalems erwartet Jeſ. offenbar nicht, entſprechend der Haltung, die c. 37 von ihm berichtet wird. Jahwe „hat uns Entronnene (שָׂרִיד hier Kollektiv) übrig gelaſſen", ſonſt wäre es uns gegangen wie Sodom. כִּמְעַט, wie ein Geringes, gehört nicht in den zweiten Stichos, den es metriſch überfüllt und ſachlich übertreibt, da Jeruſalem keineswegs ein geringfügiger Teil des kleinen Juda war, iſt daher entweder mit Buhl zu v. 9b zu ziehen („faſt" wären wir uſw.) oder beſſer, weil die alten Überſetzer es nicht geleſen haben, als jüngerer Zuſatz zu ſtreichen (ſo Marti). Jahwe der Heerſcharen iſt ein Lieblingswort der meiſten Propheten (außer Heſekiel); ob die Heerſcharen die Iſraeliten oder die kriegeriſchen Geiſter ſind, mit denen er ſeine Schlachten ſchlägt und deren Hauptmann, wahrſcheinlich Jareach, der Mond, bei Jericho verehrt wurde (Joſ 5 13 ff.), darüber wird geſtritten. Jeſ. liebt jedenfalls das kriegeriſche Gebaren ſeines Völkleins nicht; wenn für ihn die Heerſcharen Jahwes Menſchen wären, ſo müßten es die Aſſyrer ſein (ſ. 3. B. c. 28 2 und vgl. c. 13 3 f.), aber er denkt ſicher, wie die Alten überhaupt, an himmliſche Mitkämpfer (I Reg 22 19). Hier mag der Name andeuten ſollen, daß Jahwen die oberſte Entſcheidung

[10]Hört das Wort Jahwes, ihr Häuptlinge Sodoms!
Vernehmt die Weisung unsers Gottes, du Volk Gomorras!
[11]Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahwe,
Satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber;
Und Farrenblut und Lämmer und Böcke mag ich nicht:

---

im Streit der Völker zusteht. Jes. kennt beide Namen Sodom und Gomorra, ebenso der Dichter der Liedfragmente, die sich in Gen 18 20f. und c. 19 24f. vorfinden; dagegen spricht der Jahwist, dem Gen 19 27f. nicht mehr gehört, immer nur von Sodom, nimmt auch eine andere Art des Untergangs an als wenigstens jener Dichter, der Jahwe die Städte vom Himmel her „umkehren" läßt, nachdem er c. 18 20f. (wie Gen 11 1-9) vom Himmel herabgefahren war, um ihr Treiben kennen zu lernen. Es gab also verschiedene Sagen über die Katastrophe, ganz abgesehen davon, daß spätere (Dtn 29 22) und späteste (Gen 14) Schriftsteller auch noch Hoseas Adma und Zeboim (Hos 11 8) in die Sodomssage hineingezogen haben. Jes. hat sein Wissen wahrscheinlich aus der mündlichen Sage, nicht aus der Schrift des Jahwisten, die er überhaupt nicht zu kennen scheint. – Die jetzt folgende Rede v. 10ff. schließt sich an die vorhergehende Klage aufs engste an, denn die Anrede **10** an die Häuptlinge Sodoms usw. wäre ohne v. 9 nicht verständlich; wenn man auch erriete, daß die Jerusalemer gemeint sind, so wüßte man doch nicht, warum sie so genannt werden. Natürlich kann darum doch v. 10ff. bei einer anderen Gelegenheit geredet und erst nachträglich mit v. 2–9 verknüpft sein. Angeredet werden vor der Bürgerschaft die herrschenden Klassen, die Jes. wie die zeitgenössischen Propheten überhaupt immer in erster Linie für die Zustände im Volk verantwortlich macht – übrigens nicht bloß im bösen, sondern auch im guten Sinne, entsprechend dem aristokratischen Zuschnitt des Staates und seiner eigenen Gesinnung. קָצִין, Entscheider, ˇKadhi, bedeutet Jud 11 6 und Jes 3 6. 7 ungefähr so viel wie Diktator, ist jedenfalls kein gewöhnlicher Amtsname. Mit Sodom und Gomorra wird Jerusalem wohl zunächst wegen des fast gleichen Geschicks verglichen, ob auch wegen der Ähnlichkeit der sittlichen Zustände, das ließe sich nur dann beurteilen, wenn man wüßte, wie Jes. sich diejenigen von Sodom dachte; denn wenn ihm Gen 19 vorgeschwebt hätte, so wäre eine *sittliche* Gleichstellung stark übertrieben. Die Ausdrücke „Wort" und „Thora" Jahwes sind im allgemeinen Gegensätze, sei es feindliche wie Jer 8 8f. oder komplementäre, sodaß die Thora dem Priester, das Wort dem Propheten zufällt wie Jer 18 18; hier ist das Wort Jahwes nur der allgemeine und Thora derjenige Ausdruck, auf den es speziell ankommt. Das hiph. הוֹרָה, von dem תּוֹרָה gebildet ist, scheint ursprünglich das Werfen des heiligen Loses, dann allgemein jedes Bescheidgeben, Bedeuten (Prv 6 13), Anweisen von Seiten des Priesters an den Laien auszudrücken. Die Thora gibt das Numen jedes Kultorts durch ihm eigentümliche Zeichen, die der כֹּהֵן, der Priester, der ursprünglich ein Seher war, zu sehen und zu deuten weiß und dem Laien in Worte umsetzt; sie enthält irgend eine Weisung oder Auskunft von meist konkretem Charakter, wenn auch im Lauf der Zeit aus einer größeren Zahl von Einzelbescheiden allgemeine Grundsätze für die Praxis abgeleitet werden können, sodaß dann endlich ein kollektives Abstraktum Thora mit dem Sinn Gesetz, Gesetzeslehre, entsteht. Meist werden die Thoroth sich innerhalb des Gebietes des Kultus gehalten haben, und so spricht ja auch Jes. im folgenden über den verkehrten und den rechten Gottesdienst – freilich nicht wie ein Priester, sondern wie ein Prophet. **11** Was soll ich mit euern vielen Schlachtopfern? Diese Frage muß am Tempel getan sein, und zwar zu einer Zeit, wo man besonders bemüht war, durch reiche Gaben die Gottheit günstig zu stimmen, ihr „Gesicht weich zu machen", wie man sagte (s. z. B. Jer 26 19 zu einem Vorfall aus Jes.s Zeit). Die Frage will trotz des „satt bin ich" nicht die Ps 50 9-13 bekämpfte Meinung abweisen, daß Jahwe die Opfer im eigentlichen Sinne esse, sondern nur die Vorstellung, daß man ihn durch Geschenke umstimmen und zur Abwendung der Landesnot bewegen könne; auch ein klägliches Hosianna! wird dabei nicht gefehlt haben (Jer 2 27b). Genannt werden

[12]Wenn ihr kommt, mein Antlitz zu sehen, wer hat dies von eurer Hand verlangt?
Zerstampfen meine Vorhöfe — [13]tut's nicht mehr! Opfergabe bringen!
Nichtig ist das Rauchopfer, Greuel ist es mir!
Neumond und Sabbath, Versammlung berufen —
Ich kann nicht [ertragen] Frevel und Festlichkeit.
[14]Eure Neumonde und Festzeiten haßt meine Seele.
Sie sind mir zur Last, müde bin ich sie zu tragen.

---

zuerst allgemein die Schlachtopfer, dann speziell die Brandopfer, עלות, die auf den Altar steigen (עלה), und das Fett, das Jahwes Anteil an den Mahlopfern bezeichnet. Auch das Blut gehört der Gottheit und hat an sich mit der Sünde nichts zu tun; der Dichter von Ps 50 13 stellt sogar das Blut dem Fleisch an die Seite wie das Getränk der festen Speise. Die ganze Szene, bei der Jes. diese Rede hielt, muß viel Ähnlichkeit gehabt haben mit der Jer 26 (und c. 7) geschilderten. 12 Schon die LXX behandelt לראות als niph. (mit synkopiertem ה) aus dem theologischen Grunde, daß man Gott nicht sehen kann; daß trotzdem das qal לִראות zu punktieren ist, beweist der Akk. פני. Das panim der Gottheit, das man sieht, wenn man sich ihr im Kult nähert, ist deren Bild oder Behausung; für David ist es II Sam 15 25 die Jahwelade, die vielleicht auch Ex 33 14 gemeint ist; sie steht auch im dunklen Adyton des Tempels, wo Jes. diese Rede hielt. Die alte Ausdrucksweise „Gott sehen" erhöht den Kultakt zu einem Empfangen der höchsten Gunst, die die Religion kennt (I Joh 3 2), die jüngere theologische „sich vor Gott sehen lassen" setzt ihn herab zu einer Pflicht. An der Mißhandlung des Textes von 12b 13 hat die LXX noch keinen Anteil; man muß ihrer Satzteilung folgen. Denn wie hätte ein halbwegs guter Schriftsteller, geschweige der Klassiker Jes., das מידכם mit רמס verbinden können: von der Hand fordern, daß die Füße zertreten? und welchem Zuhörer konnte er den absurden Gedanken zutrauen, daß Jahwe das Zertreten seiner Vorhöfe gefordert habe? und ist andererseits Jes. der Meinung, daß Jahwe den Besuch seines Tempels nicht wünsche? Auch der Rhythmus verlangt die Abtrennung des רמס חצרי von v. 12 und seine Verbindung mit v. 13. Das זאת bezieht sich natürlich auf die Opfer, und die sonderbare Versteilung im hebr. Text ist von dem Bestreben eingegeben, den Satz zu beseitigen, daß Jahwe überhaupt keine Opfergaben verlangt habe, ein Satz, der allerdings in Widerspruch steht mit der Vorschrift des älteren Dekalogs, daß man Jahwes Antlitz nicht mit leeren Händen sehen dürfe (Ex 34 20 23 15). Die Gelehrten der Massora haben nicht begriffen, daß mit den großen Propheten die Jahwereligion von der Stufe der Kultreligion auf die der ethischen Religion überzutreten sich anschickte; der Verf. von Ps 40 7 oder von Ps 51 hat die alten Propheten (vgl. noch Am 5 25 Mch 6 6-8 Jer 7 21 f.) besser verstanden. Dem kategorischen Verbot ist der Inf. (ohne לְ wie z. B. Gen 4 12) mit Emphase vorangestellt: zerstampfen meine Vorhöfe — sollt's nicht mehr! Dazu gehört noch der weitere Inf. הביא מנחת. Das zweite Wort kann Sing. (archaistische Form) oder Plur. sein, ist aber stat. abs.; die LXX, die es richtig als solchen faßt, übersetzt es nach späterem Wortgebrauch mit σεμίδαλις, aber die Mincha bezeichnet in der vorgesetzlichen Zeit jede Opfergabe, auch die blutige vgl. z. B. Gen 4 4 und ist hier völlig eins mit קטרת (von קטר verbrennen). שוא ist in der LXX richtig von מנחת getrennt und im Cod. Rom. mit קטרת verbunden; das folgende Sätzchen hat dieselbe Wortstellung. Der Satz: „ein Greuel ist mir das Opfer" ist sehr stark und offenbar auch vom Affekt beeinflußt, aber nicht stärker als die Ausführung Am 5 21-25; und die Berufung auf den Affekt, der ja auch hier nicht mehr der erste Zorn der mündlichen Improvisation ist, gestattet der Antikritik nicht, solchen Stellen das Gegenteil von dem zu entnehmen, was sie unzweideutig sagen. In 13b 14 kommt der Redner, über den nächsten Anlaß seiner Rede hinausgehend, allgemein auf die Festtage zu sprechen, auf den wahrscheinlich uralten Neumond und den durch Vierteilung des Monats aus ihm hervorgegangenen Sabbath (eigentlich Abschnitt, nämlich des Monats, Woche; der genauere Ausdruck für Sabbath ist

[15]Und wenn ihr ausbreitet eure Hände, verhülle ich meine Augen vor euch,
Auch wenn ihr viel macht Gebet, ich höre gar nicht.

יוֹם הַשּׁ', der Tag des Abschnitts); er mildert hier aber die schroffe Verwerfung durch den Zusatz אָוֶן in v. 13 und das Suff. in v. 14: euer Neumond, der mit Frevel begangene Festtag. Die Versammlung, מִקְרָא, deutet die LXX mit ihrer ἡμέρα μεγάλη auf die Versammlungstage am Beginn und Schluß der großen Feste, aber der Prophet hat vielleicht eher andere Zusammenrufungen des Volkes im Auge, wie solche z. B. Jer 36 9 I Reg 21 9 erwähnt werden. Hinter אוּכַל v. 13 ist ein Inf. (etwa לָשֵׂאת oder נְשֹׂא wie v. 14) wohl nicht bloß hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen, da der Stichos defekt ist. אָוֶן וַעֲצָרָה v. 13 klingt wie eine sprichwörtliche Redensart vgl. אָוֶן וּתְרָפִים in der überhaupt ähnlichen Stelle I Sam 15 22 f., eine Art Wortwitz, der darauf beruht, daß אָוֶן einerseits Frevel, andererseits auch irgend ein Numen oder Idol bezeichnete; die LXX hat צוֹם, Fasten, für אָוֶן. מוֹעֲדִים v. 14 sind alle möglichen nach dem Lauf der Gestirne (Gen 1 14) bestimmten (יָעַד) Festtermine. Jahwe haßt sie tödlich, sein Prophet gewiß auch, den doch die Weihenacht vor dem großen Fest mit Herzensfreude erfüllt (30 29); man begreift, auch abgesehen vom Folgenden, seinen Ekel, wenn man c. 28 8 liest. Wenn übrigens die Opfer usw. für Jahwe eine Last sind, die er tragen muß v. 14 b, so liegt doch darin eine gewisse Gebundenheit Gottes an sein Volk und dessen Kultakte. נִלְאֵיתִי auch bei Jeremia (6 11 9 4 15 6 20 9) gewöhnlich ohne לְ; נְשֹׂא wie Gen 4 13 für שְׂאֵת und im selben Sinn, den die LXX beide Male mißversteht. Die Streichungen, die mehrere Kritiker in v. 12–14 vornehmen, scheinen mir nicht hinlänglich begründet. **15** Auch das Beten dieser Leute mag Jahwe nicht. Dillm. erblickt darin, daß das Beten, das sicher niemals ein Prophet verworfen habe, neben die Opfer und Feste gestellt wird, einen „entscheidenden" Beweis, daß priesterliche, im Namen Jahwes erlassene Thoroth zur Regelung des Kultuswesens zur Zeit Jesaias schon vorhanden waren: hat das schon jemand bestritten? Selbstverständlich gab es seit Alters eine Masse „Menschengebote" (29 13), aber Jes. kennt wie Amos (5 25) und Jeremia (7 22) keine göttliche Opfergesetzgebung wie die mittelpentateuchische, die die Opfer zur Hauptsache in der Religion macht und die der Prophet nicht mit der dann wahrhaft naiven Frage hätte bei Seite schieben können: gibt es denn göttliche Opferforderungen? weil ihm sofort von allen Seiten die Antwort entgegengetönt hätte: jawohl gibt es solche, eine schwere Menge, „ewige Satzungen"! Jahwe verhüllt die Augen (wie auch Menschen tun, die eine Bitte zurückweisen Prv 28 27), statt sein Angesicht auf die Beter zu erheben Num 6 26, und hört gar nicht mehr; אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ ist viel stärker als das verb. finit. Über das i in פָּרִשְׂכֶם s. Ges. § 60 Anm. 4. כַּפֵּיכֶם ist nicht etwa poetischer Ausdruck für יְדֵיכֶם; die Beter strecken die inneren Handflächen der Gottheit entgegen. Das ist wahrscheinlich ein dezenter Ersatz für das ältere Berühren, Streicheln, Umarmen, Küssen (Hos 13 2) des Idols oder Baithyls (vgl. Wellhausen, Skizzen III, S. 105), also ursprünglich ein Ausdruck der familiärsten Vertraulichkeit, den allerdings die Zeit des Jes. schon anders verstanden haben mag, etwa als einen Gestus, durch den man die Gottheit auf sich aufmerksam machen will. Äußerlich entgegengesetzt ist die Selbstverhüllung, die teils als Schutzmaßregel dient, wenn die Gottheit schon zugegen ist Ex 3 6 I Reg 19 13, teils als Mittel, die Inkubation und Inspiration hervorzurufen s. zu c. 29 10. **15 b** ist zu v. 16 zu ziehen. Die zum Gebet ausgestreckten Hände führen den Redner darauf, wenigstens eine Andeutung darüber zu geben, warum Jahwe die Häuptlinge und Bürger nicht ansehen mag: eure Hände sind voll von Blut. Was heißt das? Wenn Jes. v. 17 dieselben Leute auffordert, dem Gewalttätigen zu steuern, den Waisen zu helfen und dadurch wahre Religion zu üben, so können sie keine blutigen Mörder sein. Wahrscheinlich haben die Angeredeten, die eben opfern, wirkliches Blut an den Händen; dies Blut, an sich schon Jahwe zuwider v. 11, wird dem Redner durch eine natürliche Ideenassoziation zu einem Sinnbild für all das blutige Unrecht, das in Jerusalem geschieht, die Vergewaltigung der Rechtspflege, die Unterdrückung der Schwachen, mögen

Eure Hände sind von Blut voll, [16]waschet, reiniget euch!
Entfernt die Bosheit eurer Taten aus meinen Augen*)!
[17]Fraget nach Recht, steuert dem Gewalttätigen,
Richtet die Waise, verfechtet die Witwe!

* * *

[18]Wohlan denn und laßt uns rechten, spricht Jahwe:
Wenn eure Sünden sind wie Scharlach, laßt sie wie Schnee weiß sein!
Wenn sie rot sind wie Purpur, laßt sie wie Wolle sein! —

*) Glosse v. 16b 17a: Hört auf böse zu tun, lernt gut tun.

die Angeredeten dergleichen selber tun oder doch geschehen lassen (vgl. Mch 3 10). So erklärt sich auch die Fortsetzung **16**: waschet, reiniget euch! eine Aufforderung, die man an Mörder nicht richtet. Diestel sagt: „Da Befleckung mit Blut niemals levitisch verunreinigt, im Gegenteil in höherer Weihe vorkommt, so ist an eine levitische Symbolik hier nicht zu denken." Levitische Symbolik bei Jes. ist allerdings Torheit, trotzdem geht hier der wörtliche und der bildliche Sinn der „Thora" Hand in Hand: weg mit dem Opferblut und weg mit dem Unrecht! kommt ohne Geschenke, aber als rechtschaffene Bürger zu mir! ich hasse Frevel und Festlichkeit. רחץ häufig mit weggelassenem Objekt intransitiv; הזכו, nur hier, als hithp. von זכה betont (Ges. § 54d Olsh. S. 602). Das letzte Sätzchen von v. 16 und das erste von v. 17 sind eine allgemeine Zusammenfassung der in v. 16 17 gegebenen positiven Thora, eine Nutzanwendung, wie sie die Späteren lieben (vgl. Am 3 10a), auch vom Metrum ausgestoßen. Jes. hält sich an das Konkrete: **17** kümmert euch um gute Justiz, wehrt den gewalttätigen Machthabern! zwei Sätze, die die Tätigkeit der alten Propheten selber aufs beste wiedergeben. Es ist eine aktive Moral im antiken Sinne, die den Menschen als Bürger auffaßt und in erster Linie für die salus rei publicae sorgt. Daß sie den Besseren Pflicht und Bedürfnis war, lag freilich zum großen Teil an den primitiven Rechtseinrichtungen, an der Unfähigkeit der meisten orientalischen Völker, sichere und der Willkür entzogene Organisationen für diejenige Gemeinschaft zu schaffen, die nicht mehr auf dem naturwüchsigen Blutsverband der Familie und Sippe ruhte. Die Ethik des Individuums und die Seelsorge finden in Jes.s Reden noch keinen Platz, weil er über die ethnische Stufe der Religion (der das ethnos, das Volk, die Hauptsache ist, nicht die Seele des Einzelnen) noch nicht hinaus war; erst bei Jeremia, dem Entdecker des Herzens und des servum arbitrium, beginnt das Individuum seine Ansprüche geltend zu machen. Jes.s Größe beruht auf etwas anderem, auf dem Gedanken, daß die unsichtbare Welt über die sinnliche triumphieren muß, auf der Schöpfung jener Teleologie, die drei Religionen hervorbrachte. Die beiden letzten Sätze v. 17b bezeichnen die Merkmale, an denen man im altisraelitischen Staatswesen am sichersten die Gesundheit der öffentlichen Zustände prüfen kann. Der Bürger schützt sich selbst, in alter Zeit finden auch die Witwen und Waisen ihren Rückhalt an der Sippe (II Reg 4 13b), aber an letzterem wird es gerade in Jerusalem leicht gefehlt haben, denn in der großen Stadt treten die Blutsverbände gegen andere soziale Gliederungen zurück, in Jerusalem doppelt leicht wegen seiner gemischten Bevölkerung; der Reichtum (c. 5 8ff.), die Stellung bei Hofe (22 15ff.) waren weitere Faktoren, die die Rechtszustände unsicher machten (vgl. auch Mch 2 für die Landschaft). Darum ist das „Richten" etwas Wohltätiges, Notwendiges für die Schwachen und eine sittliche Forderung an die Großen, und die Gottheit ist vor allem der Schirmherr des öffentlichen Rechts und Beschützer der Schwachen, zu denen außer Witwen und Waisen auch die Armen, Beisassen und Fremden gehören. Hinter ריבו sollte man trotz c. 51 22 ein ריב (Prv 22 23) oder ein ל erwarten.

Zweites Stück c. 1 18-20, nach Form und Inhalt gegen das erste völlig selbständig. Es sind hier zwei Sätze zusammengestellt, die aus einer und derselben Rede stammen können,

[19]Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr das Gut des Landes kosten,
[20]Doch wenn ihr euch weigert und widerstrebt, sollt ihr das Schwert kosten.
Denn der Mund Jahwes hat's geredet.

* * *

---

aber nicht müssen. Daß sie jesaianisch sind, dafür haben wir nur das Zeugnis des Sammlers; es spricht wenigstens nichts dagegen. Die Stichen scheinen abwechselnd drei und zwei Hebungen zu haben. **18** Jahwe fordert Ungenannte, etwa Volk und Regenten, auf, mit ihm zu rechten, wie es zwei Parteien vor dem Schiedsrichter tun Mch 6 2. Er will sie anklagen, sie mögen sich rechtfertigen, wenn sie können. Nach diesem Eingang darf man v. 18b nicht übersetzen: eure Sünden sollen (durch mich) weiß werden, nämlich vergeben werden. Wenn Jahwe sie vergeben wollte, bedürfte es keines Disputierens. Die gewöhnliche Deutung von v. 18b dadurch möglich zu machen, daß man in נוכחה einen fremden Sinn hineinlegt („laßt euch von mir zurechtweisen"), würde sich nicht verlohnen, auch wenn es erlaubt wäre, denn nirgends bietet Jes. so zuvorkommend dem Volk die Sündenvergebung an. Aber auch ein Deuterojes., der allerdings die **gratia praeveniens** kennt, hätte sich nicht derartig im Bilde vergriffen, wie bei jener Deutung anzunehmen wäre: rote Sünden kann man weiß machen wollen durch Ableugnung, aber nicht tatsächlich weiß machen durch Vergebung, ein Mord z. B. bleibt Mord, auch wenn er vergeben wird. Die beiden Nachsätze in v. 18b sind entweder entrüstete Fragen: sollen sie etwa weiß sein? oder eine ironische Aufforderung: laßt sie doch weiß sein, macht euch zu unschuldigen Lämmern! Die Ironie paßt vielleicht besser zu dem Eingang: laßt uns streiten! und zu dem spöttischen Ton in dem Gegensatz Scharlach – Schnee. **19** Während v. 18 zu jeder Zeit von Jes. geschrieben werden konnte, würde v. 19f. sich z. B. nicht in die Situation von v. 2–17 hineinschicken; dieser Spruch fällt, wenn er dem Jes. angehört, offenbar in eine Zeit der Entscheidung. Im Munde Jes.s sind Willigkeit und Gehorsam und ihr Gegenteil nicht allgemein als Frömmigkeit und Gottlosigkeit zu verstehen, sondern auf eine konkrete Forderung Jahwes an das Volk zu beziehen, etwa auf die, sich Jahwes Leitung der Geschichte zu unterwerfen und nicht Politik auf eigene Hand zu treiben c. 7 c. 30; in c. 30 9. 15ff. findet sich der Spruch fast in allen Einzelheiten wieder. תאבו wie c. 30 9. 15. „Das Gut des Landes" noch ohne das überschwängliche Rühmen der Deuteronomisten, wenn sie von „diesem guten Lande" sprechen. Die Punktation תְּאֻכְּלוּ **20** liefert nicht den scharfen Gegensatz zu dem תאכלו v. 19, der beabsichtigt ist, und nicht einmal einen vernünftigen Sinn; חרב wäre dabei der acc. instr. wie Ps 17 13: mit dem Schwert sollt ihr gegessen werden – eine Ausmalung ins Kannibalische. Hitzig u. a. übersetzen: ihr sollt essen gemacht werden das Schwert, wofür man eher das hoph. erwartete. Aber warum nicht תֹּאכְלוּ, wie es der Gegensatz fordert? Knobels Bedenken gegen diese Redensart hätte sich schwerlich geregt, wenn die Punktatoren das qal geschrieben hätten. Ein Redner und ein Dichter (Ps 102 10 Asche essen) darf ja wohl ein Bild brauchen, das nicht alle Tage vorkommt. Zur Sache vgl. c. 30 16f.: wenn ihr gegen Jahwes Willen in den Kampf zieht, werden euch die Assyrer schlagen. Der Schlußsatz würde anzeigen, daß v. 19f. der Prophet spricht, aber dieser Satz und der ähnliche נאם יהוה mag nicht selten von Sammlern oder Abschreibern mechanisch angehängt sein.

Drittes Stück c. 1 21-26 mit dem Anhang v. 27. 28, eine אֵיכָה, eine Elegie in zwei Strophen, deren jede sechs Disticha mit je drei und zwei Hebungen enthält. Diese Art Disticha, gleichsam Pentameter, wenn man mit Josephus das Distichon von drei und drei Hebungen Hexameter nennt, kommt außerordentlich oft bei den Propheten vor, besonders bei Hosea und Jeremia, bei letzterem ausschließlich wie bei den Pilgerliedern Ps. 120–134; es hat mehr lyrischen Charakter als der „Hexameter". Der Name Qinametrum ist aus der mißverstandenen Stelle Am. 5 1 willkürlich erschlossen. Die erste Strophe beklagt die sittliche Verderbtheit Zions, die zweite verheißt Besserung durch ein Läuterungsgericht. Dieser

[21]Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt,
[Zion] das mit Recht erfüllte, wo Gerechtigkeit weilte! und jetzt Mörder!
[22]Dein Silber ward zu Schlacken, dein Trank verschnitten, mit Wasser.
[23]Deine Führer wurden Aufrührer und Genossen der Diebe;
Ein jeder liebt Bestechung und jagt der Bezahlung nach,
Der Witwe Streit kommt nicht an sie, die Waise richten sie nicht.

Gedanke läßt sich nur schwer mit Jes.s Hauptideen, so mit dem in der Berufungsvision c. 6 empfangenen Programme seiner prophetischen Tätigkeit, vermitteln; sieht man den Propheten als einen Systematiker an, der niemals von der strengen Gedankenbahn abweichen konnte, so muß man ihm das Gedicht absprechen. Aber wenn man sich des Stichworts „Ein Rest kehrt um" c. 7 erinnert, wird man zugeben müssen, daß Jes. in der Zeit, wo er seinem Sohne diesen Namen gab, auch dies Gedicht schreiben konnte. Die beiden Disticha v. 27f. sind jedoch jünger und nachexilisch. 21 Einst, als David dort sein Lager aufschlug v. 26 c. 29 1, war Jerusalem eine treue Stadt (קריה im AT. ein durchaus poetisches Wort), eine Hure ward es, weil die Rechtspflege feil wurde. Das Bild mag von Hosea beeinflußt sein, wird aber doch anders gewendet, da vom Abhuren des Weibes Zion von dem göttlichen Ehegemahl zu anderen Göttern mit keiner Silbe gesprochen wird; die Hurerei besteht in dem Aufgeben der sittlichen Eigenschaften, durch die Zion allein Jahwe wert und mit ihm im Bunde war. In v. 21b hat der hebr. Text, nicht aber der griechische, das metrisch und stilistisch wünschenswerte ציון verloren; es ist vielleicht undeutlich gemacht durch die Beischrift eines Lesers, die jetzt am Schluß des Distichons prangt: „und jetzt Mörder!" Diese Worte passen weder zur Satzbildung, noch zum Rhythmus, noch zum Sinn, denn der Prophet könnte die Herrschaft der Mörder nicht so beiläufig erwähnen, um dann mit schwächeren Anklagen fortzufahren; sie sind wohl veranlaßt durch ein oberflächliches Verständnis der blutbefleckten Hände v. 15 und der scharlachroten Sünden v. 18 und zwischen die Zeilen geschrieben. Zu der poetisch-altertümlichen Form מְלֵאֲתִי mit alter Kasusendung vgl. Olsh. S. 236 Ges. § 90e. 22. Das Wichtigste ist die Gesundheit des Gemeinwesens, auch hier die ethnische Betrachtungsweise von v. 17. Zu dem ἅπαξ λεγ. מָהוּל vergleicht man „vinum castrare". בַּמָּיִם ist dazu eine (richtige) Glosse, die im Text aber neben dem originellen Bilde trivial wirkt. 23 Für das Bild die Sache. Daß die Paronomasie im Anfang dem Anschein nach eine Reminiszenz aus Hos 9 15 ist, fällt dann am wenigsten auf, wenn die Dichtung der ersten Periode Jes.s angehört. Hinter שָׂרַיִךְ ist wohl mit Budde הָיוּ einzusetzen vgl. v. 22, wenn nicht etwa durch die vorhergehende Glosse das כָּל־, das Hosea hat, ausgefallen ist. Die שָׂרִים, die Beamten, sind Rebellen gegen den göttlichen Oberrichter, denn sie halten es mit den Störern der göttlichen Rechtsordnung, von denen hier die allerbärmlichsten, die Diebe, genannt werden, lassen sich bei Prozessen bestechen oder nachher bezahlen (שַׁלְמֹנִים nur hier) und sind für die Unvermögenden nicht da. Jes. zürnt und klagt darüber wie andere Propheten auch (3. B. Mch 7 3 Zeph 3 3), er denkt niemals daran, Einrichtungen vorzuschlagen, die den Krebsschaden des damaligen wie aller asiatischen Staaten, die schlecht geordnete und oft korrupte Verwaltung und Rechtspflege, hätten heilen können, und doch beweist die Verbreitung des Schadens (כֻּלּוֹ) und die ewige Wiederkehr solcher Klagen, daß die schlimmen Zustände nicht bloß an den Personen, sondern auch an dem Mangel einer sachgemäßen Verfassung der öffentlichen Dinge lagen. Regierung und Rechtspflege werden wohl von der Sittlichkeit ihrer Organe stark beeinflußt, haben aber doch eine gewisse Gewähr ihrer Gesundheit in der soliden sachlichen und technischen Struktur der Rechtsverhältnisse. Die israelitische Lebensverfassung rechnet in der alten Zeit überwiegend mit natürlichen und persönlichen Faktoren (c. 11 1ff. 32 1ff.), um sich später der autoritären Bevormundung des religiösen Gesetzes völlig unfrei zu fügen. Selbstverständlich darf man dies Volk nicht gering schätzen, weil es eine Aufgabe, für deren Lösung europäische Völker berufen gewesen sind, nicht gelöst, nicht einmal klar erkannt hat; vielleicht hätten die Pro-

[24]Drum spricht der Herr Jahwe der Heere, der Starke Israels:
Ha, ich will mich lechzen an meinen Widersachern und mich rächen an
[meinen Feinden!
[25]Ich will wenden meine Hand wider dich und dich läutern mit Lauge,
Deine Schlacken, die will ich entfernen, all deine Bleistücke,
[26]Will machen deine Richter wie im Anfang und deine Räte wie im Beginn:
Darnach heißest du Burg des Rechts, treue Stadt.
[27]Zion wird durchs Gericht erlöst werden und seine Bekehrten durch
[Gerechtigkeit,
[28]Doch Zerschmetterung der Abtrünnigen und Sünder allzumal, und
[die Jahwe Verlassenden kommen um!

* * *

---

pheten ihre höhere Aufgabe, Organe der Religion zu sein, nicht erfüllen können, wenn sie nicht gerade mit einiger Einseitigkeit immer nur das persönliche Moment vor Augen gehabt hätten. Technik und Inspiration vertragen sich nur ausnahmsweise mit einander, und das spätere Gesetz hat die freie Prophetie erstickt. In v. 23b sind oben die beiden Stichen des Metrums wegen umgestellt; das Recht dazu erweisen manche Erscheinungen in doppelt vorkommenden Texten vgl. z. B. Ps 18 45 mit II Sam 22 46. **24** לכן leitet die Drohung ein, wie oft bei Jes. und seinen Nachahmern; das נאם gibt der Dichtung die prophetische Qualität. Die Häufung der Gottesnamen überschreitet das Maß; das „Jahwe der Heerscharen", auch sonst sehr oft eingesetzt (vgl. c. 37 32 39 5), ist hier nach c. 3 1 hinzugefügt. האדון, bei Jes. noch c. 3 1, ist Jahwe als der oberste Gerichtsherr. Ob Jes. die mehr trauliche, den Gottesschutz gegenüber den Feinden ausdrückende Bezeichnung Jahwes als des „Starken Israels" in späteren Gerichtsreden auch noch brauchbar gefunden hätte, kann man bezweifeln, ebenso ob er das אֲבִיר durch die Aussprache von אַבִּיר, dem epith. ornans für menschliche Helden und für Stiere, ängstlich unterschieden hätte, wie die Punktatoren tun. Jahwe will seiner Qual und Empörung Luft verschaffen durch Rache an seinen Widersachern. Daß er צרים, Bedränger, Einenger hat, ist merkwürdig genug; er fühlt sich durch die Widersetzlichkeit der Großen in seinen Wünschen und Absichten für das Volk behindert und geschädigt vgl. c. 63 9. Ein Anthropomorphismus, der von einer lebendigen Religion unabtrennlich ist. Äußere Feinde Jahwes, die Gewalten des Chaos, kennen wohl spätere Dichter z. B. Ps 83, Jes. nicht; jene werden erst seit dem Exil bekannt, vorher hat die babylonische Kultur und Religion sehr geringen Einfluß auf Israel ausgeübt. **25** Wenn das אשיבה in v. 25 und 26 beide Male ursprünglich ist, so soll v. 26 das positive Komplement zu v. 25 sein, aber vielleicht liest man v. 26 besser וְאָשִׂימָה. In v. 25 ist das Verständnis der LXX, obwohl sie willkürlich umschreibt und allerlei Varianten aufweist, besser als das des hebr. Textes, das dem Metrum nicht gerecht wird. Also zu lesen: וְאֶצְרְפֵךְ בֹּר, ich will dich läutern mit Laugensalz, wie es der Metallschmelzer zum schnelleren Entmischen benutzt; sodann ist zu verbinden סִגַיִךְ וְאָסִירָה, wo das Waw der Apodosis vom Ktib nicht erkannt und so Ursache der falschen Konstruktion geworden ist: deine Schlacken, die will ich entfernen. Nach dem Ktib würde Jahwe die Schlacken läutern „wie mit Lauge" (oder wie andere wollen: בַּכֻּר, im Schmelzofen), aber Schlacken läutert man nicht. Dem „Entfernen" entspricht im parallelen Gliede das בדילים, die „abzutrennenden" (von בדל) schlechten Beimischungen. **26** Die Regenten sollen wieder werden wie zur Zeit Davids, die für das israelitische Jerusalem den „Anfang" bildet. Später hat Jes. entwickeltere Vorstellungen: das Gegenwärtige soll nicht geläutert, sondern vernichtet werden, die Zukunft auch die beste Vergangenheit übertreffen. Nach der Läuterung heißt Zion wieder die gerechte, treue Stadt; Spätere haben dies יקרא gern zu einer eigentlichen Umnamung erweitert (s. zu c. 62 2. 4). Mit dem Ausdruck „treue Stadt" kehrt das Gedicht in den Anfang zurück. Schon dies verrät, daß wir

[29]Denn ihr werdet zu Schanden werden wegen der Götterbäume, die ihr liebt,
Und euch schämen wegen der Gärten, die ihr gern habt;
[30]Denn ihr werdet sein wie ein Baum mit welkendem Laube
Und [gleichen] einem Garten, der kein Wasser hat;
[31]Und der Starke wird werden zum Werg und sein Tun zum Funken,
Und brennen werden sie beide zumal, ohne daß einer löscht.

* * *

---

hier den Schluß haben. – 27. 28 haben ein schlechteres Metrum und auch einen anderen Sinn als das Gedicht. Zion soll losgekauft werden, ist also gegenwärtig in eigentlicher oder in Schuldsklaverei. Aber der fremde Herr oder Gläubiger hat nicht das Recht oder nicht das volle Recht, das er sich anmaßt, darum soll Zion nicht durch Zahlung, sondern durch ein gerechtes Gericht befreit werden. Das ist die Auffassung, die in und nach dem Exil herrschend wird, die man mit keiner Stelle aus Jes., aber vielen aus Deutero- und Tritojes. (3. B. c. 52 3 ff. 59 17-20 61 8) belegen kann. שָׁבֶיהָ ist nach c. 59 20 punktiert, während LXX Syr. Luther שִׁבְיָהּ, ihre Fortgeführten, sprechen, doch empfiehlt v. 28 die mass. Aussprache. Die jüdische Gemeinde, die hier durch Zion bezeichnet wird, hat Abtrünnige in oder neben sich, Häretiker (c. 59 17 ff.), Griechenfreunde, Zöllner und Sünder, die ebenso wie die fremden Herren durch das Gericht vernichtet werden. Die Anhängung dieser Verse an v. 24–26 zeigt, wie die Juden exegesierten; auch die LXX faßt die „Schlacken" usw. als Abtrünnige.

Viertes Stück c. 1 29-31, ein Bruchstück, vielleicht der Schluß eines größeren Gedichts (in Distichen zu 3 + 2 Hebungen), das nicht bloß Jerusalem gilt, da die hier bekämpften Kulte sonst bei Jes. dort vorkommen, wo er Gesamtisrael, besonders Nordisrael, anredet c. 2 6 ff. 10 1-4 17 1-11; aus demselben Grund wird diese Rede vor des letzteren Untergang (722) fallen. **29** Das „denn" schließt nicht an v. 28 an, obwohl der Sammler das gemeint haben mag, da sonst wohl nicht die 3. Pers. יֵבֹשׁוּ geschrieben wäre, statt der 2. Pers., die die Fortsetzung verlangt; lies תֵּבֹשׁוּ. Es wird eine Drohung vorhergegangen sein: euer Aberglaube wird euch zum Unheil werden, der Aberglaube, der vermutlich wie in c. 17 1-11 im Gefolge eines Bündnisses mit Ausländern aufgekommen ist. Vor אֵילִים ist wohl der Artikel einzusetzen (vgl. הַגַּנּוֹת und הֶחָסֹן v. 31), der hier fast wie ein Demonstr. wirkt: jene gewissen Bäume. Die אֵילִים, wozu אֵלָה v. 30 als Sing. gelten kann, sind die sonst häufig (vgl. zu c. 57 5) erwähnten „grünenden", vielleicht immergrünen Bäume, in denen die lokalen Numina hausen und deren sehr verschieden geschriebener Name (ajl, ela, elon, allon) vermutlich mit אֵל, Gott, zusammenhängt. Der Baumkult, der ältesten dämonistischen Lokal- und Geschlechterreligion (Jer 2 27) angehörend, existiert in Palästina (und Nordafrika) bis zum heutigen Tage. In der Genesis ist Abrahams Name mit solchen Bäumen verbunden (Isaak und Ismael mit Quellen und Oasen, Jakob mit heil. Steinen). Vielleicht war zur Zeit, als dies Gedicht entstand, die Auffrischung der altväterlichen Neigungen von außen her (etwa von Syrien c. 17 10 f.) beeinflußt. Bei dem Garten, der hauptsächlich Baumgarten und von mehreren Geistern bewohnt ist, ist die Quelle v. 30 wichtig, weil sie das Leben des Temenos erhält; aus nachexilischer Zeit sind die Stellen Jes 65 3 66 17 heranzuziehen. Den ersten Kampf gegen die Lokalreligion nimmt Hosea auf s. bes. c. 2 4 ff.; mehr und mehr gilt diese dann als abgöttisch, wie den Protestanten des 16. Jahrh. die lokalen Kulte der katholischen Volksreligion. Die Wiederbelebung des überlebten Dämonismus, sagt Jes., wird eine Quelle der Schande und Enttäuschung werden. **30** Wie der El die אֵלָה, „welkend an ihrem Laube" (warum עָלֶהָ statt bloß עָלֶיהָ punktiert ist, sieht man nicht recht ein) nicht im Leben erhalten konnte, so wird er auch seine Verehrer nicht schützen. Das zweite Distichon ist zu kurz, vor כְגַנָּה wird ein dem תִּהְיוּ entsprechendes Verbum (vgl. v. 9b) ausgefallen sein. **31** Der Starke wird mit seinem Werk und durch es zu Grunde gehen. Was das für

2 [1]Das Wort, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem.

---

ein Werk ist, wird in den verloren gegangenen Strophen gesagt gewesen sein. Das Werk eines Starken ist etwa Kriegsrüstung, kriegerisches Tun, Verbündung mit fremden Mächten u. dgl. De Lag. wollte הַחַמָּן, die Sonnensäule, und בַּעֲלוֹ, deren Baalsbüste, für הֶחָסֹן und פֹּעֲלוֹ lesen, besonders deswegen, weil das letztere Wort unhebräisch sei. Diese Behauptung gilt eigentlich nur der jetzigen Punktation, aber wem die nicht gefällt (s. übrigens Olsh. § 155b), der kann ja פָּעֳלוֹ schreiben, ein gut hebräisches und jesaianisches Wort. Jedenfalls gibt jene Korrektur keinen guten Sinn: eine Sonnensäule wird zum Werg, die Büste darauf zum Funken, keiner, der den Brand löscht! – soviel Lärm um nichts? Die Liebhaber der unjahwistischen Kulte bedroht Jes. mit Schande und Untergang; was hinterher mit den Idolen geschieht, wird ihm so gleichgültig gewesen sein wie sogar den Betroffenen selber; das sich selbst in Brand setzende Baalsbild, dem niemand mit dem Löscheimer zu Hilfe kommt – das ist eine groteske Vorstellung! Nein, die Menschen „verbrennen" durch ihr Unrecht (9_{17} Hiob 31_{12} Dtn 32_{20}) und haben keinen Gott, der den Brand löscht.

Zweite kleine Sammlung c. 2–4 s. Einl. § 8. Sie enthält nach einer eigenen Überschrift ein erst später eingesetztes Gedicht c. 2_{2-4}, fünf Reden oder Bruchstücke von solchen und einen wahrscheinlich vom Sammler verfaßten Abschluß c. 4_{2-6}. Der Text ist an manchen Stellen stark verderbt und ungewöhnlich reich an Zusätzen aller Art.

2_1, die Überschrift des Sammlers, bringt nicht bloß den Namen des Propheten, sondern auch den seines Vaters, ein Beweis, daß einst weder c. 1 noch ein anderes jesaianisches Stück vorherging, daß also wahrscheinlich dies Büchlein einmal als selbständige Schrift existiert hat. Der Ausdruck „das Wort, das schaute usw." scheint zu besagen, daß der Sammler das Folgende (genauer c. 2_6–4_6) als das berühmte Jesaia-Orakel über die Zukunft Judas und Jerusalems ansieht, was ja nicht ausschließt, daß er noch andere kannte. Das „Wort" denkt er sich mehr substantiell, als einen Teil aus dem Vorrat von Geheimnissen, die vom Weltbeginn an im Himmel aufbewahrt und stückweise den einzelnen Sehern gezeigt werden. Die LXX las הָיָה אֶל statt חָזָה. Über die Voranstellung von Juda s. zu c. 1_1.

Erstes Stück c. 2_{2-4}, eine Dichtung, deren glatte Sechszeiler ihr genaues Seitenstück an den auch inhaltlich verwandten Strophen von c. 11_{1-8} c. 32_{1-5} und c. 32_{15-20} haben und am natürlichsten mit ihnen aus derselben Zeit und von demselben Verf. abgeleitet werden. Daß dieser Verf. Jes. sein muß, kann man schwerlich jemals beweisen, aber auch gegen ihn sind bisher noch keine durchschlagenden Gründe vorgebracht worden. Allgemeine Sätze wie: die Eschatologie ist rein literarischen Ursprungs, kommt erst mit dem Exil auf, sind willkürliche Behauptungen und zu vage, um Grundlagen der Kritik zu sein. S. noch Bertholet, Stellung der Israeliten usw. S. 97ff. Aus dem doppelten Vorkommen der Dichtung c. 2_{2-4} bei Jes. und bei Micha (c. 4_1ff.) darf man schließen, daß die Meinungen der Späteren unsicher und uneinig waren, nicht aber, daß ein Sammler sie aus dem einen Propheten in den anderen hätte versetzen können; und daß Jes. oder Micha sich dessen schuldig gemacht hätten, was Jer 23_{30} Diebstahl genannt wird, ist vollends unglaublich, mag das Stück auch noch so „klassisch schön" sein. Da es sowohl in Jes 2 wie in Micha 4 erst nachträglich eingesetzt ist, so muß es vorher in einem Zusammenhange gestanden haben, der den Autor nicht erkennen ließ, von den Sammlern aber für alt gehalten wurde; wir wissen über diesen Zusammenhang so wenig wie über diejenigen, aus denen die Sammler die übrigen zerstreuten Dichtungen Jes.s genommen haben. Hat Jes. diese vier Gedichte in c. 2. 11. 32 verfaßt, dann am ersten im Greisenalter, nach dem Sturm der Zeit Sanheribs, nicht für das große Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Zyklus sein Schwanengesang. Was unserem Gedicht bei Jes. an verwandten Gedanken vorhergeht, sind vor allem seine Aussprüche über die leise fließenden Wasser Siloahs und den in Zion gegründeten Eckstein (c. 8_6 28_{16} 31_9), ferner seine Bemerkungen über Wort und Thora Jahwes (c. 1_{10}ff.), endlich

[2]Denn geschehen wird's in den künftigen Tagen:
Aufrecht wird stehen der Berg Jahwes
Und das Haus unseres Gottes auf dem Haupt der Berge
Und überragen die Hügel;
Und strömen werden zu ihm Völker,
[3]Und gehen viele Stämme und sagen:
„Auf und steigen wir hinauf zum Berg Jahwes,
Zum Haus des Gottes Jakobs,
Damit er uns belehre über seine Wege
Und wir gehen in seinen Pfaden,
Denn von Zion geht Lehre aus
Und Jahwes Wort von Jerusalem.

---

seine beständigen Abmahnungen von Krieg und Kriegsrüstung (c. 2 7 ff. 30 15 ff. usw.). Für den Text stehen uns mit Mch 4 1 ff. und den griech. Übersetzungen vier Rezensionen zu Gebote. 2 Die erste Strophe verheißt, daß in der letzten Zeit Jahwes Berg und Haus so erhaben sein werden, daß die Völker sie aufsuchen. Das Zukunftsbild ist sehr viel bescheidener als etwa die des Deuterojesaia und der Späteren überhaupt. Jes. flicht übrigens in diese Dichtungen niemals ein „so spricht Jahwe" ein. Zu Anfang verdient das ὅτι in Jes. LXX schon wegen seiner Auffälligkeit Berücksichtigung; Ktib hat das ךְ יִהְיֶה in וְהָיָה „verbessert". Da sich c. 11 10 inhaltlich mit unserer Dichtung deckt und nur wie ein Versuch des entsprechenden Sammlers aussieht, den ihm verloren gegangenen Wortlaut kurz wiederzugeben, so könnte einst c. 11 1 ff. dieser Strophe vorhergegangen sein. אחרית הימים bedeutet Gen 49 1 Dtn 4 30 nur die Zukunft, die Folgezeit, hier ist wohl noch hinzuzudenken, daß es sich um den abschließenden Stand der Dinge in der Zukunft handelt. Die folgenden drei Stichen lauten in allen vier Texten verschieden. Das נכון steht in Mch. LXX sogar doppelt, wo aber ἕτοιμον korrigierende Dublette sein dürfte und ἐμφανές für die Wortstellung in Jes. spricht. Ferner haben beide Versionen hinter נכון יהוה nur den Berg Jahwes, dem in Jes. LXX alsdann das Haus Gottes korrespondiert, sie werden darin recht haben wegen v. 3, der deutlich auf diese Stichen zurückschlägt, wegen des Metrums und besonders wegen des Sinnes. Denn es ist nicht einzusehen, wie man bei der Zusammenziehung, die sich der hebr. Text zu Schulden kommen läßt, dem Sinn entgehen will, daß der Tempelberg auf die anderen Berge getürmt werden soll. Wenn noch לְרֹאשׁ, zum Haupt der Berge, dastände! Das Zauberwort „uneigentlich" tut's doch nicht. Späteren Lesern war freilich auch die physische Erhöhung des Tempelberges annehmbar, und vielleicht hat der Vf. von Sach 14 10, der unter Johannes Hyrkanus lebte, schon den jetzigen hebr. Text gelesen. Dagegen gibt Jes. LXX folgenden Sinn: künftig wird der Berg Jahwes, wohl der Zion (nicht, wie c. 11 9, das Bergland Jahwes, das Gebiet Israels), nach den voraufgegangenen Völkerstürmen sicheren Bestand haben (zu כון vgl. c. 9 6), und der Tempel wird auf dem Herrscher der Berge, dem Zion, stehen und die Hügel überragen, nicht physisch, sondern durch Glanz und Ehre, vor allem durch das, was v. 3 von ihm gerühmt wird. Dann werden, fährt das dritte Distichon fort, dessen beide Stichen ungeschickt auf v. 2 und 3 verteilt sind, die Völker herbeiströmen (Jer 31 12), wie sie bisher andere Mittelpunkte der Menschheit aufsuchten. Das עָלָיו Mch 4 1 b ist schlechter als אליו Jes 2 2 b, sonst ist der Text Michas in diesen beiden Stichen besser, denn „Stämme", „viele Völker" ist bescheidener, realistischer und darum älter als das auf späterer Theologie beruhende „alle Völker", wird auch durch v. 4 bestätigt. Zu den sorglosen Textvermehrungen gehört das prosaische und das Metrum überfüllende ואמרו am Schluß der ersten Strophe. Die zweite Strophe, v. 3 von לכו an, führt mit der Rede der Fremden aus, was sie zu dem Gotteshaus auf dem Berge Jahwes zieht: sie wollen sich von dort das Wort und die Thora Jahwes und damit die wahre

[4]Und richten wird er zwischen den Völkern
Und Entscheidung geben vielen Stämmen;
Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen
Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern;
Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert,
Und nicht mehr lernen sie Krieg.

* * *

---

soziale und politische Ethik holen. Daß mit dem הורה, Anweisung geben (s. zu 1_{10}), nicht die priesterlich kultische Thora gemeint ist, zeigt nachher die Wirkung der erhaltenen Belehrung. Es handelt sich vielmehr um die Anweisung, daß man dem Gewalttätigen steuert, den Hülflosen Recht schafft, die Entscheidung im Streit der Völker Jahwen überläßt; tut man das, so wandelt man in Jahwes Pfaden, so führt man die weisen und gerechten Einrichtungen des Jahwevolkes bei sich ein. So ließen sich die Römer ihr Zwölftafelgesetz in Delphi bestätigen, holten sich die Eleer beim Pharao Psammis Rat über die unparteiische Einrichtung der olympischen Wettkämpfe (Herodot II, 160), und in Palästina hieß es: Wer fragen will, frage zu Abel (II Sam 20_{18}); auch im Mittelalter pflegt eine Stadt von der anderen sich Recht und Verfassung zu holen. Es liegt in allem dem nichts von dem Gedanken, daß die Völker zum Judentum übertreten werden, sich beschneiden lassen, die Speisegebote halten, Tempelsteuern bezahlen, nichts von einer religiösen Mission; im Altertum ist man in Sachen der Religion sehr unbefangen und wird keineswegs ein Anhänger des Gottes, von dem man einen Rat entgegennimmt (Jdc 3_{20}) oder eine Hülfe spezieller Art erbittet (II Reg 1). Auch geben die Fremden, wenn sie etwas von Israels Einrichtungen und Sitten (מדרכיו, partit) nachahmen, ihre politische Selbständigkeit nicht auf; sie sehen nur in Jahwe den weisesten Gesetzgeber, wie Krösus in Solon. Es ist ja möglich, daß Jes. weitergehende Wirkungen des ethischen Einflusses angenommen hat, aber er spricht nicht davon. Die Dichtung hat also keinen theologischen Charakter, sondern läßt sich aus Jes.s großartiger Geschichtsbetrachtung erklären. Darum auch keine Spur von Haß oder Verachtung der Völker, die in der nachexilischen Theologie, wenige Ausnahmen abgerechnet (s. zu c. 19_{23-25}), für die „zukünftigen Tage" nur als Sklaven und Klienten der Juden oder als Tributpflichtige in Betracht kommen, soweit sie nicht ausgerottet werden. Im letzten Distichon steht das Wort Thora absolut, während bei דבר der Genit. nicht fehlen kann; die Thora kann eben ein selbständiger dauernder Besitz des Menschen werden, weil sie allgemeine Regeln hervorbringt, während das Wort Jahwes immer konkrete Auskunft über gegenwärtige und künftige Ereignisse gibt und immer wieder neu von Jahwes Mund gegeben werden muß. 4, die dritte Strophe, schildert die Hauptwirkung der von Jahwe eingeholten und befolgten Belehrung, den Gottesfrieden in der Völkerwelt. Wie sich jetzt die Bürger eines Volkes in schwierigen Fällen an den König (II Sam 14_{4}ff.) oder an das Orakel (Ex 22_{8}) wenden, so wird künftig Jahwe nicht der Regent, aber der Schiedsrichter, der weise Unparteiische für die Völker sein vgl. Gen 31_{53}. Das wird ihnen so durchaus genügen, daß sie die Waffen nicht mehr brauchen, sondern das (im Altertum teure) Eisen daran für Werkzeuge friedlicher Arbeit verwenden. Daß die Waffen auch gegen wilde Tiere nicht mehr nötig sind, gehört mit zum Gottesfrieden der vollkommenen Zukunft vgl. c. 11_{6}ff. Jes. hält den Krieg für ein Übel, Altisrael dachte anders darüber, für es war die Jahwe-Schlacht der Höhepunkt der nationalen Religion. Jes. ist zwar noch ein Israelit alten Schlages, denn der große Schlachttag, den er erwartet, erfüllt ihn mit Enthusiasmus (c. 30_{27}ff.), und selbst seine Worte über die Assyrer (c. 5_{26}ff.) und Äthiopen (c. 18_{1}ff.) zeugen von seiner Empfänglichkeit für kriegerische Tüchtigkeit und Taten. Aber weil für ihn aus den Schlachten am ehemaligen „Tag Jahwes" ein einziger abschließender Zukunftstag geworden ist, an dem Jahwe allein, ohne menschliche Hülfstruppen, seinen Geschichtswillen, seinen Weltplan durchsetzen wird, ist ihm aller sonstige Krieg ein Greuel, und die Assyrer,

5 Haus Jakobs, auf und gehen wir im Lichte Jahwes!
6 Denn verstoßen hat Jahwe sein Volk, das Haus Jakobs,
Denn voll ist's [von Wahrsagung] von Osten her und von Zauberern wie die [Philister,
Und mit Barbaren tauschen sie Handschlag, ...

---

die er anfangs als Jahwes Werkzeug feiert, werden in dem Augenblick, wo er sieht, daß sie „nicht so denken" (c. 10 5ff.), von ihm aufs schärfste angegriffen. Übrigens wird diese Stelle in der makkabäischen Zeit, wo es den Kampf gegen die „Griechen" galt, wieder ins direkte Gegenteil umgesetzt s. Joel 4 10. Im vorletzten Stichos haben beide Rezensionen אֶל statt des zu erwartenden עַל, außerdem Mch. im ersten Distichon ein metrisch anstößiges Zuviel in dem עַד־רָחוֹק, das ein Abschreiber mit sorgloser Willkür zugesetzt hat. Ebenso ist Mch 4 4 von späterer Hand hinzugefügt und zwar nach I Reg 5 5 Sach 3 10, wie das fehlende Metrum und der kleinliche Inhalt zeigt.

Zweites Stück c. 2 5-22. Gerichtsdrohungen nach voraufgegangener Schilderung der allgemeinen Entartung. Dies Stück ist das schlechtest erhaltene des ganzen Buches. Der Anfang fehlt, gegen Ende haben wir nur dürftige Reste des ursprünglichen Wortlauts, daneben prosaischen Ersatz dafür, Lücken und Zusätze sind häufig. Wahrscheinlich ist es nicht einmal eine Einheit, sondern aus zwei verschiedenen Fragmenten zusammengeflickt, die zwar mannigfache formale und inhaltliche Verwandtschaft haben, auch ungefähr aus derselben Zeit stammen, sich aber schon durch den Kehrvers unterscheiden. Martis Versuch, ein Stück daraus zu machen, führt zu großen Gewaltsamkeiten. Die beiden Fragmente sind erstens c. 2 6-10. 18-21, zweitens v. 11—17; zu dem zweiten findet sich noch ein abgerissenes und etwas ausgebessertes Stückchen in c. 5 15. 16. Das erste Fragment wendet sich gegen das superstitiöse und weltliche Treiben Israels und droht im Kehrvers mit der schrecklichen erderschütternden Erhebung Jahwes, das andere kündigt den Tag Jahwes an über alles Hohe und Hochmütige. Vielleicht ist die Zusammenschweißung beider stürmischen Jugendreden durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß die erstere einen Vers (v. 9) hat, der dem Kehrvers der zweiten in mehreren Ausdrücken, wenn auch nicht gerade im Sinne entspricht. Das Fragment v. 6—10. 18—21 wird nach seinem Inhalt ungefähr in dieselbe oder in noch etwas frühere Zeit fallen wie c. 1 29-31 17 1-11 9 7—10 4. Das andere, v. 11—17, mag wegen des Sturms und Dranges, der es durchtobt, und weil es den Tag Jahwes zum ersten Male anzudrohen scheint, die älteste schriftstellerische Produktion Jes.s sein. 5 paßt weder in der Form noch im Inhalt zum Folgenden und ist nur vorgesetzt, um zu verhüten, daß das כִּי von v. 6 eine geradezu absurde Fortsetzung von v. 2—4 liefere; auch Mch 4 5 findet sich ein solcher Versuch, einen Übergang herzustellen. De Lag. hat den Vers verbessern wollen: „לְכוּ וְנֵלְכָה ist garstig" — das ist Geschmackssache, die altttest. Autoren haben nun einmal den garstigen Geschmack s. I Sam 9 9 11 14 vgl. Jer 35 11 Ob 1 1 — „נֵלְכָה ist ein grober Sprachfehler . . . man dürfte kaum נֵלְכָה בְּאֹרַח יהוה dulden, müßte bei בְּאוֹר durchaus נִתְהַלְּכָה erwarten." Das ist eine sehr unglückliche Kritik; הִתְהַלֵּךְ ist zwar bei jungen Schriftstellern beliebt, aber das qal הָלַךְ kommt in übertragener Bedeutung so oft vor, daß es unnütz ist, Stellen zu sammeln; warum wird der „grobe Fehler" nicht auch v. 3 korrigiert? Vorgeschlagen wird וְנִוָּכְחָה יֹאמַר für ונלכה באור, aber von einem Rechten ist im Folgenden nichts zu spüren. Wie wenig durch diese Textänderung der fehlende Anfang unseres Stückes gewonnen ist, zeigt die weitere Vermutung, daß zwischen v. 5 und 6 ein Vers abhanden gekommen sei. 6 Das Gedicht besteht dem Anschein nach aus Distichen mit drei und zwei Hebungen. Das כִּי mag Anfang einer neuen Strophe sein; unmittelbar vorher ging also vielleicht der Kehrvers, der zur Flucht vor Jahwe auffordert v. 10. 19. 21. Die 2. Pers. in dem noch dazu ungewöhnlicher Weise plene geschriebenen נטשתה und in עַמְּךָ ist auffällig, da Jahwe nirgends angeredet wird; die LXX hat die 3. Pers. Vielleicht war abgekürzt geschrieben נָטַשׁ יָהּ עַמּוֹ (ו und ך werden oft miteinander verwechselt). Jahwe hat

[7]Und voll ward sein Land von Silber und Gold und kein Ende seinen Schätzen,
Und voll ward sein Land von Rossen und kein Ende seinen Wagen,
[8]Und voll ward sein Land von Nichtsen [und kein Ende seinen Bildern],
Dem Werk seiner Hände huldigt es, dem, was gemacht seine Finger.

---

sein Volk verstoßen (die LXX hat Israel statt Jakob) wegen seiner Hinneigung zu fremden Leuten und Dingen, vor allem zur ausländischen Mantie und Magie. Da später das Suffix von ארץ immer im Sing. steht, so liest man auch v. 6a wohl besser mit der LXX den Sing. מָלֵא. מקדם bildet keine Parallele zu dem Akk. des folgenden Stichos: man hat מְקַסֵּם, מִקֶּדֶם und מְקַסֵּם קֶסֶם מִקֶּדֶם vorgeschlagen, das letztere oder etwa קֹסְמֵי מִקֶּדֶם ist die beste Parallele zum Folgenden: Wahrsager von Osten, wohl Babylonien, her, Zauberer wie bei den Philistern. קסם, eigentlich „Entscheidung", nämlich durch Lospfeile, wird im alten Test. meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht, wie besonders Pro 16 10 zeigt, wird Mch 3 6. 11 auch vom נָבִיא ausgesagt vgl. Jes 3 2. Die עננים deutet Fleischer als die, „die durch Zauber geschlechtlich unfähig machen", aber dieser Sinn scheint zu speziell zu sein im Vergleich mit dem häufigen Vorkommen dieser Magie; eher mögen es Regenzauberer sein (Denom. von עָנָן), obwohl man auch eine Nebenform von עָנָה, Zaubersprüche singen, annehmen kann; im Talmud wird עָנַן noch mit עַיִן (Augen verblenden, hypnotisieren) oder mit עוֹנָה (Tagewählerei) zusammengebracht, wonach es wie קֶסֶם zur Mantie gehören würde. Das dritte Distichon hat den zweiten, kürzeren Stichos verloren, wenn man nicht annehmen will, daß auf zwei Distichen mit 3 + 2 Hebungen jedesmal ein Stichos mit drei Hebungen folgte. ישׂפיקו wird vielfach, auch von der LXX, von שׂפק, überfließen, abgeleitet, also: sie machen überflüssig viel, wobei aber das בְּ lästig wird, weil man den Akk. zu erwarten hätte; auch bleibt bei dieser Deutung der Übelstand, daß ילדי נכרים ein zweifelhaftes Hebräisch ist (für יְ' נֵכָר) und daß man nicht versteht, was die יְלָדִים, die Kinder, hier sollen oder, wenn etwa die Kinder als Medien der Hypnotiseure gemeint sind, warum es just Barbarenkinder sein müssen. Besser leitet man wohl das Verbum von שָׂפַק, schlagen, ab, liest dann aber בִּידֵי für בְּיַלְדֵי, sie schlagen ein in die Hände von Barbaren, nämlich beim Handeln und Kontraktschließen. Dann ist das defekte Distichon die Vorbereitung zu den beiden folgenden und der Plural des Verbums dadurch erklärt, daß es doch immer nur einzelne sind, die den Handel betreiben. 7 Statt des niph. תִּמָּלֵא liest man wohl besser im Einklang mit v. 6a und zu Gunsten des Rhythmus das qal תִּמְלָא. In Folge des Verkehrs mit den Ausländern ist „sein" Land (LXX: ihr Land) voll von Silber und Gold und Vorräten; diese Schätze, noch mehr die zum Krieg gebrauchten Rosse und Wagen, gelten dem Propheten als weltlicher Besitz, als Machtmittel, die Jahwes Hülfe scheinbar überflüssig machen, als eine Entlehnung und Nachahmung fremder Zivilisation, die Israel zum Verkehr mit den Fremden zwingt und diesen ähnlich macht. Die der palästinensischen Kultur abholde Gesinnung Israels hat sich bei den Propheten, Nasiräern, Rechabiten (Jer 35) in manchen Abneigungen (Leben in Städten, Weingenuß usw.) mit merkwürdiger Zähigkeit erhalten; das Mißtrauen gegen den Reichtum, das Aufgeben allen Besitzes sogar (Elisa I Reg 19 19 ff.) läßt sich bis in die neutest. Synoptiker hinein beobachten. Gold und Rosse stehen hier mitten zwischen den Zauberern v. 6 und den Götzenbildern v. 8. Will man in dieser Abkehr vom Weltlichen einen mystischen Zug erkennen, so hat Jes. viel von einem Mystiker, mehr als Amos, Micha und Jeremia. 8 Die אלים werden spöttisch אלילים, Nichtse, genannt; vielleicht hat Jes. אֵל als „Starker" aufgefaßt, wie es auch die sprichwörtlichen Wendungen: die eigene Faust zum El haben, den El in der Faust führen, zu tun scheinen; was אֵל eigentlich heißt, weiß man nicht. Jes. spottet wie vor ihm schon Hosea (13 2) über die Bilder als Menschenwerk, als mit den Fingern gebildet; er ignoriert den Unterschied zwischen dem Bilde und dem Geist darin (bedeutet אֵל nicht vielleicht die seelische Kraft, die auch im

9Und niedrig ward der Mensch und erniedrigt der Mann und keine Erhebung [für sie!
10Komm in . . . Felsen und verbirg dich im Staube
Vor dem Schrecken Jahwes und seiner hehren Majestät,
[Wenn er aufsteht zu erschüttern die Erde!]

*

11Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen
Und erniedrigt der Stolz der Männer,
Und erhaben wird Jahwe er allein an jenem Tage.

Zauber, אָלָה, durch den bloßen Willen wirksam ist?) mitsamt all den superstitiösen Bedingungen und magischen Operationen, durch die ein beseeltes Idol zu Stande kommt (Aaron Ex 32 und Gideon Jdc 8 stellen ihre Bilder aus goldenen Nasenringen u. dergl. her, weil in denen schon eine magische Kraft steckt). Die Bilder sind natürlich auch zugleich als Produkte höherer Zivilisation dem Propheten verhaßt, wie Gold und Kriegswagen. In v. 8a scheint wieder der kürzere Stichos verloren zu sein; man könnte etwa ergänzen וְאֵין קֵצֶה לַעֲצַבָּיו und die Ähnlichkeit dieses Versschlusses mit dem folgenden als die Ursache des Ausfalls betrachten. Das Verbum in v. 8b ist mit De Lag. als Singul. יִשְׁתַּחֲוֻן zu sprechen; der konsonant. Charakter des ו ist z. B. auch Gen 20 13 von den Punktatoren verkannt vgl. noch v. 20. **9** Der Vers ist nicht gut erhalten. Die erste Hälfte scheint besagen zu sollen, daß die Menschen gesunken sind durch den Aberglauben und die Ausländerei, wenn nicht die Verben als Futura (יְ statt ו cons.) gemeint sind und die Drohung der Erniedrigung enthalten (wie v. 17). Die zweite Hälfte erklärt Dillmann: „nicht darfst (kannst) du ihnen vergeben" und sucht die 2. Pers. durch v. 6 zu rechtfertigen, ohne zu fühlen, wie unglaublich schwächlich und schläfrig dieser Satz bei Jes. überhaupt und zumal in dieser Feuerrede sich ausnimmt. Die LXX hat אֶשָּׂא für תִּשָּׂא, was auch nichts Annehmbares gibt; ebenso wenig läßt sich der Satz nach v. 17 ändern, der an v. 9a erinnert, aber einen Gedanken ausspricht, der keine Fortsetzung von v. 6–8 ist. Oben ist וְאֵין שְׂאֵת לָהֶם nach Gen 4 7 Hiob 13 11 31 13 zu Grunde gelegt worden, was wenigstens einen guten Gegensatz zu v. 9a ergibt: sie kommen nicht wieder empor. Der Kehrvers **10** hat ebenfalls den letzten Stichos verloren, den jedoch die LXX noch vorfand. Wahrscheinlich sind auch vor צור einige Wörter ausgefallen, da der erste Stichos zu kurz ist vgl. v. 19. 21. בוא würde als inf. abs. einen sehr lahmen Anfang zu der donnernden Drohung dieses Strophenabschlusses bilden, eher ginge noch das וּבָאוּ von v. 19 oder לָבוֹא von v. 21, wenn man v. 9 die Futura liest; die LXX hat וְעַתָּה בֹּאוּ; den Imper. wird man festhalten müssen. Wenn Jahwe sich zum Gericht erhebt, daß die Erde unter seinem Tritt erbebt (Jdc 5 4), so sollen vor seiner schrecken- und hoheitsvollen Erscheinung die Menschen sich in Höhlen verkriechen wie sonst wohl vor einfallenden Feinden (I Sam 13 6). Übrigens ist hier einmal Hosea in der oft zitierten Stelle c. 10 8 dem jungen Jes. überlegen in der Darstellung des jähen Gottesschreckens, der das götzendienerische Gesindel überfällt.

2 11-17; s. die Vorbemerkung zu v. 5ff. Der Anfang **11** wirkt nach v. 10 nur abschwächend, ist zudem, wie v. 17 (vgl. 5 15 f.) zeigt, ein Kehrvers, gehört also einem anderen Zusammenhang an als v. 10. Vermutlich ist v. 11–17, das ein ganz anderes Metrum hat als v. 6ff., hier eingesetzt worden, weil die alte Handschrift zwischen v. 10 und 18 unleserlich war und außerdem die beiden alten Gedichte oder was von ihnen noch übrig geblieben war, nahe beieinander oder in zwei Kolumnen nebeneinander standen; gewisse Ähnlichkeiten luden dann zu einem Zusammenarbeiten der Reste ein. Vor v. 11 wird der menschliche Hochmut geschildert sein. Obgleich Dillm. dekretiert, daß der Text von v. 11 in Ordnung, ein Refrain nicht beabsichtigt und jede Gleichmacherei mit v. 17 ungebührlich sei, wird man doch den Klassikern des AT.s zutrauen dürfen, daß sie über solch unbehülfliches Stottern,

[12]Denn einen Tag hat Jahwe der Heere
Über alles Stolze und Ragende
Und über alles Erhabene und [Hohe]
[13]Und über alle Zedern Libanons,
Die ragenden und die erhabenen,
Und über all die Eichen Basans
[14]Und über all die ragenden Berge
Und über all die erhabenen Hügel
[15]Und über jeden hohen Turm
Und über jede unnahbare Mauer
[16]Und über alle Tarsisschiffe
Und über alle köstlichen Bildwerke:

---

wie im jetzigen v. 11a, hinaus waren. Die große wörtliche Übereinstimmung von v. 11 und 17 wird einen ästhetischen Sinn haben, denjenigen, der die Kehrverse hervorbringt. Amos und Jes. gebrauchen sie besonders bei sehr großen Strophen, um sie gleichsam zusammenzuhalten. Der Anfang von v. 11 ist im Hebr. noch barbarischer als im Deutschen: die Augen (Femin.) des Hochmuts der Menschen ist niedrig (Mask.). Da die Kehrverse nicht in jeder Kleinigkeit übereinstimmen müssen, da die Augen auch c. 5 15 und in der LXX vorkommen, so könnte der erste Stichos etwa mit וְעָנָה (vgl. c. 31 4) „und ducken wird sich der Hochmut" angefangen haben und sodann שָׁפֵל und וְשַׁח Varianten von einander sein. Aber ebenso möglich ist, daß beide Kehrverse völlig gleich lauteten und das wunderliche עֵינֵי durch Dittographie aus dem vorhergehenden נאנו entstanden ist. ביום ההוא ist bei den Sammlern und Abschreibern der prophet. Bücher so beliebt, daß man es zunächst immer für verdächtig halten muß; hier ist aber die Echtheit durch die Stellung und die Fortsetzung geschützt. Die neue Strophe knüpft 12 mit כי unmittelbar daran an. Daß der Tag Jahwes hier zum ersten Male von Jes. geschildert wird, scheint aus der Wendung „einen Tag hat Jahwe" hervorzugehen. In dieser Schilderung schafft sich das ganze jugendliche Ungestüm eines großen Mannes hinreißenden Ausdruck; die Ekstase, mit der die alten Israeliten die Schlachten Jahwes schlugen, lebt darin auf. Die elementare Gewalt der Empfindung muß aber zugleich den noch fehlenden Gedankenreichtum der späteren Reden ersetzen. Das letzte Adjektiv in v. 12 übersetzt die LXX mit μετέωρον καὶ ταπεινωθήσονται, also doppelt; offenbar ist das zweite eine Korrektur nach dem massor. Text; und daß μετέωρον, etwa גָּבֹהַּ, dem שָׁפֵל vorzuziehen ist, liegt auf der Hand. Dillm. hält allerdings den Schreibfehler für unentbehrlich, denn das Resultat müsse in einem allgemeinen Satz gleich angegeben werden: würden sonst die Leser nicht dahinter gekommen sein? Jes. schreibt doch nicht für die Fibel! Mit brausender Eile wird nun 13—16 der Gottessturm an uns vorübergeführt, alles nimmt er mit sich fort, was in die Lüfte ragt, Baum, Turm und Meerschiff. Denn wenn Jahwe zum Kampfe eilt, so kommt er mit sinnlichen Wettern (vgl. c. 30 27 ff. Jdc 5 4 ff. Jos 10 11 Hab 3) und stürmt, obgleich nur den Menschen zürnend, alles nieder, was ihm in den Weg kommt. Die Bäume, Berge, Schiffe allegorisch zu deuten, kann nur einem Philister in den Sinn kommen; das sich immer wiederholende „und über" ist ein ungesuchtes rhetorisches Mittel, die Eile und Gewalt des Gottessturms zu malen. Höchst naturwahr wird der Orkan in seinen einzelnen Phasen geschildert: zuerst hört man ihn in der Luft über die Wälder und Berge dahinbrausen v. 13. 14, dann steigt er zu den Städten v. 15, endlich zum Meer herab v. 16a, und kommt man zur Besinnung, so sieht man die kostbarsten Gegenstände v. 16b niedergestürzt durch den wütenden Wind. Schon ein gewöhnliches rechtschaffenes Gewitter tobt vom Negeb bis zum Libanon (Ps 29). Die Eichen (und Büffel) Basans sind im AT. so berühmt wie die Zedern des Libanon. Übrigens verwendet die antike Poesie, auch die griechische und römische, geographische Epitheta viel mehr als die moderne zur Ausmalung, muß man doch von unserem Geschmack aus dem Dichter von Ps 29 vorwerfen, daß er einen

[17]Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen
Und erniedrigt der Stolz der Männer,
Und erhaben wird Jahwe er allein an jenem Tage.

[18]Und die Nichtse . . . . . wie die Nacht, die vorübergeht . .

[19]Da kommen sie in die Höhlen der Felsen und in die Löcher des Staubes,
Vor dem Schrecken Jahwes und seiner hehren Majestät,
Wenn er aufsteht zu erschüttern die Erde.

[20]An jenem Tage wird der Mensch seine silbernen und goldenen Nichtse, die er sich zur Anbetung gemacht hat, den Maulwürfen und Fledermäusen hinwerfen,

[21]Zu kommen in die Spalten der Felsen und in die Risse der Steine,
Vor dem Schrecken Jahwes und seiner hehren Majestät,
Wenn er aufsteht zu erschütttern die Erde.

[22]Laßt doch ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist, denn wie hoch ist der zu achten!

* * *

---

sinnlichen Vorgang in einer Ausdehnung schildert, die über den Bereich der sinnlichen Anschauung weit hinausgeht. Tarsisschiffe v. 16 wie unser „Ozeanfahrer" (die alten Übersetzer: Meerschiffe). Vielleicht hatten die Judäer zur Zeit dieser Dichtung solche Schiffe, wenn sie auch nicht nach Tarsis (Tartessus) in Spanien fuhren, denn Usia hatte die Hafenstadt Elath am älanitischen Meerbusen erobert, aber es ist wahrscheinlicher, daß Jes. das Mittelmeer vor Augen hat. Das ἅπ. λεγ. שכיות ist wohl nach מַשְׂכִּית auf Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei zu deuten, die die Häuser und Gärten der Vornehmen schmückten und die Spuren eines Sturms und Erdbebens besonders auffällig zeigten und nicht minder die menschliche Ohnmacht gegenüber den unsichtbaren Mächten. So hätten wir in v. 16 einen passenden Anschluß an den Kehrvers 17. Das Erdbeben unter Usia, daß Jes. als Jüngling erlebt haben kann, mag frühzeitig in der Seele des jungen Patriziers solche Eindrücke, wie sie hier zu Worte kommen, hervorgerufen, sein Gefühl für die Erhabenheit Jahwes und die Nichtigkeit der menschlichen Kraft geweckt haben; so braucht man für den Vorwurf der Hoffart vielleicht gar keine besonderen Veranlassungen anzunehmen. Der durch erschütternde Ereignisse erzeugte Ernst, der den jungen Jes. für das härene Kleid des Nabi vorbereitete, wie er im Mittelalter verwandte Naturen in die Wildnis oder ins Kloster trieb, konnte ihm Dinge anstößig machen, mit denen die Weltmenschen gedankenlos ihre Lust und Eitelkeit befriedigten, ohne sich für gottlos zu halten. Zu dem Kehrvers v. 11 und 17 ist noch nachzutragen, daß für גבהות, das eine junge Form und doch wohl ein Femin. ist, besser גֹּבַהּ gelesen wird. Mit v. 17 ist die Strophe und vielleicht das Gedicht zu Ende.

2 18-21 weist dagegen in Inhalt und Form auf v. 6–10 zurück. Nach dem zweimaligen Auftreten des Kehrverses v. 19 und 21 könnte man meinen, zwei Strophen annehmen zu müssen. Aber die paar Worte, die dem ersten, und der prosaische Satz, der dem zweiten Kehrvers vorhergeht, besagen so ziemlich dasselbe, nämlich den Untergang des Götzendienstes. So empfiehlt es sich, v. 20f. als Variante von v. 18f. anzusehen: v. 20f., wegen der kleinen Verschiedenheiten im Kehrvers vielleicht einer anderen Handschrift entnommen, sucht den Sinn, da der Wortlaut verloren gegangen ist, wiederzugeben und hat dazu vielleicht c. 30 22 und 31 7 zu Rate gezogen. 18 enthält, scheint es, die Worte, die in der ganzen Strophe noch zu entziffern waren; sie sind für uns ziemlich unverständlich. Gehören sie wirklich zu einem Satz zusammen, so kann man vielleicht mit De Lag. das zweite Wort als כְּלֵיל sprechen, ohne daß man mit ihm יחלף, das Relativsatz sein kann, in לַחֲלֹף verändern muß: Die Götzen sind, d. h. es geht ihnen gleich der Nacht, die vorbeigeht. Aber bei dem Zustand des Textes bleibt jede Konjektur unsicher. In 20 knüpft der Urheber dieses ausgesprochen prosaischen Satzes mit dem bei den Ergänzern unvermeidlichen „an jenem Tage"

3 [1]Denn ſiehe, der Herr Jahwe der Heere,
Entfernt von Jeruſalem und Juda Stütze und Stützung*),
[2]Den Leibwächter und den Kriegsmann,
Den Richter und Nabi, den Orakelmann und Älteſten,
[3]Den Oberſten von Fünfzig, den Günſtling und Ratgeber,
Den Geheimkünſtler und Zauberverſtändigen.

*) jede Stütze von Brot und jede von Waſſer

---

an. Mit De Lag. iſt עָשׂוּ zu ſprechen ſ. zu v. 8. In die Verbeſſerung לַחְפַּרְפָּרוֹת willigen auch die grundſätzlichen Anhänger des überlieferten Textes; gemeint ſind Tiere, die viel graben (חפר) und wie die Fledermäuſe in der Nähe der menſchlichen Wohnungen, in den Höfen oder Gärten, wo die Idole ſtehen, ſich aufhalten, alſo etwa Maulwürfe. Die unglückliche Verbindung dieſes Satzes mit dem Kehrvers 21 durch das zweckangebende לְ kommt natürlich auf Rechnung des Ergänzers. — Angehängt iſt 22 ein Stoßſeufzer, den ein Leſer an den Rand ſchrieb, veranlaßt durch den Eindruck des vorhergehenden Stückes. Der Vers iſt noch jünger als die LXX; er kann an ſich wohl von Jeſ. ſein, ebenſo gut aber auch von jedem beliebigen anderen vgl. 3. B. Pſ 62 10ff. 146 3. 4, und paßt direkt weder zu v. 6ff. noch zu v. 11ff. Noch weniger paßt er zu c. 3 1ff., wie Dillm. wollte, denn dies Stück geht von dem Gedanken aus, daß menſchliche Stützen der Geſellſchaft nicht bloß möglich, ſondern auch notwendig ſind, nur daß ſie auch taugen müſſen. לָכֶם iſt dat. ethic., der den Imper. vertraulich dringlich macht. Der Menſch hat nur eine נְשָׁמָה, eine ψυχὴ ζῶσα I Kor 15 45, iſt kein El und keine רוּחַ c. 31 3; auf was d. h. wie gering iſt der zu rechnen (das Part. Niph. wie oft in gerundiviſchem Sinne).

Drittes Stück c. 3 1-12, drei Achtzeiler mit ſehr unregelmäßigen Stichen. Es kündigt dem judäiſchen Staat die bevorſtehende, von Jahwe zur Strafe für die Mißregierung herbeigeführte Revolution an, bildet alſo eine Ergänzung zu den bei Jeſ. vorwiegenden Drohungen mit äußeren Feinden, erinnert aber vielfach an das gegen Nordiſrael gerichtete Gedicht c. 9 7ff., beſonders an c. 9 13ff. Es fällt wahrſcheinlich in die Zeit, wo die aſſyriſche und ſelbſt die ſyriſche Gefahr noch nicht im Anzuge war, und das um ſo mehr, als v. 12a auf keinen König beſſer paßt als auf den ſchwachen Ahas. Der Anfang 1 knüpft an einen unbekannten Zuſammenhang an, wenn כִּי urſprünglich iſt. Jahwe iſt daran (Part. mit הִנֵּה vgl. c. 17 1), dem kleinen Staat zu nehmen, wer und was ihn gegenwärtig ſtützt. „Jeruſalem und Juda", mit Voranſtellung der Stadt (ſ. zu c. 1 1), iſt Jeſ.s ſtehende Bezeichnung für den jud. Staat, deſſen Hauptſtadt, für ein größeres Reich von David geſchaffen, eine dominierende und für die weitere Entwicklung der Religion und des jüdiſchen Volkes bedeutungsvolle Rolle ſpielte. Juda könnte hier freilich zugeſetzt ſein. v. 1b iſt ein Interpretament auf Grund von Gen 18 5 Heſ 4 16 Lev 26 26, aber ein falſches; gemeint ſind v. 1a die Stützen der politiſchen und ſozialen Ordnung (vgl. c. 19 10. 13 Pſ 11 3 Gal 2 9), die Vertreter der Autorität und andere einflußreiche Perſonen. Übrigens hat der Gloſſator mit ſeinem כֹּל den Eindruck richtig wiedergegeben, der mit der Zuſammenſtellung von מַשְׁעֵן und מַשְׁעֵנָה beabſichtigt iſt. Die Ausführung v. 2f. erinnert an Hoſ 3 4. Die Männer der Ordnung ſtehen aber recht ungeordnet durcheinander; Jeſ. wollte ſchwerlich dadurch in witziger Weiſe die beginnende Konfuſion malen, ſo wenig wie der Jahwiſt Gen 12 16 die Knechte und Mägde aus Schelmerei zwiſchen die Eſel und Eſelinnen geſtellt hat, an beiden Orten hat fremdes Ungeſchick mitgearbeitet, teils vielleicht durch Zuſätze (ſo Gen 12 16), teils durch Weglaſſungen (war nicht auch der Prieſter genannt?), endlich durch Umſtellungen. Der גִּבּוֹר iſt ein Soldat von der ſtehenden Truppe der gibborim oder der Leibwache, deren auszeichnender Name an die „Unſterblichen" der Perſerkönige erinnert; die LXX hat γίγαντα καὶ ἰσχύοντα (ſ. zu v. 3), was richtig ſein könnte, wenn die Stichen urſprünglich vier Hebungen hatten. Der נָבִיא iſt der ekſtatiſche homo religiosus, über deſſen ſchlechte Aufführung c. 28 7ff. Mch 3 5. 7. 11 Klage ge=

[4]Und machen wird Jahwe Jünglinge zu ihren Obersten,
Und Bübereien sollen herrschen über sie.

[5]Und drängen wird sich das Volk Mann auf Mann und der eine auf den anderen,
Losstürmen der Junge auf den Alten und der Lump auf den Ehrenfesten.
[6]Wenn dann einer anfaßt den anderen im Haus seines Vaters:
„Einen Mantel hast du, Häuptling wirst du uns sein,
Und dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand“ —
[7]Ruft der an jenem Tage: „Ich will nicht Wundarzt sein,
Und in meinem Hause ist weder Brot noch Mantel,
Nicht sollt ihr mich machen zum Häuptling des Volkes!“

---

führt wird, während andererseits Hosea und Jes. sich selbst zu den Nabis rechnen; über den קֹסֵם s. zu c. 2_{6}. Der נְשׂוּא פָנִים ist ein Bevorzugter, dem der König oder sonst ein Mächtiger „das Gesicht erhoben“ hat; die LXX hat ihn nicht, bezeichnet dafür bemerkenswerter Weise den Ratgeber des Königs als פֶּלֶא יוֹעֵץ (s. 9_{5}), wo פלא unserem פנים entspricht; ob ihr γίγαντα καὶ ἰσχ. v. 2 in ihrer Vorlage אֵל גִּבּוֹר c. 9_{5} war? Das Auffällige an der Sache ist, daß die LXX in c. 9 diese eigenartigen Titel nicht hat. Das Atnach sollte unter יועץ stehen. Die beiden Ausdrücke in v. 3b bezeichnen offenbar verwandte Professionen; da לַחַשׁ das Murmeln der Zaubersprüche bedeutet, so werden die חרשים keine technischen Fertigkeiten, sondern die tausend Künste des Adepten sein. Auch nach Hos 3_{4} gehören jene volkstümlichen Mittel, durch die man die Geheimnisse und die Zukunft entschleiert, zu den Dingen, ohne die man sich die gegenwärtige Gesellschaft gar nicht denken kann. 4 Hat nun die durch Jahwe hervorgerufene Umwälzung die Polizei und die Organe der Regierung, sowie die ganze geistige Führerschaft der Menge hinweggefegt, so geht alles drunter und drüber, junge Feuerköpfe und halbreife Buben reißen die Herrschaft an sich. Das ist keine Anspielung auf den jungen Ahas (v. 12a), denn die hier gemeinten Elemente steigen, wie v. 5 noch deutlicher zeigt, aus der Hefe des Volkes empor und gehören übrigens der Zukunft an. תעלולים vgl. c. 66_{4} bezeichnet persönliche Vergewaltigungen, jene Insulten und brutalen Mißhandlungen, die gerade die soziale Revolution so leicht begleiten; wegen des נערים mag das Wort zugleich auf עוֹלָל, Kind, anspielen sollen. Auffällig ist die 1. Pers. ונתתי, da überall von Jahwe in der 3. Pers. geredet wird; man liest doch wohl besser וְנָתַן י׳ (י׳ als Abkürzung von יהוה). Die zweite Strophe schildert 5 die Anarchie und 6. 7 die verzweifelten Versuche, wieder aus ihr herauszukommen; sie ist charakteristisch für die aristokratischen Anschauungen Jes.s, die auch sonst, z. B. c. 32_{5}, zu Tage treten. Wenn die Entfesselung der rohen Naturtriebe Ordnung und Respekt über den Haufen gestürmt hat v. 5, wird man wieder Ordnung haben wollen, und es versteht sich für Jes. von selbst, daß man sich dann an die Reste des alten Patriziats wenden wird. Wie die aufständigen Bauern dem Ritter Götz die Führung aufzwangen, so stürmen die Verzweifelten zu einem Patrizier, der nicht bloß noch ein Haus hat, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitzt, und wollen ihn zum Diktator machen, weil er (er allein) noch einen Mantel und damit die Mittel zum Repräsentieren habe. Grade diese Motivierung zeigt, daß es die Plebs (nicht etwa die ermordeten oder geflüchteten Angehörigen der regimentsfähigen Familien) ist, die auf diese halb naive halb herrische Weise das Bedürfnis kundgibt, den Zusammenbruch wieder zu heilen, und zugleich die eigene Unfähigkeit zu regieren und die gewohnte Unterordnung unter die Vornehmen verrät. „Häuptling (s. zu c. 1_{10}) wirst du uns sein“, ein kategorischer Befehl, stärker als Imper. oder Juss. Aber der Erwählte setzt eine ebenso kategorische Verneinung dagegen v. 7. Er ruft (ergänze קול zu ישא) erregt: ich will nicht Wundarzt (c. 1_{5}) sein, ich bin ebenso arm wie ihr alle. Daß er auf keine Besoldung rechnet, liegt wohl nicht bloß an der durch die Anarchie hereingebrochenen allgemeinen Verarmung, sondern wird auch sonst das Gewöhnliche gewesen sein und eine der Ursachen, daß bloß die Reichen öffent=

[8]Denn es strauchelt Jerusalem und Juda fällt,
Denn ihre Zunge und ihre Taten sind wider Jahwe,
Zu empören die Augen seiner Majestät.
[9]Ihr Personansehen zeugt wider sie,
Und ihre Sünde sprechen sie aus unverhohlen wie Sodom
Wehe ihnen selbst, denn sich tun sie Böses an!
[12]Mein Volk, dessen Zwingherrn ein Bube und Weiber, sie beherrschen ihn
Deine Leiter führen irre und verwirren deine Pfade!
[10]Heil dem Gerechten, denn gut geht's [ihm],
Denn die Frucht ihrer Taten werden sie essen.
[11]Wehe dem Gottlosen, böse geht's [ihm],
Denn das Tun seiner Hände wird ihm angetan.

* * *

---

liche Ämter versehen konnten und daß manche sich durch Bestechung und Erpressung entschädigten und für Arme nicht zu haben waren (s. zu 1 17. 23). Das קצין עם (LXX הָעָם הַזֶּה) deutet an, daß Jes. sich auch die Dynastie gestürzt denkt, die er v. 2f. nicht mitnannte (wie doch Hosea c. 3 4), weil es ihm bei seinen bekannten Gesinnungen gegen die Davididen widerstreben mochte. Angesichts der Darstellung v. 1–7, deren Lebenswahrheit seitdem so manche Revolution bestätigt hat, fragt man sich, ob Jes. schon Ähnliches erlebt hatte oder ob diese bewundernswerte Schilderung nur das Produkt genialer Intuition ist. Gewiß ist er nicht bloß im engeren Sinn als Visionär und Gottesredner Prophet, sondern auch in dem weiteren, in dem jeder große Dichter Prophet ist. 8 Die dritte Strophe gibt nun v. 8. 9. 12 die Motivierung zu der in v. 1–7 gedrohten מַכְשֵׁלָה. Wort und Tat sind in Stadt und Land wider Jahwe (lies עַל für אֶל). Zu לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת vgl. Ps 78 17 (Ges. § 53q). Der dritte Stichos mit den „Augen (עֵנֵי def.) seiner Majestät" stimmt ein bißchen mißtrauisch, aber der Sinn ist immerhin besser als bei dem Text der LXX: לָכֵן עַתָּ עָנַו כְּבוֹדָם, der hier nur als eine Probe der vielen und starken Abweichungen beider Rezensionen angeführt sei: wie viele hätten wir wohl, wenn wir auch nur ein Dutzend alter Handschriften besäßen! 9 Jahwe hat als Oberrichter die Aufsicht über die menschlichen Regenten und Richter, die aber vor seinem Richterstuhl nicht bestehen, weil sie offenkundig parteiisch sind. Eben darum der Zusammenbruch und die Beseitigung des jetzigen Systems. Es ist wunderlich, daß die meisten Ausleger diesen einfachen Zusammenhang verkennen und sich abquälen, dem bekannten Ausdruck הַכִּיר פָּנִים, wovon wir hier das nom. verb. haben (s. zu der Form הַכָּרָה Olsh. S. 359. 582), einen anderen Sinn aufzunötigen oder ein anderes Wort (von der Wurzel הָכַר) zu entdecken, in der Meinung, daß für Jes., als wäre er ein Schulmeister, Ausdrücke wie „ihr Aussehen", „ihre Frechheit", schlimmere Anschuldigungen enthielten als der Vorwurf absichtlicher Rechtsbeugung. Bestätigt wird die gewöhnliche Bedeutung des Wortes durch den schönen Gegensatz, der im Prädikat liegt: „zeugt wider sie, klagt sie an". Die Großen, die sich nur als Machthaber und Richter fühlen, stehen selber als Angeklagte vor einem höheren Richter, und ihr Ankläger ist ihre eigene Ungerechtigkeit. Der Einwand, daß die Rede nicht einen einzelnen Stand, sondern das ganze Volk im Auge habe, ist unbegreiflich. Als ob nicht Jes. (wie alle Propheten) stets die führenden Klassen für den Zustand und das Geschick des ganzen Volkes verantwortlich machte und dies nicht obendrein v. 12 ausdrücklich ausspräche! Wenn die מַכְשֵׁלָה durch die Entfernung der Autoritäten entsteht, warum soll dann nicht das כָּשַׁל durch die Frevel dieser Autoritäten motiviert werden können? כסדם v. 9a ist Randbemerkung eines Lesers, der durch den Satz: sie machen kein Hehl aus ihrer Sünde, an die schamlose Art erinnert wurde, wie die Sodomiter ihr Vorhaben, die Fremden zu vergewaltigen, heraussagen. לֹא כחדו hat den Charakter eines Hülfsverbs. Ihre eigene Person (נפשם wie 3. B. c. 45 14 46 2) bringen jene ins Un-

3 ¹³Dasteht zu hadern Jahwe, tritt hin zu richten die Stämme,

glück, die sich rühmen, andere ungestraft zu vergewaltigen v. 9c. – **10. 11** Der Ausruf in v. 9c hat einen Leser veranlaßt, ein paar herzlich triviale und in unserem Zusammenhang geradezu unpassende Sprichwörter an den Rand zu setzen. Unpassend und unmöglich ist hier der Satz, daß der Gerechte die Frucht seiner Taten esse, deswegen, weil die Guten gerade so gut wie die Schlechten unter der Mißregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben. Für Jes. und seine Zeit werden die Gerechten das Gut des Landes essen (c. 1₁₉), wenn sie mit dem ganzen Volk mehr oder weniger identisch sind; die individualistische Vergeltungslehre unserer Sprichwörter konnte erst herrschend werden, als der alte Staat als solcher seinen Wert für die Religion verloren und der Einzelne auf eigene Hand, vielleicht in fernen Himmelsstrichen, sein Glück zu schaffen hatte. Übrigens muß der Raum am Rande etwas knapp gewesen sein: bei רע fehlt, wie die Parallele zeigt, das כי, bei רע und טוב das לו, denn daß beide Wörter unglücklich und glücklich bedeuten, kann man mit Gen 47₉ Am 6₂ Ps 112₅ nicht beweisen, jedenfalls wären sie neben צדיק und רשע sehr ungeschickt; Jer 44₁₇ gibt für טוב den Sinn viel unzweideutiger zu erkennen und hat überdies ein Subj. dafür. Der Platzmangel war auch wohl schuld, daß אַשְׁרֵי in אִמְרוּ verlesen werden konnte. Eine Antiphonese bei אִמְרוּ, das keinen Akk. regiert, wäre ein anderes Ding als etwa bei רָאָה Gen 1₄. Nicht viel besser ist die sonst noch vorgeschlagene Konstruktion: sagt, der Gerechte, daß er gut. Eine solche Stotterei soll man dem Jes. zumuten, nur damit der Abschreiber keinen Fehler gemacht habe? Freilich erklärt Dillm. das אמרו für „unentbehrlich": Jes. fordere die verstockten Bösewichter auf, sich zu jenen Wahrheiten (des deuteronomischen Katechismus) zu bekennen und rüge so indirekt ihren – frivolen Unglauben. Eine wunderbare Pädagogik! War Jes. eben erst aus dem Seminar entlassen, daß er mit solchen Kindlichkeiten Eindruck zu machen glaubte? – **12** sagt uns, wie die v. 8f. geschilderte Verwilderung im Staatsleben entstehen und sich so schamlos gebärden konnte: der König ist ein Kind („Wehe dem Lande, des König ein Kind ist und dessen Oberen unmäßig" Qoh 10₁₆), vielleicht nicht den Jahren, aber der Reife nach: umso besser paßt das hyperbolische מעולל, das den Sinn des gleichlautenden Part. Poel, mißhandelnd, mitklingen läßt. Mit dieser Kinderregierung gut orientalisch die Weiberregierung; Kinder und Weiber sind wie Fronvögte für das Volk, sind נֹגְשִׂים. Die beiden Disticha haben manches Auffällige, sind zunächst reichlich lang. Lästig ist die Wiederholung des עמי, denn man begreift die darin liegende starke Betonung der Anrede nicht. Daß auf diesen Vokativ das erste Mal die dritte, das zweite Mal die zweite Person folgt, ist ebenfalls wunderlich. Die Heilung scheint darin zu liegen, daß man נגשיו .... ונשים als Relativsatz faßt und das zweite עמי als versehentliche Wiederholung ansieht. An letzterer hat vielleicht mit Schuld die Einsetzung von משלו בו, das den Stichos überfüllt und nach v. 4b nichts weniger als schön wirkt. In v. 12b war דרך vom Abschreiber versehentlich geschrieben und ist dann nicht gestrichen, um die Abschrift nicht zu verunzieren, ähnlich wie חתן in Gen 19₁₂ vgl. c. 28₂₅. Der letzte Stichos ist fast wörtlich von jüngerer Hand wiederholt in c. 9₁₅. Für בלעו hat die LXX בִּלְּעוּ gelesen; die Pfade verwirren ist natürlich besser als sie verschlingen; letzteres Wort hat das Ktib vielleicht mit Rücksicht auf c. 9₁₅ gewählt, wo es auch die LXX hat.

Viertes Stück c. 3₁₃₋₁₅, mit neuem Eingang und von ganz anderer Form als das vorhergehende, wo bereits das Gericht und seine Folgen geschildert sind, während hier sogar erst die Gerichtsverhandlung angekündigt wird. Stammt es von Jes., was freilich weder bewiesen noch widerlegt werden kann, so verweisen wir es in seine früheste Zeit, denn die Gerichtsvorstellung ist noch sehr einfach und Nordisrael besteht noch. Trotz des abschließenden נאם v. 15 ist es wohl nur ein Bruchstück, es fehlt ein Darum! **13** Jahwe will hadern, Prozeß führen, nicht als Ankläger wie c. 1₁₈, sondern als Richter. Er sitzt nicht, wie in späteren Darstellungen (Dan 7₉), die in der Ausmalung feierlicher Majestät sich

[14]Jahwe kommt ins Gericht   mit den Ältesten seines Volks und seinen Oberen:
„Und ihr, ihr habt abgeweidet den Weinberg,   der Raub des Elenden ist in euren Häusern!
[15]Was zerschlagt ihr mein Volk   und zermalmt das Gesicht der Elenden?“
Spruch des Herrn Jahwes der Heere!

* * *

nicht genug tun können, sondern er steht da; wie eben „aus der Ferne“ herbeigekommen, tritt er voll Zorns und Eifers herzu, um die Schuldigen zur Rechenschaft zu fordern; noch keine Spur von dem großen End- und Weltgericht. Die עמים sind nicht die Völker, sondern die israelitischen Stämme, wie doch v. 14f. deutlich genug zeigt, also denkt Jes. wohl nicht bloß an Juda. עם, zusammenhangend mit der Präpos. עם, kommt oft genug im Sinne von Stamm vor; daß die israelitischen Stämme zur Zeit Jes.s noch eine gewisse Selbständigkeit besaßen, zeigt 3. B. c. 9 20. Die Korrektur עמו (LXX) ist eine Verschlechterung. **14** Nicht um ein Seelengericht handelt es sich, darum werden nur die für die Volkswohlfahrt verantwortlichen Gemeinde- und Staatsbeamten vorgefordert, nicht die Individuen Mann für Mann (vgl. zu 3 9). Zornig bricht Jahwe los „und ihr“ (vgl. Ps 2 6); der Affekt unterdrückt einen anderen selbstverständlichen, einleitenden Satz: ich habe euch doch zu Beschützern des Volks eingesetzt. „Den (nicht: meinen) Weinberg habt ihr abgeweidet“ ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart. Statt den Weinberg vor dem Weidevieh zu behüten, haben sie selbst ihre Herde darauf getrieben, natürlich auf den Weinberg wehrloser Mitbürger. Der Raub (zu גזלת s. Olsh. S. 320) der Armen (Gen. obj.), das was sie den Schutzlosen etwa auf die Am 8 4ff. 5 11. 12 vgl. Mch 2. 3 II Sam 12 4 geschilderte Weise abgenommen haben, ist in ihren Häusern (Am 3 10 Zph 1 9) und dient als Beweismittel. Noch stärker **15**: was erfrecht ihr euch. מה לכם in ein Wort zusammengezogen, darum ohne כי vgl. dagegen c. 22 1. Die Niedrigen werden wie Sklaven behandelt und zerschlagen, obgleich sie doch Jahwes Volksgenossen sind (עמי): eine echt antike und anschauliche Motivierung für das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Machtlosen, die ebenso gut Bürger sind wie die Reichen, aber deren Bürgerrecht leicht mißachtet oder (s. zu c. 5 8) gefährdet wird; nur der Bürger als solcher hat mit der Gottheit direkten Verkehr, nicht der Sklave, der nur den Gott seines Herrn anruft, darum hat das Bürgerrecht unmittelbar religiösen Sinn und Wert und ist die Antastung eines freien Volksgenossen eine Verletzung der Religion. Der stärkste Ausdruck am Schlusse: ihr zermahlt, wie zwischen zwei Mühlsteinen, mit euren Machtmitteln und Rechtskniffen die Niedrigen, um ihnen das Letzte an Besitz und Kraft abzupressen, reißt ihnen das Fleisch von den Knochen, wie es Mch 3 1ff. heißt. Ob der abschließende Stichos, der überflüssig ist und zu dem Stück nicht sonderlich paßt, von Jes. herrührt, ist mir sehr zweifelhaft (vgl. 1 20 b).

Fünftes Stück c. 3 16–4 1, von dem nur die drei dreihebigen Sechszeiler c. 3 16. 17. 24 4 1 echt sind. Es ist gegen die hochmütigen, über die gute Sitte sich hinwegsetzenden Weiber der vornehmen Klassen in der Hauptstadt gerichtet und darf gewiß unbedenklich dem Jes. zugeschrieben werden. Die Abfassungszeit ist nicht genau auszumachen, aber es nimmt sich aus wie ein Seitenstück zu c. 3 1-12. Wenn die hebr. Version des Eingangs „und Jahwe sprach“ (die LXX hat: כה אמר י׳) richtig ist, sollte man vermuten, daß das übrigens in sich abgeschlossene Stück einst einem größeren Zusammenhang angehörte (vgl. c. 8 5 29 13), freilich nicht dem jetzigen, wo solche Eingänge ganz fehlen, vielleicht einem von Jes. selbst zusammengestellten Buch, das nicht als ein Ganzes erhalten blieb, sei es durch Schuld des Zufalls, sei es deswegen, weil spätere Schriftsteller einzelne Bestandteile anderen, etwa geschichtlichen oder biographischen Schriften einverleibten, denen sie die Sammler wieder entnahmen. Der Eingang **16** scheint dem Gedicht selbst anzugehören, jedenfalls in der Version der LXX, und nicht bloße Überschrift zu sein. Zion ist hier das vornehmste Stadtviertel,

3 [16]Und Jahwe sprach: Weil hochmütig sind die Töchter Zions
Und gehen gereckt den Hals und schielend mit den Augen,
Immerzu trippelnd gehen und mit ihren Füßen klirren:
[17]Wird grindig machen der Herr ihren Scheitel und Jahwe ihre Scham
[entblößen,
[24]Statt Balsams wird Moder sein und statt Gurtes ein Strick
Und statt Haargekräusels eine Glatze und statt weiter Hülle Sackumgürtung.
„Schandmal statt Schönheit"

4 [1]Und ergreifen werden sieben Weiber Einen Mann an jenem Tage,
Sagend: „Unser Brot wollen wir essen und in unser Gewand uns kleiden,
Nur werde dein Name über uns genannt, nimm weg unsere Schande!"

3 [18]An jenem Tage wird entfernen der Herr die Pracht der Fußspangen und der Sonnchen und Mondchen, [19]der Ohrgehänge und Ketten und Schleier, [20]der Kopfbunde und Schrittkettchen und Gürtel und Amulete, [21]der Fingerringe und Nasenringe, [22]der Galakleider und Überkleider und Umschlagetücher und Taschen, [23]der Handspiegel und Hemden und Turbane und Überwürfe.

---

besonders auch der Hof, dessen Frauen Jes. allem Anschein nach in erster Linie im Auge hat. יען כי leitet öfter bei Jes. eine längere Periode ein c. 29 17 7 5. Das ältere נְטוּוֹת ist dem נטיות des Qre vorzuziehen. Statt den Blick zu senken, recken die vornehmen Damen den Hals und schielen nach den Männern; vor der Lüsternheit betont charakteristischer Weise Jes. den Hochmut, der in dieser Hinwegsetzung über den Anstand liegt, den die orientalische Frau in der Öffentlichkeit zu beobachten hat. In הלוך וטפוף ist das erste Verb nur Hülfsverb im Sinne von „immerzu" vgl. Gen 8 3. 5, der infin. abs. wie ein Gerundium im ablat. Das Klirren der Füße (zu dem mask. Suff. s. Ges. § 135 o) bewirken die Fußspangen (עֲכָסִים, wovon עכס denom.) und Schrittkettchen (v. 20). 17 שִׂפַּח sollte wie סַפַּחַת und מִסְפַּחַת, Schorf, Grind mit ס geschrieben sein; der Schorf ist die Strafe dafür, daß die Weiber den Kopf so hochmütig emporrecken. Oben ist des Metrums wegen das schwerfällig wiederholte „Töchter Zions" durch das Suff. ersetzt. פתהן fassen die meisten Neueren und wohl auch die Punktatoren als „ihre Scham" und kriegen deshalb ZATW 1886 S. 336 eine Strafpredigt über Unverstand (weil der zweite Stichos nach dem ersten erklärt werden müsse) und Beleidigung des Anstandes. Das ist ein wenig blinder Eifer. Der sinnlichen Grundbedeutung, die פת haben soll, braucht sich Jes. gar nicht bewußt gewesen zu sein, Derbheit ist am Platz, und עָרָה paßt sehr gut zu der gewöhnlichen Übersetzung, ferner entspricht der zweite Stichos dem Klirren mit den Füßen wie der erste dem Emporrecken des Halses; zu der beschimpfenden Entblößung vgl. 3. B. Jer 13 26. פָּאתֵהֶן, das Koppe, Stade, Dillm. wollen, wäre „ihre Kopfseite"; was sollte die hier? sollen die Weiber an den Kopfseiten das Haar geschoren erhalten, wie gewisse Araberstämme tun? Aber vom Schicksal ihres Haarschmuckes spricht nachher v. 24. Zu der Vokalverkürzung פָּתְהֶן vgl. Olsh. S. 270, zu dem Suff. הֶן- Olsh. 184 Ges. § 91 f.; zu יְעָרֶה, das nach Lev 20 18 f. auch als hiph. gesprochen werden kann, vgl. das Nomen עֶרְוָה und die Stelle c. 47 3. Die Entblößung der Weiber hat man sich wohl nicht als Folge der Kriegsgefangenschaft (Schändung, Verkauf als Sklavin) zu denken, sondern eher (s. zu c. 4 1) als Mißhandlung seitens des Pöbels, auf den jetzt die Vornehmen hochmütig herabblicken. – V. 18 ff. s. u. – 24 ist die unmittelbare Fortsetzung von v. 17; das והיה am Anfang oder aber das יהיה ist zu streichen (LXX hat nur eins von beiden), die Verdoppelung des Verbums ist häßlich, metrisch lästig und wohl nur durch die lange Ein=

[25]Deine Mannen werden durchs Schwert fallen
Und deine Heldenschaft durch den Krieg.
[26]Und wimmern und jammern werden ihre Pforten,
Und ausgeleert wird sie zur Erde sitzen.

* *
*

---

schaltung v. 18–23 veranlaßt. Zu dem Grind kommt Moder, zu den heruntergerissenen Prachtgewändern der Strick vgl. c. 32 11; die vornehmen Damen sind verkommen und verlumpt. מעשה מקשה, Werk von Drechselei, ist zu sonderbar, als daß man nicht das erste Wort für einen stehengebliebenen (s. zu c. 3 12) Schreibfehler halten sollte. כי תחת יפי scheint ein volkstümliches Reimwort und von einem Leser beigeschrieben zu sein; כִּי, kontrahiert aus כְּוִי, ist eine Hautverletzung durch Brennen (כְּוָה) vgl. Ex 21 25. – V. 25f. s. u. – c. 4 1 setzt c. 3 24 fort, als letzter stärkster Zug aus dem Bilde von der Verkommenheit jener Weiber. Jetzt stolz auf ihre hohe und sichere Stellung werden sie dann von der Verzweiflung dazu gebracht, sich mit Beiseitesetzung des Schamgefühls dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen, ja mit ihren Schicksalsgenossinnen sich um ihn zu reißen, um nur als Ehefrauen oder Nebenweiber einige Sicherung vor den gemeinsten Insultierungen zu gewinnen, denen in Zeiten der Anarchie alleinstehende Weiber, am meisten aber heruntergekommene vornehme Frauenspersonen durch den Pöbel ausgesetzt sind. Der Anfang ist in Sach 8 23 seltsam genug nachgeahmt. „An jenem Tage" hier wie c. 2 11. 13 am Schluß des Satzes. Die Weiber wollen sich selbst durch Arbeit oder mit den Resten ihres Vermögens durchs Leben schlagen, statt sich von dem Mann ernähren zu lassen, wenn er sie nur durch seinen Namen deckt. Nennung des Namens über jemandem drückt die Oberhoheit aus vgl. z. B. Am 9 12 Jer 15 16, wie ja auch das Weib ihren Mann בַּעַל oder אָדוֹן nennt (Gen 18 12 Ps 45 12). חרפתנו ist nicht die Schmach der Ehe- oder Kinderlosigkeit; die wäre unter so bewandten Umständen selbst für orientalische Weiber ein kleines Übel. Gemeint ist die Schande, in der nach dem c. 3 1ff. geschilderten Zusammenbruch des Staates die Frauen der aristokratischen Stände leben, nachdem ihre Väter, Brüder, Gatten getötet oder verjagt sind. So sind diese drei Strophen ein Seitenstück zu c. 3 1-12. –:– Einverleibt sind ihnen zwei Zusätze:

1. c. 3 18-23 unterbricht den Zusammenhang von v. 17 und 24 durch ein Inventar der weiblichen Toilette, das durch das unvermeidliche „An jenem Tage" eingeführt wird und eine erstaunliche Beschlagenheit des Propheten auf diesem Gebiet verraten würde, wenn man es ihm ernsthaft zuschreiben dürfte. Aber Jes. hat hier so wenig die Putzwarenhandlung ausgeschrieben wie der Dichter des Hohenliedes den Krämerladen in Cnt 4 13f. Dillm. meint freilich, daß die Aufzählung ihre gute oratorische Wirkung habe und daß die lange, nicht enden wollende Reihe die Maßlosigkeit der Prunksucht der Weiber veranschauliche, warnt übrigens vor der Einbildung, daß jede einzelne alle diese 21 Dinge zusammen oder gar zu gleicher Zeit getragen habe. Um die Kulturgeschichte mag dieser Einsatz nicht unverdient sein, konnte jedenfalls einen hübschen Beitrag zu der „Hebräerin am Putztisch" liefern. Das Verzeichnis wirft übrigens die Artikel arg durcheinander. Daß es sich um das Metrum des Gedichts nicht kümmert, ist bei dem Inhalt verzeihlich; das יסיר v. 18 ist durch v. 1 beeinflußt. Die Namen vieler Artikel sprechen für aramäischen Ursprung und wohl auch für die Lebzeit des verärgerten Ehemanns, der sie zusammengestellt hat, in jener Periode, wo die Juden vorwiegend aramäisch sprachen.

2. c. 3 25. 26 enthält vier Stichen, die vom echten Gedicht in Form und Inhalt so stark abweichen, daß ihre Unechtheit in die Augen springt. Angeredet wird v. 25 ein Femininum, das nach v. 26 eine Stadt ist; der Einsetzer hat darunter natürlich Zion verstanden, während dies vom Dichter nicht so sicher behauptet werden kann. Daß die beiden Verse, die vielleicht ursprünglich nicht so dicht bei einander standen (wegen des Wechsels der Person), einem Gedicht entlehnt sind, ergibt sich aus der Sprache: מְתִים, גְּבוּרָה sind durchaus nur poetische Ausdrücke, und v. 26 ist ganz und gar poetisch gehalten. Das Schicksal der unbekannten

4 ²An jenem Tage wird gereichen der Sproß Jahwes zur Zierde und zur Ehre und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmuck

---

Stadt ist zu elegisch ausgemalt, als daß Jes. die Verse geschrieben haben könnte, und hier unterbrechen diese den Zusammenhang des echten Gedichts. 25 מְתִים, im gewöhnlichen Leben nicht mehr gebraucht, hat eben darum bei den Dichtern emphatischen Sinn; גְּבוּרָה ist Kollektiv für גִּבּוֹרִים wie z. B. כָּבוֹד c. 5_{13}. 26 Das alliterierende וְאָנוּ וְאָבְלוּ auch in der späten Stelle c. 19_{8}. פְּתָחִים von einer Stadt noch gewählter als שְׁעָרִים; die Tore klagen (vgl. c. 14_{31} Jer 14_{2}), weil die Männer getötet sind, die sonst dort zusammenkamen, oder weil eine große Gefahr droht. ונקתה steht trotz des kleinen acc. dist. in Pausa, um zu verhindern, daß לארץ mit ihm zusammengelesen werde, statt mit תשב. Ausgeleert (von Bewohnern? oder von Freude, Glück?) wird sie sein, zur Erde hinsitzen (in Appositionsstellung hinzugefügt), sei es als Entthronte (c. 47_{1}) oder als Trauernde (Thr 2_{10}).

Sechstes Stück c. 4_{2-6}. Es schildert den herrlichen Zustand in Palästina und Jerusalem in der Zeit nach dem Weltgericht, vor allem die Zeichen der göttlichen Gegenwart auf dem Tempelberg. Der Stil ist so schleppend, weitschweifig und ungeschickt wie in keinem vorexilischen Prophetenbuch; hin und wieder findet sich ein Ansatz zum Parallelismus membrorum, aber es entsteht höchstens eine Art von halbpoetischer Prosa. Die Vorstellungen von der „Heiligkeit" der „Entronnenen Israels", vom Geist des Gerichts und der „Abspülung" der Unreinheit durch Jahwe, von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart Gottes über der Festversammlung und die Anspielung auf seine analoge, vorbildliche Gegenwart über der mosaischen Stiftshütte sind sämtlich nachexilisch. Stade streicht bloß v. 5f. als nachexilischen Zusatz (ZATW 1884 S. 149ff.), weil hier von der Rückkehr Jahwes nach Jerusalem die Rede sei, wovon ich nichts entdecke; er stellt außerdem v. 2–4 in die Reihenfolge 4, 3, 2. Auf diese Weise ließen sich aus Qoheleth oder Esther jesaian. Präparate herstellen. Das Stück, das sich mehrfach mit den Zusätzen in c. 28–32 und allerjüngsten Prophetien außerhalb des Buches Jes. berührt, spiegelt die eschatologischen Vorstellungen des 2. Jahrh.s wider; es dürfte vom Sammler des Büchleins c. 2–4 verfaßt sein, der dieses nicht ohne tröstlichen Schluß lassen mochte und daran, daß seine Sätze Jes.s Lehre wiedergeben, so wenig zweifelte, wie heute mancher Prediger an der Übereinstimmung des von ihm gepredigten „Gottesworts" mit der Bibel. 2 Das einleitende „An jenem Tage", das sich an das Vorhergehende so schlecht anschließt wie z. B. in der ähnlichen Stelle c. 28_{5}, führt uns iu die eschatologischen Stimmungen und Interessen hinein, mit denen die jüdischen Leser an die alten Orakel herantraten, um deren geschichtlichen Sinn sie sich nicht kümmerten. In der Endzeit gibt es eine פְּלֵיטָה c. 10_{20} (Ob 17 Joel 3_{5}), einen Rest c. 28_{5}, der der allgemeinen Vernichtung entronnen ist und mit der jüdischen, von den Abtrünnigen und „Sündern" gesäuberten Gemeinde zusammenfällt; diesem Rest wird der dann eintretende Stand der Dinge zu hoher Ehre gereichen, denn daß er ihn erlebt, ist ein Beweis dafür, daß seine Religion die richtige war, ist der Triumph der „Gerechten", der Gesetztreuen. Die späteren Eschatologiker sind für den künftigen Ruhm der Frommen sehr empfänglich und denken gern daran, was die Fremden für Augen machen werden, wenn „Israel" plötzlich so emporkommt; sie leben ja in beständigem Verkehr mit den Fremden und fühlen sich von denen in der Gegenwart an die Wand gedrückt und verachtet. Zu Israels Ruhm wird gereichen צמח יהוה und פרי הארץ. Die Frucht des (heil.) Landes ist nach Num 13_{23} Dtn 8_{8} Gen 43_{11} Wein, Granatäpfel, Feigen, Balsam, Honig usw., was alles in der Zukunft viel herrlicher gedeihen wird als jetzt, als Beweis für die Frömmigkeit seiner Bewohner und den Segen seiner Religion Dtn 28 Lev 26; in der Zeit der Königin Salome (78–69 vor Chr.) wurden, sagt der Talmud, die Weizenkörner so groß wie Nieren, die Linsen wie Olivenkerne usw., bloß weil damals die Pharisäer das Regiment hatten. Der „Sproß Jahwes" wird sachlich dasselbe sein wie die Frucht des Landes, indessen ist der Gesichtspunkt dabei ein anderer. Frucht des Landes ist, was das Land nach Bodenart und Wasserverteilung dem Fleiß des

den Entronnenen Israels. [3]Und geschehen wird's, der Übriggebliebene in Zion und der Bewahrte in Jerusalem, heilig wird er genannt werden, jeder der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem, [4]wenn abgewaschen hat der Herr den Unflat der Töchter Zions und die Blutschulden Jerusalems wegspült aus seiner Mitte, durch den Geist des Gerichts und den

---

Landmanns regelmäßig liefert, Sproß Jahwes das, was die Gottheit unberechenbarer Weise durch Gabe von oben her, durch den Regen, wachsen läßt, auch auf dem Boden, der sich menschlicher Kultur versagt. Beides, wie es Dtn 28 11 f. etwas weitläufiger zusammengestellt ist, hat, wenn es sich künftig im reichsten Maße einstellt, zur Folge, daß alle Völker Israel mit Scheu und Bewunderung ansehen werden, als „ein Geschlecht, das Jahwe gesegnet hat" c. 61 9 62 2. 3 vgl. Dtn 28 10 4 6. 7. De Lagarde meint, der Sproß Jahwes bedeute wegen Jer 23 5 33 15 den Messias (das stehe freilich zwischen und hinter den Zeilen), und tadelt dann die Protestanten, daß sie dies trotz ihrer jammervollen Bibliolatrie nicht entdeckt haben, obwohl die messianische Deutung grade unter ihnen längst die herrschende war. Aber wenn der Sproß Jahwes der Messias ist, was soll dann die Frucht des Landes sein? In jenen Stellen des B. Jer. ist die Rede vom Sprosse Davids, das ist freilich der Messias; hier kann man ihn nur finden, wenn man willkürlich allegorisiert. Daß man auch außerhalb des AT.s zwischen dem Land, das sich selbst bewässert (und damit das bessere ist), und dem, das der Baal (durch den Regen) bewässert, unterscheidet, ist bekannt genug. 3 „Und geschehen wirds", abermals ein ärmliches, aber bei den Ergänzern beliebtes Anknüpfungsmittel. Der „Rest" soll heilig „genannt werden", dies genannt werden ist ein Lieblingsausdruck für die Späteren, besonders bei Tritojesaia c. 60 14 61 6 62 4. 12 65 15 vgl. Hes 48 35 Jer 33 16 usw. Die allgemeine, ständige „Heiligkeit" aber, die Fähigkeit, immerfort nicht bloß dem Kultus beizuwohnen, sondern priesterliche Funktionen zu verrichten, ist ein eschatologisches Dogma, das kaum möglich war vor der Zeit, wo die Juden aus einem Königsvolk zu einer kleinen Tempelgemeinde geworden waren, und das auch da nur von solchen Schriftstellern vertreten wird, die wie Tritojes. und Tritosacharja in den Juden eine Art Priesterkaste für die ganze Menschheit sehen und auf die künftige Herrschaft des Tempels und seines Kultus über die Welt rechnen (Jes 61 6 62 12 Sach 14 20 f. vgl. den Zusatz zu Jes 6 13 Ex 19 6). Ein Prophet der alten Zeit könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen, wobei die gewöhnliche Arbeit in Hof und Feld aufhören müßte, weder für möglich noch für wünschenswert halten. Das „ungeschickt nachklappende und sich in den Parallelismus nicht fügende Versende" von v. 3 hält Stade für ein Glossem, weiß auch „die Vorstellung, daß die ‚zum Leben' Prädestinierten in ein göttliches Buch des Lebens eingezeichnet werden, nicht recht in der Theologie des Jes. unterzubringen." Aber klappt nicht auch das Versende von v. 2 und 4 nach? Der ganze Stil ist unjesaianisch; v. 3b erinnert speziell an den Stil gesetzlicher Verordnungen (vgl. 3. B. c. 56 6b). Das Buch des Lebens, das auch Ex 32 32 f. I Sam 25 29 Ps 69 29 139 16 Dan 12 1 ähnlich vorkommt (vgl. Hes 9 4 Apk 7 3 ff. Jer 22 30) und ein von den Bürgerlisten genommenes Bild ist (Hes 13 9 vgl. Neh 12 22 f. 7 5. 64), wäre bei Jes. immerhin möglich und hat mit der Idee der Prädestination nichts zu tun, aber allerdings nimmt sich diese Vorstellung für einen Jes. zu kleinlich und theologisch aus. 4 Die Ausleger streiten – ein indirekter Beweis für den schlechten Stil des Stückes – darüber, ob v. 4 Nachsatz zu v. 3 oder Vordersatz zu v. 5 sei; was richtig ist, kann kein Mensch sagen. אם „ist hier nicht reine Bedingungspartikel, sondern neigt zum Zeitbegriff hin wann", sagt Dillm., ohne ein Mißfallen über eine solche Unreinheit zu äußern; es ist hier nur Zeitpartikel wie c. 28 5. Die Töchter Zions sind doch wohl die c. 3 25 von Jes. angegriffenen Zionitinnen; das v. 4a gebrauchte Bild darf dann freilich, im Gegensatz zu der Bestimmung, die vernünftiger Weise jedes Bild hat, nicht in der Vorstellung reproduziert werden. Die Blutschulden betreffen die männliche Hälfte der Bevölkerung; sie sollen „abgespült" werden, ein Ausdruck aus der Kultsprache vgl. Hes 40 38 II Chr 4 6. Die Abwaschungen sollen geschehen

Geist der Ausfegung. [5]Und schaffen wird Jahwe über der ganzen Stätte des Berges Zion und dessen Umland Gewölk bei Tage und Rauch und Glanz von Feuerlohe bei Nacht; und über aller Herrlichkeit wird eine Decke [6]und Hütte sein zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetterguß und Regen.

---

durch den Geist des Gerichts und des Ausfegens. בִּעֵר bedeutet schwerlich: verbrennen, das sich mit dem Abspülen doch zu schlecht verträgt, sondern: auskehren, mit dem Besen; wie der Mensch damit sein Haus reinigt, so Jahwe die heilige Stadt und den Tempelplatz. מִשְׁפָּט ist das Läuterungsgericht s. c. 1_{27} 5_{16}, das die schlechten Elemente entfernt, die an dem Blute schuldig sind. Für den „Geist" haben die Späteren eine Vorliebe vgl. z. B. wieder c. 28_6; es ist hier wohl nicht ein besonderes Wesen gemeint, sondern der göttliche Affekt, mit dem das Richten und Ausfegen geschieht, Jahwes Zorneseifer, da doch Jahwe Subjekt ist und, wie es scheint, auch v. 5 bleibt. 5 hat mir früher viel Schwierigkeit gemacht und mich wie andere zu allerlei Änderungen und Streichungen verführt. Ich ließ mich durch die LXX leiten, die auch wirklich Hülfe bietet, nur an anderer Stelle, als wo ich sie zu finden glaubte. Während ich bisher das וּבָא der LXX dem וּבָרָא des MT. am Anfang von v. 5 vorzog und eines der beiden Substantive am Schluß von v. 5 und Anfang von v. 6 strich, halte ich jetzt den MT. im allgemeinen für besser und nehme nur folgende Abweichungen der LXX an: erstens ihr מִגְרָשָׁה für das מִקְרָאֶהָ des hebr. Textes. Letzteres wäre von dem jungen Schriftsteller defektiv geschrieben, und das vorhergehende כָּל־מְכוֹן hätte keinen rechten Sinn, da die Kultversammlung nicht den ganzen Platz des Zionsberges anfüllt. Mit seinem מִגְרָשׁ spielt der Autor auf Hes 45_2 48_{17} an, wo vorgeschrieben wird, daß um das Heiligtum ein genau bestimmter Platz gleichsam als Schloßfreiheit frei bleiben soll; die Wolke und der Feuerglanz sollen also den ganzen heiligen Bezirk und den kleinen freien Raum ringsherum überdecken. Zweitens verbinde ich mit der LXX und den meisten Auslegern gegen die Akzente den Rauch mit der Feuerlohe; Ex 13_{21} (und Parall.) stimmt damit nicht bloß überein, sondern ist offenbar das Vorbild unserer Stelle: bei Tage die Wolke, bei Nacht Rauch und Feuer. Dillmanns Einwand, daß man den Rauch des Nachts nicht sehen kann, würde selbst dann nichts verschlagen, wenn er richtig wäre (s. Gen 15_{17}), denn den himmlischen Lichtglanz können menschliche Augen auch nicht sehen, d. h. nicht vertragen; der Rauch macht ihn ertragbar und er den Rauch sichtbar. Drittens hilft mir die LXX aus einer Verlegenheit, in die mich früher das כִּי in v. 5b des hebr. Textes gebracht hatte. Sie liest nämlich statt dieses כִּי, das augenscheinlich aus vermeintlichem כְּ (so wurde das Wörtchen sehr oft geschrieben) hervorgegangen ist, ein וְ und beginnt damit einen neuen Satz; dieser ist gegen v. 5a ziemlich selbständig, sodaß man nicht mehr die Wolke als Schutz gegen den Regen anzusehen braucht, sondern von einer besonderen Größe zu hören bekommt: über der Herrlichkeit des Tempels und der ihn bedeckenden Wolken- und Feuersäule wird eine Decke und Schutzhütte sein, wie etwa über gewöhnlichen Wolken das Himmelsdach oder über Hesekiels göttlichem Thronwagen mit seinem Feuer und seinen Blitzen der רָקִיעַ. Die LXX hat übrigens וְסֻכָּה nicht; im Cod. Al. ist σκεπασθήσεται in κυρίου πασθήσεται verballhornt. Das dreifache Übereinander: Tempelplatz, Wolken- und Feuersäule, Thronhimmel, mag uns ja etwas abenteuerlich anmuten, zumal dann ja noch die Sonne und die Regenwolken darüber hinwegziehen, aber das Ganze ist eben als Tempelbau im höchsten Stil gedacht, da es sich gewissermaßen um die Versetzung der himmlischen Residenz Jahwes auf den Zion handelt. Viertens streiche ich nach der LXX das יוֹמָם v. 6a, weil sonst v. 6b ein לַיְלָה bekommen müßte. Ob man endlich nach der LXX in v. 5a hinter עָנָן ein לְצֵל (LXX mag לְצַל, Inf. Hiph., gesprochen oder יָצֵל gelesen haben) einsetzt oder nicht, ist ziemlich gleichgültig; das Paseq des MT. mag ja freilich andeuten, daß auch dieser

5 [1]Singen laßt mich doch von meinem Freunde,
Meines Freundes Lied von seinem Weinberg.
Einen Weinberg hat mein Freund
Auf fettreichem Horne,
[2]Und er grub ihn um und entsteinte ihn
Und bepflanzte ihn mit Edelrebe
Und baute einen Turm in seiner Mitte
Und auch eine Kelter hieb er in ihm aus
Und hoffte, daß er Trauben bringe,
Doch er brachte Herlinge.

Text hier irgend etwas besaß, was nicht mehr lesbar war. An der Form מִסְתּוֹר, wofür Jes. סֵתֶר schreibt (c. 28_{17} 32_{2}), nehmen wir keinen Anstoß, da sie nur die Indizien der Unechtheit vermehrt. Hitze und Wetterguß darf man wohl im wörtlichen Sinn verstehen, obwohl auch der bildliche, Ungemach und Bedrängnis, passen würde (c. 25_{4} 28_{2} 32_{2}). – Trotz seiner Kürze ist dieser Epilog des Sammlers zu c. 2–4 äußerst lehrreich, aber nur für das Verständnis der spätjüdischen Eschatologie; ohne Hesekiel und Tritojesaia wäre er nicht geschrieben worden.

Dritte kleine Sammlung c. 5. Die Anzeichen, daß c. 5 eine eigene kleine Sammlung bildet, sind mehr negativer Art. Zunächst kein Anschluß nach rückwärts und nach vorn, denn die Drohungen in c. 5 hätten entweder vor c. 4 oder hinter c. 6 gestellt werden müssen. Sodann gehört c. 5_{15}f. nach c. 2_{11-17}, dagegen c. 5_{25-30} nach dem Gedicht c. 9_{7}–10_{10}, dessen Abschluß jene Verse bilden. Der jetzige Zustand läßt darauf schließen, daß der Sammler von c. 5 die Büchlein c. 2–4 und c. 9_{7}–11_{16} entweder nicht kannte oder nicht zu alterieren wagte. Vgl. Einl. § 11.

Erstes Stück c. 5_{1-7}. Jes. hat bei einer Gelegenheit, wo er nicht bloß Jerusalemer, sondern auch Judäer in größerer Zahl beisammen fand, die Maske eines Volkssängers vorgenommen. Er wollte nicht gleich erkannt sein, damit dem finsteren Verkündiger des Gerichts die Zuhörer nicht entliefen. Nachdem er ihre Aufmerksamkeit durch die leichtgeschürzten Verse im Volkston, wohl auch durch entsprechende Musik, vor allem aber durch den rätselhaften, die Neugier weckenden Eingang gefesselt hat, wirft er die Maske ab und schließt mit wenigen prophetischen Donnerworten, die man nicht mehr vergißt, auch wenn man möchte. Da Jes. in seiner späteren Zeit wohl allgemein, selbst den Landleuten, so bekannt war, daß ihm die Verkleidung nichts geholfen hätte, so verlegen wir die Parabel vom ungeratenen Weinberg am besten in seine früheste Zeit; sie steht in einem geistreichen Gegensatz zu 3_{14}: dort werden die heftig angefahren, die den Weinberg abweiden, hier überliefert einer, nämlich Jahwe, selber den Weinberg dem Weidevieh; so mag sie derselben Zeit wie c. 3_{13-15} angehören. 1a ist ein Vorgesang, für einen Volkssänger unentbehrlich, um für das Lied selbst Ruhe zu schaffen (vgl. zu c. 1_{2a}). In לִידִידִי und לְכַרְמוֹ ist das לְ poetische Verkürzung für עַל wie oft, obwohl es beim ersten Wort auch „für" heißen könnte. Eigentlich will der Sänger nur seines Freundes Lied vortragen, der denn auch vom zweiten Achtzeiler an das Wort hat. דּוֹדִי als Abkürzung von דּוֹדִים zu fassen (Lowth u. a.) oder in דֹּדַי zu verwandeln, empfiehlt sich nicht; Jes. will nicht ein oder gar sein Liebeslied singen und ist kein Freund süßlicher Allegorie, und Konjekturen soll man nicht machen, um den Spieltrieb zu befriedigen. 1b כֶּרֶם und קֶרֶן bilden ein volkstümliches Klangspiel. Der Weinberg hatte fetten Boden, 2 Arbeit und Kosten wurden nicht gespart. Das ἅπ. λεγ. עִזֵּק, umgraben, ist in dieser Bedeutung durch arab. und talmud. עזק gesichert. Zu סִקֵּל vgl. c. 62_{10}, wo מֵאֶבֶן dabeisteht. Der Weinberg erhält die kostbarsten Reben (s. zu c. 7_{23}), Edelreben (Gen 49_{11}), einen Turm für den Hüter, nicht bloß eine Hütte (c. 1_{8}), eine eigene Kelterkufe, aus dem

3 Und jetzt, Bürger von Jerusalem
Und Mann von Juda,
Richtet doch zwischen mir
Und zwischen meinem Weinberg:
4 Was zu tun war für meinen Weinberg,
Und ich hätt' es nicht getan an ihm?
Warum hofft' ich, daß er Trauben bringe
Und er brachte Herlinge?

5 Und jetzt laßt mich euch doch kundtun,
Was ich tun will meinem Weinberg:
Entfernen seine Hecke,
Daß er verfällt dem Abweiden,
Umreißen seine Mauer,
Daß er verfällt dem Zertreten;
6 Und ich mache ihm das Garaus,
Nicht beschnitten wird er noch behackt —

Felsboden herausgehauen, damit in sie der in dem oberen Trog (גַּת) ausgetretene Saft abfließe vgl. Mt 21 33. Es fehlte also nichts, trotzdem „machte" der Weinberg nicht ordentliche Trauben, sondern faule, übel schmeckende Trauben, בְּאֻשִׁים scil. עֲנָבִים, als wären die Reben „wild", wie es Jer 2 21 heißt. 3 Jetzt spricht der „Freund" selber. Die zweite Strophe beginnt wie die dritte v. 5 mit dem zu Strophenanfängen beliebten וְעַתָּה; je länger die Strophen sind, desto lieber setzt man sie durch gewisse Mittel, besonders durch stereotype Eingänge und Ausgänge, gegen einander ab. Die Zuhörer sollen Schiedsrichter sein. Ähnliche Streitfragen, ernsthafte oder scherzhafte, mochten oft von den Volkssängern vorgetragen, vielleicht auch bisweilen von improvisationsfähigen Zuhörern beantwortet werden. In unserem Fall nahmen die Zuhörer den Streitfall bisher wohl noch von der scherzhaften Seite und waren auf den Richterspruch über den widerborstigen Weinberg gespannt. Wird der Besitzer ihn verschenken? oder in Weide umwandeln? oder gar einen Versuch mit schlechten Reben machen? 4 Denn dem Besitzer ist jedenfalls nichts vorzuwerfen; er ist nicht der schuldige Teil. Die Nebenordnung der Sätzchen in v. 4b statt: warum brachte er schlechte Trauben, da ich doch auf gute rechnen durfte? macht einen fast scherzhaften Eindruck, ist aber doch wohl nur volkstümliche, refrainartige Annäherung des Schlusses dieser Strophe an den der ersten. 5 Der improvisierte Volksthing schweigt. „Und jetzt", fährt der Redner, noch im bisherigen Bilde, aber mit verändertem Tone fort, jetzt nicht mehr Kläger, sondern Richter, will ich euch sagen, was ich zu tun im Begriff bin (Part.; der zweite Stichos ist etwas schwerfällig und die beiden את hinter einander nicht gerade schön). In raschem, zornigem Flusse folgen sich die inff. abs. Dornhecke (משוכה vom Ktib von שׂוּךְ, von der Punktat. von שָׂכַךְ abgeleitet) und Mauer wie Hos 2 8 nebeneinander gestellt, gleichsam zur Auswahl für die Phantasie. Es ist doch eben nur ein Weinberg in der Phantasie, kein wirklicher: schon hier kann der klügere Zuhörer ahnen, daß etwas Besonderes hinter den harmlosen Liedworten steckt. 6 ersetzt wie gewöhnlich die Infinitive durch das bequemere verb. fin.: ich will ihn machen zum Absturz (von jäh abstürzenden Bergen gebraucht). בָּתָה ist doch wohl dasselbe wie בַּתָּה c. 7 19, von בָּתַת, abreißen, obwohl die Punktation eine andere Wurzel anzunehmen scheint. עלה c. acc. wie Prv 24 31: zu Dornen aufsteigen, ein anschaulicher Ausdruck. Die Alliteration שמיר ושית nur im Buch Jes., bei Jes. selbst noch c. 9 17. Diesen letzten Satz konnte zur Not noch ein menschlicher Weinbergsbesitzer sprechen, doch gehört er schon nicht mehr zum gesungenen Liede, denn während dies (vom Proömium v. 1a abgesehen) aus Stichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen besteht, kommen mit der zweiten Hälfte von v. 6a die schweren Rhythmen donnernder prophetischer

Und aufsteigen wird er mit Dorn und Distel,
Und den Wolken gebiet' ich, nicht auf ihn zu regnen!
[7]Denn der Weinberg Jahwes der Heere ist das Haus Israel,
Und der Mann von Juda ist die Pflanzung seiner Lust:
Und er hoffte auf gut Regiment, und siehe da: ein Blutregiment,
Auf Rechtsprechung, und siehe da: Rechtsbrechung!

* * *

[8]Weh denen, die da rücken Haus an Haus,
Die Feld an Feld reihen, bis kein Platz mehr ist
Und ihr allein behaust seid inmitten des Landes!

Rede. Plötzlich hat Jes. die Maske des Sängers abgeworfen. Bevor die Zuhörer recht zur Besinnung kommen, sind sie in die Strafrede hineingezogen. „Den Wolken gebiete ich" — es ist kein Mensch, der das spricht, es ist Jahwe! 7 Und jetzt kann auch mit einem „Denn" der nackte Sinn des Bildes ausgesprochen werden. Der Schlußvers ist rhetorisch ungemein wirksam. Zuerst die chiastische Satzbildung in v. 7a, die die Erregung des Redners widerspiegelt, dann die Wortspiele in v. 7b, die dem Zuhörer wider dessen Willen sich einprägen, als ein Schlagwort, das ihnen nicht mehr gestatten wird, die sittliche Lage der Gegenwart und die Gefahr der Zukunft mit derselben Gedankenlosigkeit wie bisher zu übersehen. Darum wird auch kein Wort mehr hinzugesetzt, nicht einmal eine Drohung, denn diese werden sich schon die betäubten Zuhörer freiwillig oder unfreiwillig aus dem Gleichnis herausnehmen. Ob מִשְׂפָּח, Vergießung, wirklich Blutvergießen bedeutet, mag fraglich sein, aber die Deutung: סָפַח anschließen, also — rauben (Del., Diest.) ist noch viel fragwürdiger. Das Blutvergießen ist in dieser Allgemeinheit freilich wohl eine Hyperbel, die dem Wortspiel und der drastischen Wirkung zu Liebe gewagt wurde. Zu צְעָקָה vgl. Hiob 19 7: ich schreie über Gewalt, gewalttätigen Rechtsbruch.

Zweites Stück c. 5 8-24: sieben Wehe, die allerdings durch Ausfall einiger Verse zwischen v. 13 und 14 scheinbar auf sechs zusammengeschrumpft sind. Wenn man von der Annahme ausgeht, daß Jes. selber diese Weherufe zusammengestellt habe, so sind sie sehr schlecht überliefert, denn dann sind manche von ihnen verstümmelt oder auch mit fremden Zusätzen belastet, einzelne, die unleserlich geworden waren, freihändig oder aus anderem Material ergänzt, da sich Wiederholungen finden, die man einer jesaian. Komposition nicht zutrauen kann. Aber es ist ebenso möglich, daß die Sprüche von anderer Hand aus jesaian. oder anderen Schriften zusammengelesen sind, denn es scheint, daß sie verschiedenen Zeiten angehören, z. B. v. 14. 17, wo Jerusalems Untergang angekündigt wird, einer früheren, dagegen v. 19, wo der Spott über das Ausbleiben der geweissagten Gottestaten erwähnt wird, der späteren Zeit des Propheten. Sichere Entscheidung ist schwerlich möglich; jedenfalls ist aber das Verfahren Stades und Giesebrechts (der sogar noch Verse aus c. 10 einflickt), durch ausgedehnte Umstellungen einen jesaian. Text herzustellen, nicht geeignet, vertrauenswürdige Ergebnisse zu schaffen, ist auch nicht erlaubt (außer im Roman), so lange man nicht neben den inneren noch evidente äußere Gründe für die neue Anordnung beibringen kann. Die meisten Disticha bestehen aus drei und zwei Hebungen, aber nicht alle, ein Beweis mehr für den unsicheren Zustand des Textes oder den zusammengesetzten Charakter des Stückes. Das erste Wehe 8 bis 10 greift die Latifundienwirtschaft an, ähnlich wie Mch 2. Die Mächtigen und Reichen wissen durch Ankauf oder durch schlimmere Mittel ein Haus und einen Acker nach dem anderen an sich zu bringen, der geringe Mann, vielleicht infolge von Feindeseinfall und Kriegslasten verschuldet, kann sich nicht behaupten; so werden jene die einzigen Vollbürger im Lande (הוּשַׁבְתֶּם, mehr als יְשַׁבְתֶּם, denn die Armen wohnen ja auch, ist gleichsam Denominativ von יוֹשֵׁב Bürger). Denn der altisrael. Staat ist so sehr auf dem Anteil jedes Freien an dem gemeinsamen Grund und Boden basiert, erkennt so wenig den

[9][Denn so ließ sich hören] in meinen Ohren Jahwe der Heere:
Fürwahr, viele Häuser sollen zur Wüstung werden,
Große und schöne ohne Bewohner!
[10]Denn zehn Joch Weinbergs werden bringen einen einzigen Eimer,
Und ein Malter Aussaat bringen einen [einzigen] Scheffel.
[11]Wehe denen, die frühmorgens aufstehend dem Meth nachjagen,
Die spät in der Dämmerung aushaltend der Wein glühend macht,

---

reinen Kapitalbesitz als maßgebend an, daß der vom eigenen Haus Vertriebene „Jahwes Ehre", das Stimmrecht in „Jahwes Bürgerversammlung" verliert (vgl. m. Anm. zu Mch 2 5.9); man ist vielleicht noch יֹשֵׁב בָּעִיר, aber nicht mehr י׳ הָעִיר. Man weiß, mit welcher Hartnäckigkeit der israel. Bauer an seinem ererbten, gleichsam adligen Hofe festhält; der Vergewaltigung Naboths wurde der Untergang Ahabs zugeschrieben (I Reg 21). Der bürgerliche Besitz hat auch seine religiöse Seite: der Bauer ist der Lehnsmann des göttlichen Großgrundbesitzers, dessen נַחֲלָה das Land ist und dem er in den Zehnten usw. Zins zahlt, und begräbt seine Toten, zu denen er selbst versammelt zu werden wünscht, auf dem eigenen Besitz. Der unfrei gewordene Mann (und das Weib) tritt aus der Sakralgemeinschaft seines eigenen Geschlechts in die seines Herrn über und ruft dessen Hausgottheit an (Gen 24 12), der er durch eine besondere Zeremonie angeschlossen wird (Ex 21 6). Wer kein Haus hat, hat auch keinen eigenen Gott, umgekehrt verlangt der selbständige Hof einen eigenen Besitzer (Schwagerehe) und damit die Aufrechterhaltung der Bedienung des Hausgottes und der Ehrung der Gräber. Jes. ist zu seinem Weheruf gewiß nicht durch nationalökonomische Betrachtungen gekommen, sondern als Verteidiger der bürgerlichen und religiösen Selbständigkeit des freien Mannes gegen die Entmündigung der Geringen und die Oligarchie der Reichen. Daß er nicht durchgedrungen ist, daß vielmehr die Katastrophe der Landschaft in der Zeit Sanheribs die Übermacht der reichen Jerusalemer noch vermehrte, beweist Jer 34 8ff.; und das spätere Gesetz Lev 25 10, das übrigens in seiner „Rückkehr zum Besitz und zum Geschlecht" noch dieselben Anschauungen vertritt, ist natürlich Utopie geblieben. Die 2. Pers. in v. 8b steht in diesem Stück isoliert da, was die Vermutung, daß die Weherufe nicht von Jes. selbst zusammengestellt sind, verstärkt. **9** ist am Anfang im hebr. Text verstümmelt; man vermißt ein Verbum vgl. c. 22 14. Die LXX las ein כִּי כֹה נִשְׁמַע בְּאָזְנֵי יַהְוֶה, denn so ließ sich hören in meinen Ohren Jahwe; sie spricht allerdings das vorletzte Wort als stat. constr. בְּאָזְנֵי, was bei einigen Neueren Beifall gefunden hat als vermeintlicher kühner Anthropomorphismus, aber falsch ist. Denn was soll Jahwe gehört haben und von wem? gibt's über ihm wie über einem Wodan noch eine Schicksalsmacht, der er die Orakelsprüche ablauscht? Aber im übrigen ist der Text der LXX unzweifelhaft richtig. Das ā in אָזְנַי nötigt den Leser, eine kleine Pause vor dem Gottesnamen zu machen. מֵאֵין verneint eigentlich doppelt vgl. Ges. § 152 2. Der Schwur, der übrigens auch beweist, daß Jahwe redet und nicht hört, läßt wie gewöhnlich den Nachsatz weg („so soll mir dies und das geschehen!"). **10** Weil man fremde Äcker an sich reißt, wird man keine Ernte haben und so zu Grunde gehen, wieder ein Zeichen davon, daß Juda noch reiner Ackerbaustaat ist und selbst Jerusalem noch keine anderen Erwerbsquellen besitzt. Da doch geerntet wird, so hat man wohl an Mißwachs zu denken, nicht an Verheerung der Äcker durch den Feind (wie c. 7 23ff. 37 30), sonst hätte wohl auch Jes. den Reichen ihre Äcker durch Eroberer wegnehmen und verteilen lassen wie Micha c. 2 1-5. Bath = Epha = 1/10 Chomer. Nach den Rabbinen soll ein Bath c. 20 Liter halten, nach Josephus fast doppelt so viel; Bertheau (Z. Gesch. der Israeliten S. 73) berechnet es auf 1985 77 Par. Kub. Zoll, Benzinger (Archäolog. S. 184) auf 36 44 Liter. „Joch", so viel, als ein Paar Ochsen an einem Tage umpflügen können, vom Ackerland auf den Weinberg übertragen. **11**—**13** das zweite Wehe. Zur Präposition zwischen stat. constr. und genit. s. Ges. § 130a. Weintrinken am Morgen ist im Orient

[12]Und es ist Zither und Harfe Pauke und Flöte und Wein ihr Gelage,
Doch das Tun Jahwes erblicken sie nicht und sein Werk sehen sie nicht!
[13]Drum geht in Verbannung mein Volk aus Mangel an Einsicht,
Sein Adel ausgesogen von Hunger und die Masse brennend von Durst.
. . . . [Wehe über Jerusalem] . . .
[14]Darum macht weit Scheol ihre Gier . . .
Und sperrt auf ihren Rachen ins Maßlose,
Und hinabfährt seine Hoheit und sein Haufen und sein Lärm und der Froh-[lockende in ihm;

---

fast unerhört vgl. Akt 2 15 Qoh 10 16 f. Schwelgerei greift Jes. auch c. 22 und 28 an (vgl. Mch 2 11). **12** Musik und Gesang beim Gelage erwähnt Amos bei den Nordisraeliten c. 6 5 8 3 vgl. dazu Hiob 21 11. 12. Der erste Stichos von v. 12a ist viel zu lang; wahrscheinlich ist Pauke und Flöte, die den Tanz begleiten, zugesetzt oder eine Variante zu Zither und Harfe. Das Genußleben ertötet die wichtigste Fähigkeit des religiösen Menschen, die „zu sehen und zu hören" (c. 6 9. 10), sonst müßten die Schwelger merken, daß Jahwe Großes im Werk hat. Man liest wohl besser bloß מַעֲשֵׂהוּ, des Metrums und des Parallelismus wegen. Jahwes Werk ist nach Dillm. „das ganze Wirken Gottes in der Geschichte zur Verwirklichung seines Heilsratschlusses", aber was weiß Jes. von der protestantischen Dogmatik? Jahwe hat dem Propheten zugeflüstert, daß große Dinge bevorstehen, Verwüstung der vornehmen Häuser, Verbannung des Volkes; Jes. hat das oft genug angekündigt, und wenn man wollte, könnte man es sehen. Die Führer des Volkes müßten doch die Bewegungen in der Völkerwelt, das unheimliche Vordringen Assurs, schon wahrnehmen und dahinter Jahwes Absichten. **13** Aber weil die Schlemmer nicht „auf den sehen, der es von Ferne her bildet" (c. 22 11 b), geht „mein Volk in Verbannung aus Mangel an Einsicht". Dillm. will diese wörtliche Übersetzung von מִבְּלִי־דַעַת nicht, weil sie voraussetze, daß jene Prasser die Pflicht des Lehrens hätten. Aber muß man denn dabei an Pfarrer und Schulmeister denken? Für Jes. sind gerade die politischen Wegeleiter (3 12) des Volks, denen die Erkennung der Ziele Jahwes obliegt, noch viel mehr des Volkes Lehrer, als etwa die Priester, die übrigens nach c. 28 7 ff. unter den Schwelgern mitgemeint sein können. מִבְּלִי־דַעַת heißt auch nicht „unversehens"; was es heißt, erklärt die Stelle Hos 4 6 recht ausführlich. כָּבוֹד und הָמוֹן, beides abstr. pro concreto, bezeichnet die beiden Hauptstände, die Patrizier und die Volksmenge, die Plebs, die für die Verirrungen der Vornehmen mitbüßen muß, ob sie mitschuldig ist oder nicht; das entspricht ja der Wirklichkeit, und Jes. ist ein Realist, der im wirklichen Leben steht, kein theologischer Ideologe wie die späteren Anhänger der mechanischen Vergeltungslehre. Wenn Adel und Plebs gefangen fortgeschleppt werden, leiden sie Hunger und Durst auf dem Wege: das Gegenspiel und die Strafe für die jetzige Völlerei. מתי ist durch die Verwechslung des gelispelten ח mit ו entstanden, muß also מְזֵי oder מְזֵה geschrieben werden vgl. Dtn 32 24; das emphatische מְתִים, Mannen, paßt hier gar nicht, מֵתֵי, sterbend, ist keine gute Parallele zu צִחֵה. Die Handschriften mögen bisweilen nach Diktat angefertigt sein, da Hörfehler öfter vorkommen (vgl. Jer 36 4). Der zweite Stichos von v. 13b ist übrigens reichlich lang. **14** und 17, jetzt durch das fremde Stückchen v. 15 f. auseinandergerissen, bilden den Rest des dritten Wehe, dem freilich gerade das Wehe jetzt fehlt; denn daß v. 14 nicht die Fortsetzung von v. 13 ist, zeigt schon das לָכֵן. Aus den weiblichen Suffixen in v. 14b und den „Trümmern" v. 17 erhellt, daß der Weheruf an eine Stadt, also wohl an Jerusalem, erging oder an deren Häupter. Micha schickt seiner ähnlichen Drohung c. 3 12 eine Rede an die Häupter Israels voraus, die Zion mit Blut bauen, an die Priester und Propheten, die sagen: Jahwe ist unter uns, uns trifft kein Unglück. Ähnliches könnte auch hier gestanden haben. Jer 26 17 ff. scheint allerdings eine Ankündigung des Untergangs Zions von Jes. nicht zu kennen, indessen fällt in Jer 26 das Hauptgewicht auf den Tempel, der hier gewiß nicht genannt war. Auch hat Jes. seine Drohung, die

[17]Und Lämmer weiden wie auf ihrem Trieb [in seinen Hochbauten],
Und die Trümmerstätten der Vertilgten fressen Böcke ab.
[15]Und niedrig wird der Mensch und erniedrigt der Mann
Und die Augen der Hohen erniedrigt;
[16]Und hoch wird Jahwe der Heere durchs Gericht,
Und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit.

übrigens auch c. 32 9-14 ertönt, später modifiziert und ist ahnungslos sogar der Urheber jener Richtung geworden, die zu Jeremias Zeit behauptete, der Tempel und seine Anhänger könnten nicht untergehen. In v. 14 ist Scheol (als Landesname stets ohne Artikel und Fem.), wie sonst wohl auch oberirdische Länder (c. 27 1 30 7), als ein Ungeheuer gedacht, das „seine Gier weit macht" (ebenso Hab 2 5; נפש als sinnliche Begierde auch c. 29 8); in den weiten Rachen fährt die ganze vornehme und geringe (hier הדר und המון der Alliteration wegen), lärmende, jauchzende Volksmenge hinab – ein großartiges Bild plötzlichen Untergangs, wie ihn ein Erdbeben herbeiführen könnte (vgl. v. 25). – V. 15. 16 s. nach v. 17. – **17** schließt unmittelbar an v. 14 an. Auf die Katastrophe folgt die grausige Stille der menschenleeren Ruinen, aus denen Gras herauswächst vgl. c. 32 14 Mch 3 12. Dillm. findet diese Ruhe idyllisch. Dann weiden Schafe dort, als müßte es so sein, „wie auf ihrem Trieb". דֹּבֶר, das die LXX auch Mch 2 12 nicht kennt, scheint den Weidegang zu bedeuten im Unterschied von מִדְבָּר, dem Weidegebiet, der Trift als Ort; es zu ändern, liegt kein Grund vor. Im übrigen ist der Vers schwerlich in Ordnung. Zunächst fehlt der zweite kürzere Stichos in v. 17a; ich habe oben ein בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ übersetzt (in Klammern), das wegen einiger Ähnlichkeit mit dem folgenden Wort ausgefallen sein könnte; die Hochbauten pflegen bei solchen Beschreibungen untergegangener Städte selten zu fehlen s. c. 32 14 25 2 13 22 Hes 19 7 Jer 30 18. In v. 17b will Dillm. unter den מֵחִים die Wohlgediehenen, Markigen verstehen, und das sollen die Reichen sein; aber das so punktierte Wort kommt nur Ps 66 15 als Bezeichnung von Fettschafen vor, und hält man es in dieser Bedeutung fest, so muß man (wie ich früher tat) vorher den stat. abs. חֳרָבוֹת sprechen: Fettschafe fressen die Trümmer ab. Indessen gefällt mir an meiner eigenen früheren Auffassung nicht, daß ich גרים als Glosse streichen muß, daß ferner bei חרבות eine nähere Bestimmung, mindestens ein weibl. Suffix, stehen sollte, daß endlich der Rhythmus dieses Weherufes vermißt wird. Alle diese Übelstände werden vermieden, wenn man mit der LXX מְחִים (mit alter Orthographie) schreibt; das Verb מָחָה wird ja gern von völliger Wegtilgung gebraucht, z. B. in der Sintflutsgeschichte. Weiter ist noch mit der LXX גְּדָיִים für גָּרִים zu lesen und der stat. constr. חָרְבוֹת festzuhalten. Zu אכל s. c. 1 7. – **15. 16** unterbricht den Zusammenhang von v. 14 und 17, kann nicht Fortsetzung von v. 14 sein (wenn die Menschen alle tot sind, können sie und ihre Augen nicht noch erniedrigt werden), hat einen anderen Stil und ein anderes Metrum, kann überhaupt in seiner jetzigen Form dem Jes. nicht zugeschrieben werden. Offenbar liegt diesen Versen der Refrain von c. 2 11-17 zu Grunde; der Sammler (oder auch ein späterer Besitzer) von c. 5, der c. 2–4 nicht besaß, notierte sich das jesaianische Restchen, um es sich zu erhalten, hier am Rande; jedoch wußte er nur den ungefähren Wortlaut und machte mit eigenen Zugaben einen Vierzeiler daraus, aber keinen schönen. „Der heilige Gott heiligt sich" ist eine künstliche und schwülstige Wendung, noch schlimmer als die: „sie heiligen den Heiligen Jakobs" in der ebenfalls unechten Stelle c. 29 23. Indem Gott die Hochmütigen, denen die späteren Psalmen so manchen zornigen Vers widmen, demütigt und sich selbst durch dies Gericht erhöht, heiligt, obgleich an sich schon heilig, er sich noch einmal in gesteigerter Weise, etwa so wie ein Mensch (z. B. ein Priester), der schon so wie so im heiligen, d. h. kultfähigen Zustande sich befindet, oder ein so wie so schon heiliges Tempelhaus noch extra geheiligt werden kann durch Beseitigung von Unreinem, das sich noch irgendwo zeigen mag. Sachlich zielen die Verse auf die Säuberung der heil. Gemeinde von

[18]Wehe denen, die herbeiziehen die Schuld mit langen Stricken
Und wie mit dem Zugtierseil die Sünde!
[19]Die sagen: er beeile sein Werk, damit wir es sehen,
Es komme der Rat des Heiligen Israels, damit wir ihn kennen lernen!
. . . .
[20]Wehe denen, die das Böse gut nennen und das Gute böse,
Die Finsternis zu Licht machen und Licht zu Finsternis,
Die Bitteres zu Süßem machen und Süßes zu Bitterem!
. . . .
[21]Wehe denen, die weise sind in ihren Augen und vor sich selbst klug!
. . . .
[22]Wehe den Helden im Weintrinken und den Kraftmännern im Methmischen,

---

den hochmütigen Gottlosen, Griechenfreunden, Religionsspöttern, Gegnern der Pharisäer durch das erhoffte große Endgericht, vgl. zu 1 27. 28. Statt der Impff. mit ו cons. sollte man vielleicht überall einfach וְיִשְׁפַּל ,וְיִשַׁח usw. lesen. – Dem vierten Wehe 18 und 19 sind die letzten Stichen mit dem „Drum!" abhanden gekommen, wenn man annimmt, daß die Weherufe ursprünglich gleiche Form hatten. Es gilt den Leichtsinnigen und Spöttern, die den Propheten verhöhnen, weil das Gericht immer noch nicht kommen will: möge es doch bald kommen, wir möchten es gern sehen. Jes. steht oft Skeptikern gegenüber c. 28 22 ff., solchen Propheten und Priestern, die sich von ihm nichts sagen lassen wollen 28 9, solchen Zuhörern, die nur Angenehmes hören wollen 30 10. Die Zweifler ziehen sich mutwillig die Sünde und die Strafe auf den Hals, statt wenigstens mit religiöser Scheu die Propheten gewähren zu lassen. Micha klagt ähnlich (c. 2 6), Amos wird aus Nordisrael verjagt vom Oberpriester von Bethel (c. 7 10 ff.), Jeremia ist wiederholt in Lebensgefahr, Jes. freilich nicht. In v. 18b ist mit der LXX und aus stilistischen Gründen הָעֲגָל הַחַטָּאָה zu lesen; für שׁוא hat die LXX שָׂרֵעַ: mit langen Stricken, was wohl nicht nötig ist, aber immerhin ein hübscheres Bild gibt: an langer Leine, wie die ist, mit der man das pflügende Rind nach sich zieht, ziehen sie die Schuld (auch העון hat den Artikel!) zu sich heran. Der Art. vor חטאה stellt auch das richtige Metrum her. In 19 ist das Metrum durch Zusätze belastet, außerdem durch falsche Aussprache der Punktatoren alteriert. In der LXX fehlt v. 19b das תקרב, dies Wort wie das ימהר in v. 19a sind als Varianten zu dem je folgenden Verb zu streichen, sodann ist zu lesen: וְנִרְאֵהוּ und וְנֵדָעָה, was jedesmal die zwei Hebungen ergibt. Über die sonst nur bei der 1. Pers. vorkommenden Kohortativformen יחישה und תבואה s. Ges. § 48 bd. Olsh. S. 458; über den „Heiligen Israels" zu 1 4 (30 11). 20 Das fünfte Wehe hat nur noch drei Disticha, die Drohung fehlt. Es ist so allgemein gehalten, daß man es dem Jes. kaum zutraut, indessen ist ja möglich, daß es ursprünglich einem Zusammenhang angehört haben kann, der den Ausdrücken gut, böse, Finsternis, Licht usw. einen konkreten Sinn gab. Meinte Jes. etwa die Höflinge und Schmeichler der Machthaber? Oder gab es Sophisten, die die Klugheit der Egoisten, Blasierten, Skeptiker, weltlichen Politiker vertraten, die z. B. die Güteraufkäufe, die Bereicherung durch unlautere Mittel, die Schlemmerei derer, die das Geld dazu haben (Mch 2 11), klug verteidigten und wie die Gerichtsandrohungen, so auch die von den Propheten verlangte rauhe Ehrbarkeit witzig verspotteten? 21 Das sechste Wehe, mit seinem einzigen Distichon an sich verständlich, ohne unserer Anschauung rechte Nahrung zu geben; vielleicht zielt es auf die Priester und Propheten c. 28 7 ff. 29 14, die von Jes. keine „Erkenntnis" annehmen wollen. 22 und 23, das siebente Wehe, verbindet zwei Disticha, von denen das erste eigentlich schon im zweiten Weheruf v. 11 ff. dagewesen ist; auch ohne das macht die Vereinigung zweier ganz verschiedener Vorwürfe, deren Inhalt sich freilich psychologisch recht wohl miteinander in Zusammenhang setzen läßt (vgl. Am 4 1),

23 Die dem Schuldigen um Bestechung Recht geben   und das Recht des Gerechten [beseitigen!
24 Drum wie Feuers Zunge Stroh frißt   und Heu in Lohe zusammensinkt,
Wird ihre Wurzel wie Moder sein   und ihr Sproß wie Staub auffliegen,
Weil sie verschmähten die Weisung Jahwes der Heere   und verachtet das Wort [des Heiligen Israels.

* * *

---

nicht den Eindruck, daß sie von dem Klassiker Jes. herrühre. Es kommt hinzu, daß das Metrum sich ändert: v. 22–24 hat Distichа zu zweimal drei Hebungen. Also scheinen hier allerlei jesaianische Flicken vom Sammler zusammengelesen und etwas ungeschickt aneinander geheftet zu sein. Die „Helden" tun nicht bloß kein Wasser in ihren Wein, wie es im Süden überall gebräuchlich, sie steigern noch die anreizende Kraft ihres „Rauschtrankes" durch Gewürz, wie sie ja auch schon am Vormittag zu trinken lieben. Nach nachbiblischen Angaben ist der Rauschtrank (שֵׁכָר von שָׁכַר, sich betrinken) eine Art Bier oder Meth aus Getreide und Honig; der Zusatz zum Wein oder Meth heißt Cnt 8_2 רֶקַח, das Mischen erforderte eine feine Zunge Prv 23_{30}. 23 Für צדיקים ist mit der LXX der Sing. zu lesen. רשע und צדיק stehen hier nicht im religiösen Sinn der späteren Sprache, sondern im juristischen: schuldig und unschuldig, unrecht und recht habend. 24 kann das Wehe für v. 22f. oder auch eine Schlußstrophe für das ganze Stück bringen sollen. Die beiden ersten Distichа enthalten eine bei einem guten Schriftsteller unwahrscheinliche Zusammenschweißung zweier ganz verschiedener Bilder, so daß auch hier zu vermuten ist, der Sammler habe einem stark verderbten Text mit eigenen Mitteln nachgeholfen. Feuer von Spreu, Stoppeln, ganze Steppenbrände waren in Palästina oft genug zu sehen, vgl. c. 9_{17}f. Wurzel und Sproß (Frucht, Wipfel) ist eine sprichwörtliche Redensart des Sinnes: alles miteinander, daß nichts übrigbleibt (c. 14_{29} 37_{31} Am 2_9 Hos 9_{16} Hiob 18_{16} Mal 3_{19}, vgl. Jes 9_{13}). Die Weisung im letzten Distichon ist wohl die Forderung von Recht und Gerechtigkeit (c. 1_{10}ff.), das Wort Gottes die Gerichtsandrohung, beides zusammen eine kurze Inhaltsangabe der jesaianischen Predigt, vorausgesetzt, daß diese hier etwas farblosen Sätze von Jes. herstammen; das poetische אִמְרָה schmeckt nicht nach seinem Stil.

Drittes Stück c. 5_{25-30}, ein Bruchstück, das ein Erdbeben und darauf die assyrische Invasion ankündigt und mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat; es ist durch v. 14. 17 schon weit überboten, und v. 25 wäre mit seinem „Darum" eine höchst unglückliche Fortsetzung des „Drum" von v. 24. Das dritte Distichon von v. 25 ist nun aber der Kehrvers der Strophen in c. 9_7–10_4; und da dies letztere Stück des Schlusses entbehrt, c. 5_{25-30} aber einen ausgezeichneten Schluß dazu abgibt, da auch der Bau der Stichen, lauter dreihebige, und der Strophen, immer sieben Distichа (von der verstümmelten Strophe v. 25 abgesehen), übereinstimmt, so müssen sie miteinander vereinigt werden. Die Trennung hat natürlich nicht ein Sammler oder der Redaktor von c. 1–12 verschuldet, der ja damit eine ganz unerklärliche Torheit begangen hätte; daß man dennoch diese Annahme gemacht hat, ist ein Beweis, wie stark die ältere Ansicht vom buchschreibenden Propheten selbst da noch nachwirkt, wo man beginnt, dem wirklichen Zustand und der Entstehungsgeschichte der Prophetenbücher einige Aufmerksamkeit zu schenken. Sonderbar ist auch die Meinung, daß c. 5_{25-30} oder wenigstens v. 25 vor c. 9_7 gehöre, als ob eine Rede mit Darum anfangen könnte und als ob nicht c. 9_7ff. seinen eigenen Anfang hätte. Vielmehr gehört v. 25ff. an den Schluß von c. 9_7–10_4 und ist vor v. 25 eine Anzahl Stichen ausgefallen, wahrscheinlich durch denselben Unfall, der auch die Trennung beider Hälften verschuldet hat. Das Stückchen Papyrus, das den Schluß enthielt, fiel dem Besitzer von c. 5_{1-24} in die Hände, der wohl nicht geahnt hat, daß einmal gelehrte Theologen v. 25ff. mit v. 1–24 als Eine „Straf- und Drohrede" verarbeiten würden. Mit c. 9_7ff. fällt c. 5_{25}ff. in die früheste Zeit des Jes. (s. zu c. 9_7), denn der Assyrer wird hier in so idealer Weise geschildert, daß Jes. ihn noch nicht aus eigener Erfahrung gekannt haben kann, als er dies schrieb. 25 Vorher sind acht Stichen

. . . . (8 fehlende Stichen) . . . .

[25]Darum entbrennt Jahwes Zorn auf sein Volk,
 Und er streckt aus seine Hand wider es
Und schlägt es, daß beben die Berge
 Und ihre Leichen sind wie Kehricht mitten auf den Gassen.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
 Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

[26]Und erheben wird er ein Panier dem Volk aus der Ferne
 Und ihm zischen vom Ende der Erde:
Und siehe, in Eile, schnell kommt es,
[27]Kein Müder noch Strauchelnder in ihm; nicht schläft noch schlummert es
Nicht geht auf der Gurt seiner Lenden,
 Noch zerreißt der Riemen seiner Schuhe;

---

ausgefallen, da sämtliche Strophen 7 Disticha zählen; sie haben unser Darum motiviert; den Vers für unecht zu erklären, liegt nicht der geringste Grund vor. עַל־כֵּן wie c. 9_{16}, während c. 5_{8-24} immer לָכֵן gebraucht wird. Die Verben müssen überall als Futura angesehen werden, weil auch c. 9_{7}ff. überall nur das Futur. möglich ist. Einige Exegeten behaupten allerdings das Gegenteil. Aber wenn hier und in c. 9_{7}ff. die Vergangenheit geschildert sein sollte, so hätte Jes. ein erzählendes Gedicht und nicht eine prophetische Rede geliefert, noch dazu eine Erzählung von Ereignissen, die größtenteils nicht geschehen sind, und der Kehrvers wäre von fast lächerlicher Wirkung. Anders liegt die Sache Am 4_{6}ff., wo der immer wiederkehrende Satz lautet: und doch kehrtet ihr nicht um zu mir! also aus einer prophetischen Absicht entspringt. Schon das Darum spricht für Drohung, nicht für Schilderung. Daß Perf. und Impf. kons. auch da, wo kein Fut. dabei steht, auf die Zukunft gehen können, beweist c. 9_{1-6}. Das Beben der Berge könnte als bloße Begleiterscheinung des Zornesausbruchs gemeint sein, wird aber doch wohl einfacher auf ein Erdbeben gedeutet, da man, wollte man etwa an die Pest denken, doch kaum eine Verbindung zwischen der Epidemie und den bebenden Bergen in der Anschauung herstellen könnte. Zur Pest paßt auch nicht gut der 4. Stichos (vgl. Am $6_{9.10}$), um so besser zum Erdbeben: ihre Leichname (נְבֵלָה kollekt. wie 3. B. c. 26_{19} Jer 7_{33}) werden wie Kehricht auf den Gassen liegen, haufenweise, unbestattet, weil die Katastrophe ihr Werk zu rasch vollbringt, als daß man die Leichen ordentlich begraben könnte. In den orientalischen Städten wird bekanntlich aller Schmutz auf die Gasse gekehrt und bleibt da liegen. Der Refrain sagt, daß noch Jahwes Zorn nicht befriedigt ist, daß noch Schlimmeres nachkomme. Es ist einer der wirksamsten Kehrverse, die je erdacht sind, denn er reißt den Leser unaufhaltsam vom Anfang an die furchtbare Stufenleiter hinauf bis zum Schluß, wo er verstummt, weil das Allerschlimmste da ist, was nicht mehr überboten werden kann. 26 bis 29 bringt nun dies Allerschlimmste. Jahwe erhebt ein Panier, wie es, an einem Mastbaum auf hohem Berge gehißt (c. 18_{3} 30_{17}), als Signal dient (vgl. Jer 4_{6}), oder er zischt, wie ein Bienenvater den Bienen c. 7_{18}, dem Volk aus der Ferne (l. mit Roorda לְגוֹי מִמֶּרְחָק wie Jer 5_{15}, da überall nur von einem Volk die Rede ist), vom Ende der Erde. Jes. meint die Assyrer, für die später Jeremia das „unbekannte Volk" der Skythen einsetzt. Jes.s Erde, vom oberen Tigris bis Äthiopien reichend, ist noch klein und dünkt ihm doch groß, während uns die ganze Erdkugel klein vorkommt. Wer weiß, ob Altisrael die Kraft besessen hätte, die plastische Persönlichkeit seines Gottes und die klassische Einfachheit und Unmittelbarkeit seiner Beziehungen zu Israel und zur Geschichte auszubilden, wenn es unser Weltsystem gehabt hätte; wir leben von einer Frucht, die unter unserem kopernikanischen Himmel vielleicht nicht hätte erwachsen können. Schnell kommt das ferne Volk, weil Jahwe es ruft. Noch hat Jes. die Erfahrung nicht gemacht, die er später an den Assyrern machen mußte, daß sie „nicht so denken" (c. 10_{7}), sondern im eigenen Interesse handeln. Das Heraneilen Assurs wird nun meisterhaft geschildert, die Ver-

[28]Dessen Pfeile geschärft sind
  Und dessen Bogen alle gespannt!
Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten
  Und seine Räder wie die Windsbraut;
[29]Gebrüll hat's wie der Leu
  Und brüllt wie die jungen Löwen
Und donnert und faßt Beute
  Und sichert sie, ohne daß einer rettet.
[30]Doch es wird donnern über ihm wie Meeresdonnern,
Und er blickt zur Erde, und siehe da, angstvolle Finsternis,
Und das Licht ist verfinstert durch dunkle Wolken.

* * *

schweigung des Namens erhöht das Unheimliche. 27 Trotz der Idealisierung Assurs braucht man doch nicht zu glauben, daß Jes. von ihm dasselbe hätte sagen können, was der Dichter (Ps 121 4) von Gott sagt und was auch allein von Gott gesagt werden kann, daß er nämlich nicht schläft. Dillm. sucht diesen ihm unbehaglichen Satz durch ein „wo's Not tut" zu mildern, da paßt er denn zu jedem Kriegsheer, aber nicht mehr zu unserer Schilderung. Interessant ist, daß Jes. auch die Bedeutung der soliden Ausrüstung für die Kriegstüchtigkeit nicht vergißt. 28 אשר ist ein besonders im Hiob (s. 3. B. c. 8 14 9 17 12 10) beliebtes Mittel zur Fortsetzung einer pathetischen Schilderung. Die Pfeile waren bei bloßen Übungen wohl stumpf. Der Bogen, fast mannsgroß, wird beim Spannen durch den gegen die Mitte gesetzten Fuß gekrümmt, daher „treten" für spannen; man spannt ihn unmittelbar vor dem Gebrauch, um die Elastizität des Holzes oder Erzes nicht zu mindern, aber des Assyrers Bogen ist immer schußbereit, wie der kreisende Messerdiskus Gen 3 24. Die Pferde wurden nicht beschlagen, konnten also für gewöhnlich auf Israels Felsenboden so wenig laufen, wie man „mit Rindern das Meer pflügen" kann (Am 6 12), aber die Rosse vor den zweiräderigen Kriegswagen der Assyrer haben kieselharte (wohl צֹר auszusprechen) Hufe. 29 Mit donnerartigem Gebrüll springt der Löwe auf seine Beute und trägt sie unangefochten davon (vgl. die prächtige Schilderung c. 31 4): so der Assyrer auf Israel. ואין מציל gibt einen guten Abschluß; der Kehrvers darf hier nicht mehr kommen, weil das Schlimmste genannt ist. Jeder Mann in Israel mag sich nun selber ausdenken, was mit der Löwenbeute wird, ob es noch eine Rettung für das Ganze oder für Einzelne gibt, der Prophet ist hart genug zu schweigen (vgl. zu c. 6 13). – 30 scheint vom Sammler oder einem Leser hinzugesetzt zu sein, um doch einen tröstlichen Abschluß zu haben. Denn in den Sätzen: „es (oder er, Jahwe) donnert über ihm . . . und er blickt zur Erde" kann das Suff. von עליו und das Subjekt von נבט nur auf den Assyrer bezogen werden, weil sonst niemand genannt ist; die Übersetzung „über einem", „man blickt" ist die reinste Verlegenheitsauskunft. Daß nun aber Jes. mit diesen Sätzen ganz unvorbereiteter Weise einen Gegenangriff Jahwes auf den Assyrer habe schildern wollen, ist unmöglich zu glauben. Dazu kommt, daß das wiederholte ינהם zwei Bilder stilwidrig mit einander verknüpft, von denen jedes das andere um seine Wirkung bringt. Endlich ist das Mittelstück von v. 30 aus c. 8 22 geborgt, vgl. וְנִבַּט . . . צַר mit וְאֶל אֶרֶץ יַבִּיט וְהִנֵּה צָרָה וַחֲשֵׁכָה c. 8 22. Mit der LXX wird die Ähnlichkeit eher noch größer, sie übergeht nämlich das ואור חשך, das danach im hebr. Text recht gut eine Variante zu חשך צר gewesen sein und ursprünglich צָרָה וָחֹשֶׁךְ gelautet haben könnte wie c. 8 22. In בעריפיה ist עָרִיף (LXX hatte, wie es scheint, צָרָתוֹ vgl. c. 8 22) ἅπ. λεγ. und wohl nach der erweiterten Form עֲרָפֶל zu erklären; das weibl. Suff. ist beziehungslos, wenn man nicht הארץ wider alle Wahrscheinlichkeit heranziehen will; das Wort nach Cnt 8 6 etwa עֲרִיפֶיהָ auszusprechen, hat schon mehr für sich, doch hilft man sich wohl am einfachsten mit der kleinen Änderung עֲרִיפִים. Für ואור ist וְאוֹר zu lesen und das Zaqef auf das vorhergehende Wort zu setzen. Daß der Ergänzer das „an jenem Tage" nicht weglassen konnte,

6 [1]Im Todesjahr des Königs Usia da sah ich den Herrn sitzend auf hohem

versteht sich von selbst; er wird übrigens bei Assur mehr an das Assur seiner Tage, nämlich Syrien, als an die alten Assyrer gedacht haben, ist doch auch an c. 8 22 ein Vers angehängt, der durchaus die Ereignisse des zweiten Jahrh.s reflektiert.

Vierte kleine Sammlung c. 6 1 – 9 6; s. Einl. § 9. Daß der Redaktor von c. 1 – 12 das 6. Kap. nicht aus seinem jetzigen Zusammenhang wegnahm und zu Kap. 1 machte, zeugt für das selbständige Dasein des Büchleins c. 6 1 – 9 6 vor seiner Zeit und für den Respekt, den er vor ihm als heiliger, schon halbwegs „kanonischer" Schrift hegte. Von Jes. hat es aber die gegenwärtige Gestalt nicht erhalten, denn in mehreren Stücken, besonders c. 7 1 8 23 7 17. 18 ff. macht sich die spätere Hand sehr bemerkbar; vielleicht ist umgekehrt auch echt jesaianisches Gut ausgefallen (s. zu c. 7 3). Trotzdem könnte die älteste Grundlage auf Jes. zurückgehen und ein von ihm verfaßtes Buch existiert haben, das Altes und Neues vereinigte, im allgemeinen einen gewissermaßen biographischen Charakter, jedoch mit rein prophetischer Tendenz hatte und als Ganzes, als eine Art Testament, aus seinen letzten Lebensjahren stammte.

Erstes Stück c. 6. Im Todesjahr des Usia (eigentlich Asarja), also etwa 740 v. Chr., ist das in diesem Kap. berichtete Ereignis geschehen, aber nicht das Kap. geschrieben, weil sonst die Zeitbestimmung nicht dastände. Die Niederschrift scheint die Dokumente vermehren zu wollen, durch die Jes. gegenüber dem Unglauben der Zeitgenossen und für das Häuflein der Gläubigen von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seiner Mission Zeugnis ablegte, könnte also mit der c. 7. 8 geschilderten Krise zusammenhangen, ebenso wohl aber auch ein zeitliches und sachliches Seitenstück zu dem c. 30 8 erwähnten Buch und durch das letztere veranlaßt sein. Die düstere Färbung der in der Berufungsvision erhaltenen Instruktion darf man übrigens für die Zeitbestimmung nicht allzusehr verwerten. Die Meinung, daß er mit seinen Reden das Volk nicht bekehren, sondern eher noch mehr verblenden werde, kann Jes. schon von Anfang an gehabt haben, selbst wenn er Amos und Hosea nicht gelesen hätte. Es ist ganz unberechtigt anzunehmen, daß er nach eigenem Gutdünken und nach gemachten Erfahrungen den Inhalt seiner Instruktion nachträglich festgestellt habe. Denn diese Vision ist für ihn, wie schon die genaue Datierung zeigt, keine „Einkleidung" einer Idee, sondern ein Faktum. Sie hat mit den Visionen und Ekstasen, die von den älteren Propheten selber berichtet werden, die Eigenschaft gemein, daß sie nur in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefaßten Gedanken besteht (Am 7 – 9 Jes 8 11 ff. Jer 4 19-21. 23-26 38 22), und das ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den weitausgesponnenen, mit Allegorien überladenen Visionen vieler Späteren. Dadurch wird freilich nicht ausgeschlossen, daß die zarten, luftartigen Linien und Farbentöne des traumhaften Bildes in der Nacherzählung mit menschlichen Worten gröber und sinnlicher werden und der von Gott in die Seele und den Willen gesenkte Gedanke eine unzulängliche Wiedergabe findet; Paulus fühlte sich unvermögend, das Gehörte nachzusprechen (II Kor 12 4). Erzählte Visionen sind immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fiktionen. Die größte Kunst besteht fast mehr im richtigen Verschweigen als im Aussprechen, in der Anregung und leisen Lenkung der Phantasie des Lesers, in der Hervorbringung der richtigen, dem Zustand des Ekstatikers möglichst angenäherten Stimmung. Und diese Kunst scheint mir Jes. in diesem Kap. meisterhaft bewährt zu haben, obwohl die Visionsberichte des Amos und Jeremia in ihrer Art nicht weniger bewundernswert sind. 1 Jes. steht etwa am Eingang des inneren Vorhofs, dem offenen Hause zugewandt, und kann durch das „Heilige" bis zum Debir sehen; er ist, wie es scheint, allein. Denn daß nicht der irdische, sondern der himmlische Tempel gemeint sei, bedarf nicht der Widerlegung, da das Kap. nicht aus der nachexilischen Zeit stammt, die allerdings, in ihrer Vorliebe für den Kult, auch den Himmel mit dem ganzen kultischen Apparat, Tempel, Ministranten, Opfer, ausgestattet hat. Jes. hat, dürfen wir annehmen, längere Zeit in Andacht versunken dagestanden, unbewußt hat er sich für die Ekstase vorbereitet. Da wird ihm plötzlich „das Auge geöffnet" (Num 24 4). Er sieht Jahwe auf einem

und ragendem Throne, während seine Schleppen die Halle füllten. [2]Sarafen standen hoch vor ihm, sechs Flügel hatte jeder, mit zweien bedeckte er sein Gesicht, mit zweien

hohen Thron, als König, majestätischer als Amos. An die Jahwelade mit ihren Keruben, die man neuerdings zu einem Thron, eigentlich einer Sitztruhe, hat machen wollen, denkt Jes. nicht, sonst hätte er mindestens von dem Thron sprechen müssen. Er sieht Jahwe mit menschlichen Augen v. 5 und leibhaftig, aber er betrachtet ihn nicht genau und neugierig wie ein Hesekiel, bei dem die Schauer der göttlichen Gegenwart sich erst dann einstellen, nachdem er mit seiner ein ganzes Kap. füllenden Besichtigung fertig ist. Jes. blickt nach dem ersten unwillkürlichen Aufschauen nieder auf den Saum des göttlichen Gewandes. Dessen Schleppen füllen die ganze Halle, das ist neben dem hohen Thron das einzige, was von Jahwes Erscheinung gesagt wird. Diese keusche Zurückhaltung, die Wahrhaftigkeit selber, zeichnet Jahwes überwältigende Majestät besser als die größte Anstrengung menschlicher Darstellung. 2 schildert etwas ausführlicher Jahwes Umgebung und beschäftigt dadurch unsere Phantasie, lenkt sie aber nicht von Jahwe ab, sondern erweckt uns durch die Erscheinung und das Tun seiner Diener neue Ahnungen von seiner unbeschreiblichen Hoheit, eine feine Art, durch indirekte Schilderung zu wirken. Sarafen „stehen" als Diener vor, genauer über dem sitzenden Gott, weil der Stehende höher aufragt als der Sitzende. Dillm. bekümmert sich darum, daß sie Jahwe auf die Schleppe treten, und läßt sie daher beständig fliegen oder auch wie die Wolkensäule Num 14 14 in der Luft stehen. Die Sorge ist überflüssig, die Sarafen gehören an die Schwelle und in den Vorhof. Sie sind trotz der Menschenhand v. 6 tiergestalte Wesen wie die auch mit Händen begabten Kerube Hes 10 7 f., denn sie haben Flügel, die das höhere Altertum keinem menschenähnlichen Wesen zuschreibt, auch nicht den Engeln. Trotz der Füße v. 2 haben sie ferner, wenn auch vielleicht nicht in unserer Stelle, ursprünglich einen Schlangenleib, denn wir haben kein Recht, die Sarafen des Tempels von dem geflügelten Saraf der Wüste, der c. 30 6 14 29 mit anderen Schlangen zusammengestellt wird, und von den Sarafenschlangen Num 21 6 ff. grundsätzlich zu trennen. Gegen den Biß der letzteren half bekanntlich das von Mose angefertigte eherne Sarafenbild (v. 8 f.); ein solches Bild, sogar mit dem mosaischen identifiziert, stand bis auf Hiskia im Tempel, also auch zur Zeit unserer Vision, und empfing Opfer II Reg 18 4. Offenbar verehrte man keinen Nebengott in diesem Saraf, sondern ein Wesen, das mit gewissen selbständigen Eigenschaften und Funktionen (hier Heilungen) ähnlich dem Kerub Hüterdienste an der Schwelle des Gottespalastes verbindet und den Zugang zu Gott entweder verwehrt oder, wie hier v. 6 f., ermöglicht. Wenn eine semitische Greifgestalt unter dem Namen Sefr, demotisch Serref, ein ägyptisches Grab hütet (L. Stern in Fleischers Zsch. f. d. gebild. Welt V. 1884, S. 299), so ist das eine verwandte Vorstellung. Die Priester des Dagonstempels zu Asdod treten nicht auf die Schwelle, weil diese die Behausung des haushütenden Geistes ist; aus demselben Grunde hüpfen die jerusalemischen Höflinge über die Schwelle Zph 1 9. Der israel. Priester trug Schellen am Kleid beim Aus- und Eingehen in das Heilige, „um nicht zu sterben" (Ex 28 33-35): das Klingeln galt schwerlich Jahwe, vielmehr den Dämonen des Eingangs. In älterer Zeit gibt es in Tempeln und Privathäusern Tharafenbilder, die vielleicht das aramäische Seitenstück zu den Sarafen sind. Wie der Araber verschiedene Arten von Djinnen kennt, hülfreiche, inspirierende, später „gläubige", und so zu sagen wilde, menschenfeindliche, wie alle alte Welt gefährliche und den Menschen freundlich gesinnte, der Mantie oder Magie mächtige Schlangen kennt, so kennt Israel wilde Sarafen in der Wüste und sarafische Hausgeister in den Heiligtümern und vielleicht auch in den Häusern der Menschen. Wenigstens scheint das vom Süden zu gelten, vom Negeb und Isthmus. Herodot will in Ägypten Knochen von geflügelten Schlangen gesehen haben, die auf dem Isthmus zu Hause seien (II, 75). Vielleicht hat man im Süden in den Häusern entweder gewisse Schlangen oder aber Schlangenbilder gehalten und verehrt, die ihre wilden Gefährten (oder Untertanen) da draußen im Zaum halten Gen 4 7 oder auch wie das mosaische Bild Schlangenbisse heilen und etwa sonst noch durch ihre übermenschliche Klugheit (vgl. Gen 3 1 ff.) nützen

bedeckte er seine Füße und mit zweien flog er. [3]Und gerufen hat der zu dem und gesprochen:

Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere,
Die ganze Erde erfüllend seine Herrlichkeit!

[4]und es schwankten die Schwellensimse von der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte sich mit Rauch. [5]Da sprach ich:

---

und helfen sollten; der Gott hatte, wie es auch sonst, von der Akropolis in Athen bis zu den heiligen Bäumen Ceylons, der Fall ist, seine Schlange, wenn er ein Haus hatte. Daß die Sarafen Jes.s die Schlangengestalt, wenn auch nicht ganz die Tiergestalt, abgestreift haben, ist für den nicht wunderbar, der sich erinnert, wie oft und leicht bei allen Völkern sich Schlangen in Menschen (oder umgekehrt) verwandeln. Jes. selber braucht diese Verwandlung nicht vorgenommen zu haben oder wenigstens nicht bewußt; seine Schilderung verrät zwar, daß er keine schon fertige, auch anderen geläufige Vorstellung mit herzubrachte, aber wir wissen nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung seiner Zeit beschaffen war, und die neuen Züge werden sich mit der Spontaneität des Traumbildes gebildet haben. Seine Sarafen bedecken mit zwei Flügeln das Gesicht, weil der Diener den Herrn nicht ansehen soll, mit zweien die Füße, d. h. wahrscheinlich die Scham, denn als tiergestalte Wesen sind sie nackt (vgl. Hes 1_{23}). Wegen des Duals trotz der Zahl sechs s. Ges. § 88f. **3** „Und gerufen hat", nicht das Impf. mit ו cons., weil nicht eine einmalige mehr oder weniger zufällige Handlung berichtet wird, sondern das Perf. zur Konstatierung eines charakteristischen Vorgangs. Es ist offenbar ein Wechselgesang, er preist den Herrn des Tempels und der Welt. Wie der neutestamentliche Beter sein Gebet beginnt: Unser Vater im Himmel, wir wollen deinen Namen heiligen, so beginnen die Sarafen mit dem Worte Heilig, das sie dreimal ausrufen, als wäre es die Grundstimmung ihres Fühlens und Denkens; sie haben, diese Angehörigen einer vollkommenen Welt, nur den Jussiv „geheiligt werde!" nicht nötig. Auch die Bitte „dein Reich komme!" ist für sie eine Aussage: seine Herrlichkeit füllt die Erde, auch dies ein Ton aus der Ewigkeit. Daß Jahwes Macht und Herrlichkeit die Welt ausfüllt, konnte besonders beredt seit der Zeit gepriesen werden, wo man mehr auf die Wunder der Natur aufmerksam geworden war s. c. 40_{26}f., aber Jes. weiß es auch schon (vgl. auch zu c. 2_{12}ff.), und man ahnt bei diesen Worten, die wie ein Glockenklang durch die schlichte Erzählung klingen, welches Gefühl ihn so tief in die Andacht versinken ließ, aus der diese göttliche Erscheinung emporstieg. Zu Jes.s Heiligkeitsbegriff s. zu c. 1_4. **4** Infolge des Rufens sah (impf. cons.) Jes. die Rahmen der Oberschwellen vgl. Am 9_1 (diejenigen, in die die unteren Schwellen gebettet sind, konnte er schwerlich sehen) hin und her schwanken. Sonderbarer Weise versteht Ewald unter dem Rufenden Jahwe, der ein „Wohlangenommen!" donnere, während doch jeder Leser bei dem קרא v. 4 an das קרא v. 3 denken wird und muß; andere verschlimmern diesen Mißgriff dahin, daß Jahwe irgend einen Zornesruf über sein unheiliges Volk ausstoße, sodaß Jes.s: „ich wohne unter einem unreinen Volk" eine unnütze Wiederholung enthielte. Wenn Jes. dergleichen gemeint hätte, so hätte er es auszudrücken gewußt; hätte er nur das gesagt, was dasteht und doch jenes im Sinne gehabt, so hätte er hier kläglich gestümpert. Jahwes Rede kommt erst v. 8; der Mensch muß erst geweiht sein, bevor er Jahwe persönlich reden hören kann. Die Fassung von v. 4 gibt zu jenem Hineindeuten nicht den geringsten Anlaß. Bei dem Lobgesang wallt zugleich Rauch auf, nicht vom Altar, auch nicht der Rauch, der sonst wohl Jahwes Lichtglanz umfängt (s. zu c. 4_5), sondern ein Rauch aus dem Munde der Sarafen, ähnlich wie nach Ps 18_9 „Rauch in Jahwes Nase aufsteigt und Feuer aus seinem Munde frißt." Stellen aus der Apokalypse wie c. 8_3 15_8 sind doch für diese ganz anders geartete Darstellung nicht zu vergleichen; eher darf man Hes 1_{13}f. heranziehen: die Tiere (die Kerube) sahen aus wie brennende Feuerkohlen; das Feuer ist gleichsam die Atmosphäre oder auch die Materie der unsichtbaren Wesen, ihr Atem wird bei lautem Rufen als Rauch sichtbar. Das Haus wird

Wehe mir, denn ich bin vernichtet!
Denn ein Mann unrein von Lippen bin ich,
Und inmitten eines Volks unrein von Lippen wohne ich,
Denn den König Jahwe der Heere sahen meine Augen!

[6]Da flog zu mir einer der Sarafen, in seiner Hand ein Glühstein, den er mit der Zange vom Altar genommen, [7]und rührte damit an meinen Mund und sprach:

Siehe, gerührt hat dies an deine Lippen,
So weicht deine Schuld und ist deine Sünde bedeckt.

---

voll Rauch, die Halle und die Vorhöfe, der Lobgesang ist ein gewaltiges Opfer (vgl. Ps 141$_2$). 5 Aber Jes., der Mensch, fühlt sich verloren (Perf.!), denn er hat als Ungeweihter am höchsten Mysterium teilgenommen. Unwillkürlich, angeregt durch den chorus mysticus der Sarafen und gleichsam seine Prophetenbestimmung vorahnend, spricht er von seinen Lippen; es ist ihm, als müßte er mit einstimmen in den Lobpreis, und doch darf man Jahwes Namen nur mit reinen Lippen aussprechen (Zeph 3$_9$). Gab es vielleicht damals schon eine symbolische Lippenweihe? Man muß die Unreinheit nicht ausschließlich sittlich wenden und bloß an Sünde denken; unrein ist der Mensch als sarkisches Wesen, „wohnend im Lehmgehäuse", im vergänglichen Leibe (Hiob 4$_{19}$), und dem Tode verfallen, sobald er mit den außersinnlichen Wesen zusammentrifft (Ex 19$_{21}$ 33$_{20}$ Jdc 13$_{22}$ I Sam 6$_{19}$; die sonst angeführte Stelle Gen 16$_{13}$: habe ich auch hier dem Seher nachgesehen? gehört nicht hierher); freilich tritt diese sarkische Natur besonders stark in den Sünden zu Tage. Jes. wohnt ferner in einem unreinen Volk; er lebt nicht mehr in einer Zeit, wo, wie bei Noah und Abraham, der Herrgott auf der Erde wandert und bei den Menschen einkehrt; die Menschheit ist degeneriert, der einzelne ist aber mit denen solidarisch verbunden, deren Blut er in den Adern hat. Was seine Brüder, sein עַם, nicht dürften, das darf er auch nicht: dem König Jahwe körperlich nahen, er der Knecht, der Genosse der „Brut von Übeltätern". 6 Da fliegt zu ihm einer der Sarafen. Mit einer Zange hat er einen Glühstein vom Altar genommen; die Zange gehört zu den unabsichtlichen Vermenschlichungen der Sarafen. Die Religion vermenschlicht die höhere Welt, die Theologie entmenschlicht sie dann wieder. Jes. muß in einiger Entfernung von der Halle gestanden haben, also etwa am Eingang des Vorhofs. 7 Der Glühstein, den der Saraf an seine Lippen rühren läßt, brennt ihn nicht, denn er ist in der Ekstase vgl. Lk 10$_{19}$. Die Folge der Berührung ist die Entfernung der Schuld. Sünde und Schuld würde die Übersinnlichen am Verkehr mit den Menschen, an denen sie sie wahrnehmen, hindern, „Gottes Augen sehen nichts Unreines"; nach ihrer Beseitigung oder, mit anderem Bilde, ihrer Bedeckung, die sie unsichtbar macht, ist Jes. in den Kreis der höheren Wesen aufgenommen. Nach Dillm. ist alles, Altar, Zange, Glühstein, im Himmel und das Feuer brennt die innere Unreinheit hinweg, weil es himmlisches Feuer ist, während irdisches Feuer nur die äußere Unreinheit entfernen würde. Jes. würde diese protestantische Belehrung über die himmlische Physik, die innere Wirkung des himmlischen Feuers und die ganz davon verschiedene Wirkung des irdischen, jedenfalls verwundert angehört haben. Das himmlische Feuer hat wohl besondere magische Kräfte? Woher kennt man diese? Ist es mit dem Fegefeuer verwandt? Nein, der Glühstein ist ein irdischer, so gewiß Jes. von einem himmlischen Tempel noch nichts weiß und hier kein Wort darüber gesagt hat, und die Handlung des Sarafen hat Analogien genug an zahlreichen sühnenden Handlungen in allen Religionen. Der Saraf kann den Jes. so gewiß entsündigen, als er ihn mit dem Feuer unschädlich berühren kann vgl. Mt 9$_5$, darum hebt er auch hervor: das hat deine Lippen berührt, so bist du sündlos. Wundervoll ist, daß der Saraf zu diesem Sündenerlaß nicht erst der göttlichen Ermächtigung bedarf. Nicht etwa, daß er Jahwes Willen ohne dessen Reden erkännte, sondern die Zulassung des Menschen in Jahwes Nähe, für die die Beseitigung der Sünde nur Vorbedingung ist, gehört eben zu seinen Befugnissen. Jes. denkt über die Sündenvergebung anders als die spätere Theologie, vor

[8]Da hörte ich die Stimme des Herrn sagen:
Wen soll ich senden,
Und wer wird für uns gehen?
Und ich sprach: Siehe mich, sende mich! [9]Und er sprach:
Geh und sprich zu dem Volk da:
Hört immerzu, doch habt nicht Einsicht,
Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!
[10]Mache fett das Herz dieses Volkes
Und seine Ohren schwer und seine Augen verklebt,
Damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre
Und sein Herz Einsicht habe, damit man es wieder heile!

---

allem als die unsrige, die plötzlich auf dem Trocknen säße, wenn ihr der Begriff der Sünde genommen würde oder wenn die Sünde sich so einfach beseitigen ließe wie es hier geschieht. **8** Jetzt kann Jes. Gott selber hören; der Ausdruck: und ich hörte die Stimme Jahwes, beweist, daß Jahwe hier zum ersten Mal spricht. „Wen soll ich senden?“ sagt er, als ob er sich um die Anwesenheit des Menschen noch nicht gekümmert hätte. In Wahrheit will er Jes. volle Freiheit lassen, sich zu melden oder nicht zu melden, denn Jes. wird sein Leben zu der Sendung herzugeben haben. In dem Plur. לָנוּ sind nicht sowohl die Sarafen als überhaupt die hier freilich nicht besonders erwähnten Angehörigen der übersinnlichen Welt miteingeschlossen vgl. I Reg 22$_{19}$ff. Jes. meldet sich zum Gesandten und Geschäftsträger Jahwes unter seinem Volk — dies ist also Jes.s Auffassung vom Beruf des Propheten. Den Inhalt seiner Sendung kennt er noch nicht, ahnt ihn höchstens, er ist zu allem bereit. Die freudige Unterwerfung unter Jahwes Ratschluß charakterisiert ja überhaupt seine Auffassung von der Religion. **9** Sofort, ohne eine Äußerung über die Person des sich anbietenden Menschen, erteilt ihm Jahwe seine Instruktion. „Diesem Volk da“ — eine dem Jes. eigentümliche verächtliche Bezeichnung Israels c. 8$_{6.12}$ (9$_{15}$) 28$_{11.14}$ 29$_{13.14}$, die außer der zweifelhaften Stelle 9$_{15}$ überall in Beziehung zum Unglauben oder Aberglauben des Volkes steht — soll er sagen: Ihr sollt immerzu (Inf. abs.!) hören, aber nicht verstehen. Also soll ihnen Jes. beständig Jahwes Beschlüsse zu hören und sein Tun zu sehen geben und ihnen damit das erzeigen, was recht eigentlich den Inhalt der Religion ausmacht; ja das beständige Hören- und Sehenlassen würde eine besondere Hulderweisung Gottes und das höchste Glück der Menschen sein, wenn alles recht stände, wie es umgekehrt ein Zeichen des Gotteszorns und ein verzweiflungsvoller Zustand für die Menschen ist, wenn das Wort Gottes ausbleibt Am 8$_{11}$f. I Sam 3$_{1}$ 14$_{37}$f. oder Gott sich gar ganz zurückzieht Hos 5$_{6.15}$ Jer 14$_{9}$. Aber dem ungläubigen Volk wird gerade die höchste Offenbarung zur κρίσις. Ebenso wird durch Christi Erscheinung die Welt deshalb gerichtet, weil sie die höchste Offenbarung der göttlichen „Liebe und Treue“ ist. „Versteht's nicht!“ es liegt natürlich kein physischer, nicht einmal ein psychischer, aber doch ein psychologischer Zwang in diesem Imperativ. Der Unglaube kann nicht ohne Konsequenz bleiben, er muß sich bei den bevorstehenden Wundern des Wortes und der Tat nach dem Gesetz der sittlichen Progression erst recht entfalten und steigern. Ist man geringen Wundern gegenüber, eingebildet auf die eigene Weisheit, ungläubig gewesen, so wird man auch nicht mehr anders können, wenn man mit Wundern überhäuft wird c. 29$_{14}$. Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgend einer metaphysischen Theorie nichts zu tun. An einer anderen Stelle (c. 29$_{9-12}$) erscheint sie allerdings dem Jes. als etwas Fremdartiges, Unbegreifliches, als eine psychische Wirkung göttlicher Sinnesverwirrung; aber das ist eine mehr vorübergehende, natürliche, begreifliche Aufwallung im Herzen des selbst so fest und freudig glaubenden Propheten. **10** Durch das Reden soll Jes. des Volkes Herz, Ohren und Augen krank machen, damit diese Organe des Verstandes und des Aufnehmens zwar immer noch funktionieren, aber nicht mehr in richtiger Weise, nicht mehr für die Religion. Für

[11]Und ich sprach: Bis wann, Herr? Und er sprach:
Bis wann wüste sind die Städte ohne Bewohner
Und die Häuser ohne Menschen
Und das Land übrig blieb als Wüstenei!
[12]Und Jahwe wird fern wegschicken die Menschen,
Und groß wird sein die Verödung inmitten des Landes;
[13]Und ist noch darin ein Zehntel,
So muß es wieder ins Feuer,
Wie die Eiche und Terebinthe,
An denen beim Fällen ein Wurzelstamm blieb.*)

*) Heiliger Same ist sein Wurzelstamm.

* * *

וְשָׁב liest man besser וְשֶׁב mit Anschluß an das Folgende, denn die „Rückkehr" fällt ganz aus dem Bilde, das doch in dem „Heilen" noch festgehalten wird. Die Religion, an sich eine Arzenei, wird ein Gift für den, der sie nicht mehr richtig aufnehmen kann. Amos und Hosea (s. oben v. 9) drohen mit Entziehung der Religion durch Jahwe als Vorstufe für die Vernichtung, bei Jes. geht umgekehrt ein Übermaß göttlicher Offenbarungen dem Gericht vorher. Jes.s Auffassung hat mit Recht in der späteren Eschatologie das Feld behauptet, sie ist die tiefere. Die Welt muß sich selbst verurteilen, das Gericht ist erst vollkommen gerechtfertigt, wenn der Gegensatz zu Gott die denkbar höchste Steigerung erreicht hat, diese höchste Steigerung hat aber die höchste Offenbarung Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Übrigens wird, je schroffer Gottes Offenbarung in Taten und die Ablehnung von Seiten eines ganzen Volkes sich gegenüberstehen, desto mehr der dramatische Charakter der Krise notwendig; es kann sich bei Jes. nicht um Prozesse im Innern der Seele des Individuums und um dessen individuelles Schicksal handeln, mit dem der große Weltverlauf nichts zu tun hat, es handelt sich um Israels Sein oder Nichtsein. **11** Wie Amos c. 7 1ff. für das zum Untergang verurteilte Volk Fürbitte einlegt, so fragt hier Jes. leise und bange: „Bis wann?" gibt es nicht noch eine Wendung, eine Möglichkeit eines neuen Versuchs, ob das Volk fähig geworden ist zum rechten Hören und Sehen und Verstehen? Die Frage ist eine zitternde Bitte, nur drei Worte, als wagte der Prophet nicht mehr, von böser Vorahnung überwältigt; die Antwort ist ein klares, schreckliches Nein, sie verhängt die Vernichtung, das Garaus von c. 5 6. Die kommenden Taten Jahwes sind nicht mehr solche Strafen, nach denen Gott innehält, um abzuwarten, ob sie zur Umkehr führen (wie Am 4 6ff.), sondern die Stufenleiter der Vernichtungsschläge. In dem עד אשר אם würde man das mittlere Wort gern missen, da es nicht nötig ist und prosaisch klingt. Für תשאה lesen die LXX besser תִשָּׁאֵר; die Häufung „wüste werden zur Wüstenei" ist nutzlos und unschön. Während v. 11 kraftvoll wirkt durch Weglassung eines Mittelsatzes: bis die Verstockung so groß wird, daß der Untergang folgen muß, ist **12** nur eine inhaltlose Wiederholung von v. 11; die dritte Person „Jahwe" statt „ich" befremdet; in dem רחק scheint eine Anspielung auf das Exil vorzuliegen: in die Ferne schicken. Marti hat darum den Vers wohl mit Recht für einen jüngeren Zusatz erklärt. Dasselbe gilt von **13**, der stark an Sach 13 8. 9 erinnert, ohne daß man sagen kann, welche von den beiden Stellen die andere benutzt. Der „zehnte Teil" mag eine Reminiszenz aus Am 5 3 6 9. 10 sein. Dies übrig gebliebene Zehntel soll abermals dem בער verfallen, das wegen der Fortsetzung Verbrennung bedeuten muß. Wenn auf einer Rodung die Bäume gefällt sind, so macht man die Wurzelstümpfe, deren Ausgrabung zu mühsam wäre, durch Feuer für den Pflug unschädlich; dann ist der Baum tot. Der Ausdruck ist ein wenig schwerfällig; die wörtliche Übersetzung gibt einen guten Sinn, aber keinen glücklichen Abschluß des herrlichen Kapitels. Was mit dem letzten Zehntel gemeint ist, läßt sich nicht sicher sagen; wahrscheinlich ist nicht grade, daß die ersten neun Zehntel Israel und das letzte Juda bedeuten soll, da kein alter oder junger Historiker einen so ge-

7 [1]Und es geschah in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Usias, des Königs von Juda, heraufzog Rezin, der König von Aram, und Pekah, der Sohn Remaljas, der König von Israel, nach Jerusalem zum Sturm, doch konnten sie nicht stürmen.

---

waltigen Unterschied zwischen beiden Völkern annimmt; eher hat der Vf. an die verschiedenen Deportationen der Judäer gedacht, deren letzte die kleinste war (s. m. Komm. zu Jer 52_{28-30}). Aber die eigentliche Absicht ist wohl, zu betonen, daß das ganze Volk in die Ferne geschickt sei; er will die tatsächlich in Israel und Juda übriggebliebenen Elemente nicht als Angehörige des Volkes anerkennen, weil die zurückgekehrten Exulanten sie nicht anerkannt haben und seitdem mit ihnen in beständigem Kampf lagen. Das Bild vom zurückbleibenden Wurzelstamm verstehen viele Exegeten entgegen dem Wortlaut und Zusammenhang im tröstlichen Sinn, offenbar verführt durch die in der LXX noch fehlende Glosse: „heiliger Same ist sein (des Landes) Wurzelstamm." Der Wurzelstamm ist ja identisch mit dem letzten Zehntel, das ebenfalls in den Untergang geschickt wird, und das Feuer ist nicht etwa (wie Sach 13_8f.) ein Läuterungsfeuer. Die Glosse meint mit dem heiligen Samen dasselbe, was anderwärts Rest oder Entronnenschaft genannt wird (c. 4_2ff.). Jes. seinerseits, mag er mit v. 11 oder mit v. 13 abgeschlossen haben, kümmert sich in diesem Kap. nicht um die sonst von ihm gehegte Hoffnung, daß ein kleiner Rest übrig bleibt, weil er hier nicht seine ganze Eschatologie auseinanderzusetzen hat, sondern seine eigene Aufgabe in der Gegenwart. Seine Mission ist nur, die Verstockung des Volkes beschleunigen zu helfen, damit Jahwe dem ganzen gegenwärtigen Bestand das Garaus machen kann. An der Neuschöpfung des Volkes aus dem Rest hat er keinen Anteil; ihr kann er nur gläubig und sehnsuchtsvoll entgegenharren wie jeder andere Fromme auch (c. 8_{17}f.); von ihr spricht er auch gar nicht zu dem für den Untergang bestimmten Volk. Mir scheint diese Berufungsvision viel großartiger und wahrhafter zu sein, wenn sie nur das eine Bild von dem unaufhaltsam ins Verderben hineintreibenden Volke hat; auch tritt die herbe Größe des Mannes viel gewaltiger hervor, wenn man ihn als das gelten läßt, was er ist, als Unglückspropheten. Jeremia hat seine Vorgänger besser gekannt (Jer 28_8). Die „ewige Hoffnung" kommt nicht zu kurz, wenn man hier den Jes. konstatieren hört, daß die ganze gegenwärtige Religion, ohne Abzug und Einschränkung, aufgehoben werden soll; gerade dieser, in solch unerbittlicher Klarheit vorher nie ausgesprochene Gedanke verleiht diesem Kapitel seine Bedeutung. Wo fände sich in der ganzen vorchristlichen Welt eine Parallele zu diesem Mann und diesem Kapitel!

Zweites Stück c. 7_{1-17}: ein Bericht von Handlungen und Reden Jes.s beim Herannahen der Syrer und Israeliten gegen Juda (734 v. Chr.). Verschiedene Zusätze und das Auftreten der 3. Pers., wo von Jes. die Rede ist, scheinen zu verraten, daß nicht bloß der Sammler stärker eingegriffen hat, sondern daß diese Erzählung einmal einem anderen Zusammenhang einverleibt gewesen ist. Man könnte sich im ersten Augenblick fragen, ob das Stück nicht von einem Biographen des Jes. abgefaßt ist, der dann übrigens nicht viel jünger sein könnte als er selber (s. zu v. 8b); aber verschiedene Erscheinungen in c. 8, wo der Prophet selber berichtet, weisen darauf hin, daß er mehr über die syrische Krise erzählt hat, als was wir in c. 8 lesen. Ich halte demnach die Grundlage von c. 7_{1-17} für jesaianisch. De Lag., der das Stück mit v. 18ff. in einen Topf wirft, hat allerdings nach dem Vorgang anderer Kritiker c. 7 für das Machwerk eines kläglichen Pfuschers erklärt, aber seine Kritik läßt sich nicht schwer widerlegen. 1 Die Genealogie des Ahas kann nicht von Jes. sein; man wüßte nicht, für welche Leser er die beigesetzt hätte. Aber der ganze Vers scheint ihm fremd zu sein. Zwar nicht das ist „ungehörig" (De Lag.), daß der Mißerfolg der Verbündeten vorweg berichtet wird, denn das Kap. ist kein Roman, und die Spannung konnte v. 1, dessen Inhalt den Zeitgenossen bekannt war, nicht verderben. Aber v. 1 kann nicht der direkte Vorgänger von v. 2 sein, der uns in die Zeit vor jenem Mißerfolg versetzt, er

[2]Und gemeldet wurde dem Hause David: Niedergelassen hat sich Aram auf Ephraim; da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie Waldbäume beben vorm Winde. [3]Aber Jahwe sagte zu mir: Geh doch hinaus dem Ahas entgegen, du und Schear-Jaschub, dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes [4]und sprich zu ihm:

---

sagt nichts von dem Gegenkönig v. 6, der doch nach der Art seiner Erwähnung vor v. 2 genannt sein muß, und ist im wesentlichen identisch mit II Reg 16 5, wo er die notwendige Einleitung zu der Altargeschichte v. 7–18 bildet und mit seinem Schlußsatz begreiflich macht, wie Ahas Zeit hatte, die Hülfe des Assyrers anzurufen. Von dort hat ihn also der Sammler herbeigeholt, um den verlorenen Eingang einigermaßen zu ersetzen. Denkbar ist auch, daß der Vf. der Geschichte des Tempels, dem II Reg. 16 5. 7 ff. angehört, unseren jesaianischen Bericht Jes 7 2 ff. seiner Schrift einverleibt hatte (woraus sich erklären würde, daß jetzt von Jes. in der 3. Pers. geredet wird), und daß unser Sammler ihn von da wieder an sich nahm. Für יכל liest man wohl besser mit II Reg. יָכְלוּ, welche Stelle auch das zweimalige עליה nicht hat. 2 beginnt Jes.s Bericht in frischer Weise. Dem Hofe wird gemeldet: Aram hat sich, wie ein Heuschreckenschwarm, niedergelassen auf Ephraim; ganz Syrerland (Fem.!) hat sich aufgemacht gegen uns und ist schon unterwegs. De Lag.s Konjektur נָאֲחָה עִם für נָחָה עַל wäre auch dann ein Luxus, wenn sie paßte. Wenn das angenommene Denom. von אָח Bruder, existiert hat, wenn ferner das Verhältnis zwischen Rezin und Pekah (das kaum eine „Verbrüderung“ war) vielleicht II Reg 15 37 mit Unrecht in die Zeit Jothams zurückdatiert ist, so konnte die Nachricht von dieser Verbindung dem Volk doch nicht das Entsetzen einflößen, von dem v. 2 spricht. Zu נוֹעַ und יָנֻעַ s. Ges. § 72 q t. 3 Ahas ist im ersten Schrecken zu der Wasserleitung hinausgeeilt, wahrscheinlich um sich zu überzeugen, ob sie genügend gesichert sei, denn der Mangel an ausreichenden Quellen war die Schwäche der sonst so starken jerusalem. Feste. Wo die Leitung und der obere Teich zu suchen ist, ist zweifelhaft. Das assyrische Heer stellt sich c. 36 2 an derselben Stelle auf, und da der Angriff am leichtesten von Nordwesten und Norden her erfolgt, so könnte die Wasserleitung gemeint sein, die von Norden her in die Stadt zu einem Doppelteich nördlich vor der späteren Burg Antonia führte; hierzu würde der Ausdruck: geh hinaus bis ans Ende, besonders gut passen. Andere denken an die reichlich weit von der Stadt liegende heutige birket el Mamilla im Westen, von wo eine Leitung in die Stadt führte, oder an einen innerhalb der Mauern im südöstlichen Stadtteil belegenen Teich. Jes. erfährt durch Jahwe, wo sich Ahas in diesem Augenblick aufhält (vgl. I Sam 9 20 Mk 11 1 ff.). Er soll seinen Sohn mitnehmen, dessen Name „Ein Rest bekehrt sich“ sowohl die Hoffnung wie das Gericht ausspricht. Daraus ist zu schließen, erstens, daß Ahas das Kind und seinen Namen und zugleich ältere Weissagungen Jes.s kannte, die mit dem Namen in Beziehung standen und etwas über die gegenwärtige Lage aussagten, etwa daß Assur (und also nicht Syrien und Israel) das Strafgericht an Juda (und auch an Syrien und Israel!) vollziehen solle (vgl. c. 5 25 ff. 17 1-11); zweitens, daß Jes. mit seiner Familie dem Königshause nahestand, vielleicht verwandt war, daß Ahas, auf den der Kindesname Eindruck machen soll, wohl nicht ganz so schlimm war, wie ihn II Reg 16 3 hinstellt; endlich auch, daß zwischen dem Todesjahr Usias und unserer Szene mehrere Jahre liegen, weil der Knabe schon mitgehen kann. Ewald spricht noch die sehr probable Vermutung aus, daß Jes. in dem jetzt vor v. 2 verloren gegangenen Stück auch den Lesern den Namen erklärt hatte. Für אֶל־יְשַׁעְיָהוּ ist אֵלַי zu schreiben, wenn, wie wahrscheinlich, Jes. selber diesen Bericht geschrieben hat. 4 Ahas soll, als durch frühere Gottesworte vorbereitet, „sich hüten und Ruhe halten“, von aller kriegerischen Rüstung in Unterwerfung unter Gottes Beschlüsse absehen, vgl. c. 30 15 f. Sein Herz soll nicht „weich werden“, denn die beiden Feuerbrände, die das Kriegsfeuer bringen wollen, sind nur „rauchende Schwänze“, qualmen, aber zünden nicht. Der Chroniker hätte

Hüte dich und sei ruhig,
Fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht
Vor den zwei Feuerstummeln,
Diesen rauchenden da,
Bei der Zornesglut Rezins und Arams
[Und Ephraims] und des Sohnes Remaljas!
5 Weil wider dich Böses geplant Aram,
Ephraim und der Sohn Remaljas also:
6 „Ziehen wir hinauf in Juda und bedrängen es
Und brechen es für uns auf
Und machen zum König in seiner Mitte
Den — Sohn Tabels“: —
7 So spricht der Herr Jahwe:
Nicht kommt's hoch, nicht wird's geschehen!

---

sich unsere Stelle erst ansehen dürfen, bevor er II Chr 28 5ff. dichtete. Dillm. meint freilich umgekehrt, Jes. hätte nicht so tapfer sprechen können, wenn das in der Chronik Berichtete schon geschehen wäre. Freilich, wenn der schwächere von den beiden rauchenden Stummeln in Juda, einem Lande von 60 Quadratmeilen, an einem Tage 120000 Männer tötet, da muß wohl selbst einem Jes. „das Herz weich werden“. Wenn nun der Chroniker noch eine Null angehängt hätte? In v. 4b scheint hinter ארם ein וְאֶפְרַיִם ausgefallen zu sein, vgl. v. 5b; בְּ in בָּחֳרִי ähnlich wie c. 9 8b. Rezin und Aram, Pekah und Israel verdienen zusammen genannt zu werden, weil in beiden Staaten Volk und Usurpator keineswegs so eins sind wie Juda und sein legitimes Königshaus. Den Namen des israel. Königs würden wir trotz dessen dreimaliger Erwähnung nicht erfahren, wenn nicht v. 1 vorgesetzt wäre. Daß er nur mit dem Namen des Vaters genannt und damit, weil letzterer kein König gewesen war, als Thronräuber gekennzeichnet wird, spricht dafür, daß hier ein Zeitgenosse schreibt, in dem der Zorn und die Verachtung gegen den Angreifer noch lebendig ist. 5 Zu יען־כי vgl. zu c. 3 16. 6 נקיצנה müßte ein sonst nicht vorkommendes Hiph. von קוץ (Ekel, Furcht haben v. 16) sein; l. mit Ges. nach c. 29 2. 7: נְצִיקֶנָּה. De Lag.s Vorschlag נְתַצֶּנָּה paßt nicht zu der Absicht Rezins, Juda zum Anschluß an die Koalition gegen Assur zu zwingen, zerstört auch die Klimax. „Aufbrechen“ ist ein oft vorkommender Ausdruck für Einnahme eines befestigten Ortes, mit אל auch II Chr 32 1. Die Davididen sollen verdrängt werden durch einen Mann, von dem nur der Vatersname mitgeteilt wird, weil auch er ein Emporkömmling ist. Ein späterer Schriftsteller hätte uns sicher auch den eigentlichen Namen genannt. Die LXX spricht Tabeel, hält Rezins Werkzeug also für einen Syrer, ebenso die Punktatoren, die aber hier wie Esr 4 7 das אֵל in אַל (nicht) verwandeln, um auch ihrerseits den Bösewicht abzustrafen. Ob es wirklich ein Syrer war, ist zu bezweifeln; die Assyrer hatten wenigstens die vernünftige Politik, Eingeborene zu Vasallenfürsten unterworfener Länder zu machen, ebenso die Ägypter und Chaldäer, und die vom Volk angenommene Verschwörung (c. 8 12) deutet auf eine einheimische gegen Ahas verschworene Partei hin. Namen mit אֵל kommen zu dieser Zeit auch in Juda vor; Jojakim hieß Eljakim, bevor er König wurde (II Reg 23 34), und den Namen טבאל werden wir wohl Tobiel sprechen dürfen (ältere sparsame Orthographie). 7—9 Nachsatz zu v. 6. Der Plan wird mißlingen. Es sind Menschen, die die bösen Beschlüsse gefaßt haben! Ahas sieht in seiner Angst nur die gegenwärtige Gefahr, die für ihn übertriebene Dimensionen angenommen hat. Jes. sucht ihn zunächst zu ernüchtern: es sind ja nur die wohlbekannten Nachbarvölker mit Hauptstädten, über die das Davididenhaus schon geherrscht hat, und mit Königen, die ihre Würde geraubt haben. Freilich sind sie Juda überlegen, aber auf Judas Seite steht Jahwe. Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht! Das ist nicht mehr der überredende, ruhige Ton, in dem die Rede begann, das ist ein Ruf aus heißem, übervollem Herzen! Auch Jes. ist erregt, nur nicht durch die

[8]Denn das Haupt Arams iſt Damaskus
Und das Haupt von Damaskus Rezin,
[9]Und das Haupt Ephraims iſt Samaria
Und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas: —
Glaubt ihr nicht, ſo bleibt ihr nicht!

und in noch 65 Jahren wird Ephraim geſtürzt ſein, daß es kein Volk mehr iſt.

Angſt, ſondern durch das geſpannte Bemühen, den König in dieſer entſcheidenden Stunde zu dem unſichtbaren Gott herüberzuziehen; es handelt ſich für ihn darum, ob Ahas „ſehen und hören und verſtehen" kann. Und da, unſers Wiſſens zum erſten Mal in der Geſchichte der iſrael. Religion, wird der Ausdruck gefunden, der einſt, freilich erſt Jahrhunderte ſpäter, von ſo gewaltiger Bedeutung werden ſollte, der Ausdruck: glauben. Frühere Schriftſteller gebrauchen ihn ſelbſt da nicht, wo er uns beim bloßen Nacherzählen ihrer Geſchichten auf die Zunge kommt, z. B. nicht der Jahwiſt in Gen 12 1 ff., wo Abraham im Glauben an Jahwes Verheißung in die recht- und ſchutzloſe Fremde wandert; erſt der Deuteronomiſt wendet ihn Gen 15 6 an. Der Chroniker, der Chr II, c. 20 20 unſere Stelle benutzt, ſetzt nicht unrichtig zu הֶאֱמִין ein בַּנְּבִיאִים hinzu. Der Glaube bezieht ſich auf das Prophetenwort von Jahwes Plan, iſt jenes „Einſehen", von dem c. 6 ſpricht. Wo er fehlt, da „weicht" man (c. 28 16) und hält ſich ans Sichtbare, an menſchliche Politik und Kraft (c. 30 15 ff.). Blitzartig, wie der Gedanke in dem Propheten aufleuchtet, iſt er ausgeſprochen, ohne Sorge darüber, ob der Gegenſatz: Menſchenpläne — Gottespläne dem Zuhörer ſofort zum vollen Bewußtſein kommt. Aber dieſer Begriff mußte einmal von dieſem Propheten gefunden werden, ſeine ganze Anſchauung iſt auf den Gegenſatz: Fleiſch und Geiſt begründet, aber ſo, daß er klarer als einer vor ihm gefühlt hat, daß die geiſtige Welt ſich nur für den auftut, der das Organ dafür mitbringt, für den Propheten, der Gott ſieht, und für den gewöhnlichen Menſchen, der glaubt. Der Glaube iſt die Fähigkeit, das zu ahnen und zu ſpüren, was der Prophet deutlich ſchaut; nach dem Tode, ſagt ſpäter folgerichtig das neue Teſt., geht der Glaube in Schauen über. Daß der Seher ſieht, das wußte man längſt, daß aber auch der gewöhnliche Menſch eine verwandte Fähigkeit beſitzt und daß er ſie brauchen ſoll, um die geiſtige Welt für ſich zu erobern, das hat erſt Jeſ. erkannt und ausgeſprochen. Ein ſolches Stück, in dem die Geburtsſtunde des Glaubens, dieſer wunderbaren Verbindung zwiſchen der diesſeitigen und der tranſzendenten Welt, in genialer Weiſe dargeſtellt iſt, ein ungeſchicktes Machwerk zu nennen, iſt ein Unglücksfall, nicht für das Stück, ſondern für den Kritiker. „Was ſoll man für Vernunft darin finden", ſagt de Lag., „wenn einem Ungläubigen geſagt wird: falls du nicht glaubſt, gehſt du unter, und der ſo Predigende erſichtlich der Überzeugung iſt, daß der Angeredete, auch wenn er nicht glaubt, doch nicht untergeht?" Die Unvernunft iſt hier nicht auf Seiten des Verf. von v. 9. Jeſ. fordert Glauben für den Satz, daß der Untergang nicht von den beiden rauchenden Feuerſtummeln, ſondern von dem Volk kommt, das Jahwe aus der Ferne herbeiruft, das das Land der Iſraeliten öde machen wird, wenn dieſe nicht ſehen und hören wollen, dem nur der „Reſt, der umkehrt", nicht zur Beute fallen wird. Das ſind durchaus klare Gedanken und dieſelben, die auch hier zu Grunde liegen, und von einem Kritiker Jeſ.s darf man verlangen, daß er ſie kennt. Aber den Haupttrumpf ſpielt dieſe Meiſterkritik mit v. 8b aus: „in noch 65 Jahren wird Ephraim geſtürzt werden (bei Jeſ. bedeutet חַתָּה c. 8 9: beſtürzt werden) מֵעָם, für מִהְיוֹת עָם, ſodaß es kein Volk mehr iſt." Dieſe Verheißung könne dem Ahas nichts nützen und ſtehe an verkehrter Stelle (vor v. 9a ſtatt hinter ihm). Iſt das eine neue Entdeckung? Warum wird v. 8b nicht als das behandelt, wofür es ſeit langem bekannt iſt, als Gloſſe zu v. 9a? Übrigens iſt es eine alte Gloſſe. Ein jüngerer Schriftſteller würde die Eroberung Samarias als den Untergang Ephraims angeſehen haben, dieſer Gloſſator dagegen weiß, was wir erſt aus den aſſyriſchen Inſchriften erfahren haben, daß Iſrael auch nach 722 noch über ein halbes Jahrhundert mit relativer Selbſtändigkeit fortvegetierte und erſt durch Aſarhaddon Eſr 4 2 und Osnapar (= Aſurbanipal) v. 10, die neue Koloniſten nach Samarien brachten, aufhörte,

[10]Und weiter sprach ich zu Ahas also: [11]Fordere dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott, mach's tief nach Scheol oder hoch nach oben hin! [12]Ahas aber sprach: Ich fordere es nicht, um Jahwe nicht zu versuchen. [13]Da sprach ich: Höret doch, Haus David, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet? [14]Darum wird euch der Herr selber ein Zeichen geben: siehe, das junge

---

ein עם zu sein. Die 65 Jahr können wir ihm nicht genau nachrechnen, konnte er seinerseits nicht aus den uns erhaltenen Geschichtsbüchern nehmen, sodaß er auch deswegen nicht allzuweit von dem Ereignis abgerückt werden darf. Je älter aber die Glosse, desto älter die glossierte Stelle; jene ist also eher eine Stütze für die Echtheit unserer Erzählung. Diese hält es übrigens nicht für nötig, hinzuzufügen, daß Jes. den erhaltenen Auftrag v. 3–9 ausgeführt habe, weil das selbstverständlich ist. **10** Jes. merkt, daß Ahas unschlüssig ist, und greift zu einem besonders kräftigen Mittel, ihn zu sich herüberzuziehen. Die Fortsetzung v. 11 und namentlich v. 13 zeigt, daß יהוה ein vom Sammler eingesetztes falsches Explicitum des Verbums ist und Jes. vielmehr וָאֹסִף geschrieben hat; א und י werden bei den Späteren oft mit einander vertauscht, die außerdem womöglich alles zur Gottesrede machen. **11** Ahas soll von Jahwe ein Zeichen verlangen, um sich durch dessen Eintreffen zu überzeugen, daß Jahwe in der gegenwärtigen Not helfen wird, ein Wunder, das nach des Königs Belieben von der Unterwelt her oder am Himmel geschieht; es mag sich z. B. die Erde spalten wie Num 16 28 ff. oder die Sonne sich verfinstern. Vgl. zur Zeichenforderung Jdc 6 36 ff. De Lag. meint, Jes. müßte entweder ein Schwärmer oder ein Betrüger gewesen sein, wenn er dies gesagt hätte. Aber bis zum 18. Jahrh. hat die ganze Menschheit aus solchen „Schwärmern" bestanden. Für שאלה, Imper. von שאל, das wohl den Gedanken an Nekromantie fernhalten soll, ist שְׁאָלָה zu punktieren, wie der Gegensatz „nach oben hin" zeigt. **12** Während Jes. mit seinem Anerbieten seinen Glauben an die ihm gewordene Gottesoffenbarung beweist, will Ahas „Jahwe nicht versuchen". Er zweifelt nicht daran, daß ein Wunder geschehen werde, aber er fürchtet, daß es ihm gefährlich werden möchte. Denn Gott nahe kommen ist ein Wagnis auf Tod und Leben nach Jer 30 21. Am meisten für den, der Gott gegenüber kein gutes Gewissen hat. Ahas hat es nicht, er fühlt, daß er jenen anderen Glauben v. 9 nicht hat, trägt sich vielleicht auch schon mit dem später ausgeführten Gedanken, Assur um Hülfe anzugehen. Für ihn wäre die Bitte um das Wunder ein dreistes Herausfordern Gottes wie für Jes. der echte Beweis wahrer Religion (Mt 17 20), und der Vorfall selber ist eine geschichtliche Auslegung von c. 6 9 ff. **13** Da wallt eine heiße Entrüstung in dem Propheten auf. Ähnliche stumpfsinnige, von moralischer Feigheit oder Gleichgültigkeit zeugende Ablehnungen hat er selber vom „Hause David", von Ahas, vielleicht auch von Jotham und von einflußreichen Prinzen, denen er mit wohlgemeintem Rat nahegetreten war, erfahren, dies Mal aber kam er mit einem Auftrage Jahwes, und auch das Wunder hat er im Namen Jahwes angeboten; Jahwe selber wird zurückgewiesen von Ahas, nicht der Mensch Jes. Also hat Jes. das Anerbieten v. 11 in der Ekstase gesprochen. **14** Und in der Ekstase fährt er fort: darum wird der Herr von sich aus ein Zeichen geben. Dies Zeichen muß in der Hauptsache denselben Zweck haben, den das abgelehnte hatte, nämlich bestätigen, daß der Prophet über die gegenwärtigen Feinde und das Mißlingen ihrer Pläne die Wahrheit gesagt hat. „Siehe, das Weib ist schwanger usw." Das Partiz. mit הנה ist an sich weder Gegenwart noch Zukunft; die Geburt muß freilich in die Zukunft fallen, dagegen kann das Weib recht wohl schon jetzt schwanger sein vgl. Gen 16 11, und man kann aus diesem Ausdruck nicht schließen, daß die Geburt erst nach mindestens neun Monaten erfolgen wird. Schwangerschaft und Geburt irgend eines Weibes kann an sich kein Zeichen sein (höchstens die eintreffende Vorhersagung, daß es ein Knabe und kein Mädchen ist), der Nachdruck liegt auf der Namengebung, wie auch das verb. fin. anzudeuten scheint. Der erste Ausruf, den ein Weib bei der Geburt ausstößt, wird ähnlich wie die letzten Worte eines Sterbenden gern als Omen oder Orakel aufgefaßt und zur Namen-

Weib ist schwanger und gebiert einen Sohn und wird seinen Namen „Gott-mit-uns" nennen. [16]Denn bevor der Knabe weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen du dich graust.

[15]Sahne und Honig wird er essen um die Zeit, wo er weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen.

[17]Bringen wird Jahwe über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, welche nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda. Den König von Assur.

* * *

---

gebung verwandt. Ausrufen wird das Weib: Gott mit uns! Umgekehrt rief die Schwiegertochter Elis, als sie auf die Nachricht von der Gefangennahme der Jahwelade in Wehen fiel: dahin ist die Hoheit! I Sam 4 19-22 vgl. Gen 35 18. הָעַלְמָה ist nicht eine Jungfrau (בְּתוּלָה), sondern ein mannbares, verheiratetes oder lediges, keusches oder hurerisches (Prv 30 19) Weib Cnt 6 8. Da Jes. kein bestimmtes Weib bezeichnet, so hat er auch kein bestimmtes gemeint (so wenig wie Qohelet c. 7 26 vgl. Ges. § 126r), also nicht ein Weib des Königs, der doch auch nicht seinen Harem zur Inspizierung des Wasserwerks mit hinausgenommen haben wird, nicht sein eigenes Weib, das auch nicht zugegen war, auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das doch näher hätte bezeichnet werden müssen, überhaupt kein Weib, das durch diese Vorhersagung hätte beeinflußt werden können. Jedes beliebige Weib, das demnächst gebiert, wird den Ruf ausstoßen. Wie kann das nun ein Zeichen sein? De Lag. sagt: „Es ist nahezu Verrücktheit, jemandem daraufhin Glauben für eine Behauptung abzuverlangen, daß etwas heute Gesagtes sich in 10 Monaten als richtig bewähren werde." Im AT. kommt solche „Verrücktheit" öfter vor. Um von Jes 37 30 abzusehen, so heißt es Ex 3 12: das sei dir das Zeichen, daß ich dich gesendet habe: wenn du das Volk aus Ägypten ausgeführt hast, werdet ihr auf diesem Berge opfern. Also auch ein Zeichen post festum. In allen alten Religionen spielen die Zeichen eine große Rolle: überall da, wo nicht direkte, ganz unzweifelhafte Kundgebungen der Gottheit vorliegen, wird eine reich entwickelte Symptomatologie zu Hülfe gerufen. Besonders wichtig sind die Zeichen dann, wenn Gottes Kundgebungen unsicherer Art sind (vgl. Jer 32 8) oder angezweifelt werden (vgl. Dtn 18 21 f.). In unserer Stelle aber handelt es sich um eine Offenbarung, die nicht geglaubt wird und bei der gerade der Glaube noch wichtiger ist als der Inhalt der Weissagung selber. Die Syrer werden ganz sicher bald unschädlich sein, Jes. will aber, daß Ahas gezwungen ist, diese Tatsache als von Jahwe vorhergesagt (und also bewirkt) zu erkennen und anzuerkennen, und daß er nicht mit derselben Stumpfheit, mit der er und das Volk bisher die Taten Jahwes und die vorlaufenden Weissagungen „sahen und hörten, aber nicht verstanden", auch die heutige Szene einfach vergißt. In dem Augenblick also, wo die Syrer abziehen, wird Jahwe gebärenden Weibern eingeben, Gott mit uns! auszurufen, und Ahas wird Kindern mit solchem Namen begegnen. Das ist ihm alsdann nicht bloß eine Erinnerung an die heutige Vorhersagung, sondern auch an den eigenen Unglauben. קָרָאת ist nicht 2. Pers. Mask. (LXX), da den jerusalem. Kindern die Namen nicht vom Könige gegeben werden, sondern archaistische 3. Pers. Fem. für קָרְאָה; zu Jes.s Zeit geben in der Regel noch die Mütter den Kindern die Namen (trotz c. 8 3 Hos 1 4 ff.). **15—17** V. 16 schließt an v. 14 an; das כִּי könnte zwar v. 16 und v. 17 einleiten und v. 14 und v. 15 begründen, aber dann müßte jedes Verspaar eine syntaktische und sachliche Einheit darstellen, was keineswegs zutrifft. Wenn aber כִּי nur v. 14 und 16 verbindet, so ist v. 15 nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang. V. 14 und 16 reichen auch so entschieden für das Zeichen aus, daß man das Mehr als lästig empfindet: bald wird man Gott-mit-uns! rufen, denn die Syrer ziehen ab, denn sie und die Israeliten sind für den Untergang bestimmt, der bald darauf erfolgen wird, noch bevor der Knabe Schädliches und

[18]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Zischen wird Jahwe der Fliege*) und der Biene**),
[19]Und kommen werden sie und sich niederlassen alle
In den Tälern der Klippen und den Klüften der Felsen
Und in allen Dornbüschen und auf allen Triften.

*) die am Ende der Nile Ägyptens; **) die im Lande Assur.

Nützliches unterscheiden kann, bevor er zwei, drei Jahre alt ist vgl. Dtn 1 39 zum Ausdruck und Jes 8 4 zur Sache. Zum Inf. abs. מָאוֹס und בָּחוֹר als Objektsakk. s. Ges. § 113f.; zu הֵעִיר vgl. c. 17 9 6 12. — V. 15 ist vom Rande eingedrungen. Sein Verf. nahm an, daß der Knabe eine besondere eschatologische Größe sei, über dessen Jugendschicksale er durch Kombinierung unseres Stückes mit v. 21f. eine interessante Einzelheit gefunden zu haben glaubte: der Messias, während des Endgerichts geboren, muß in der Jugend viel leiden — eine Vorstellung, die sich bis in die Apokalypse (c. 12) verfolgen läßt. Der Vers ist also jünger als die Redaktorenarbeit v. 18ff.; er sollte natürlich hinter v. 16 eingeschaltet sein. Übrigens ist das Essen von Sahne in v. 18ff. die Folge der Verwüstung Judas, während v. 16 von der Verwüstung Syriens und Israels redet. Messianische Deutung von v. 14. 16 findet sich auch in dem sehr späten Einschiebsel Micha 5 2. לְדַעְתּוֹ heißt „gegen die Zeit, wo er weiß" (zu לְ vgl. Gen 3 8), nicht „zum Zweck seines Wissens"; Sahne und Honig sind keine „charakterbildende" Speise, wie jemand gemeint hat. — V. 17 ist ebenso asyndetisch angehängt wie v. 15, aber doch von anderer Art. Denn während v. 15 mit seiner Messiasexegese sich um die geschichtliche Situation von v. 1—17 nicht kümmert und auch v. 18ff. vollkommen mißversteht, bemüht sich der Verf. von v. 17 gerade um eine geschichtliche Verbindung beider Stücke. Er drückt sich zwar ungeschickt aus, hat aber doch richtig gefühlt, daß das Vorhergehende, besonders v. 9b, eine Drohung miteinschließt. V. 17 ist sogar notwendig, wenn man beide Kapitelhälften in einem Atem lesen will, denn wenn er fehlte, würde man die v. 18ff. beschriebene Verwüstung, die gewiß Juda treffen soll, nach v. 16 auf Syrien und Israel beziehen müssen. Der Vers ist also ein Produkt des Redaktors, der v. 18ff. mit dem Vorhergehenden zusammenschweißen wollte. Sobald man v. 18ff. wegdenkt, findet man v. 17 hinter v. 16 lästig. Vgl. weiter zu c. 8 23b. Daß die Glosse „den König von Assur" hier wie v. 20 und c. 8 7 dem Text einverleibt wurde, ist ein Zeichen von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber.

Drittes Stück c. 7 18-25, eine vom Sammler mit Hülfe einiger jesaianischer Reste zusammengesetzte Schilderung der künftigen Verwüstung Judas. Gegen jesaianischen Ursprung des Ganzen spricht der sehr mangelhafte Stil und die Unwahrscheinlichkeit, daß Jes. sich auf eine so weitläufige Beschreibung der Verwüstung eingelassen hätte. Daneben findet sich aber manch kräftiges und originelles Wort, und die rein zeitgeschichtlichen Weissagungen über Assur, das die Späteren nicht mehr interessierte, wenn sie nicht Syrien darunter verstehen konnten, gehören ohne Zweifel dem Jes. an. Wegen mehrfacher Berührung mit älteren Stücken setzt man diese Fragmente in v. 18—20 am besten in die frühere Periode Jes.s, vor den Untergang Samarias, das hier gewiß mitbedroht wird. Insofern hat also der Redaktor einigermaßen das Richtige getroffen, wenn er die Fragmente den Reden aus der Zeit der syrischen Krise einreihte, nur hätte er seine Komposition nicht zu einer Fortsetzung der Rede an der Wasserleitung machen sollen. **18. 19** Das erste Fragment, mit der Einleitung in v. 18a: und geschehen wird's an jenem Tage, deren Stil den Redaktor verrät. Jahwe wird die Fliege und die Biene herbeizischen vgl. c. 5 26. Die Fliege hat den Zusatz: die am Ende der Nile (יְאֹר ist das ägyptische Wort für den Nil) Ägyptens ist. Schwerlich kann קְצֵה das Palästina benachbarte Ende des Nils, die Nilarme des Deltas, bezeichnen; der Schreiber dieser Worte denkt vielmehr an die Quellarme des Nils c. 18 1, also an Äthiopien (und vielleicht noch Oberägypten), das Reich des Sabako. Daß aber Jes. diesen und den folgenden Relativsatz (über die Biene), beide so prosaisch und das Bild zwecklos machend, außerdem sachlich so überflüssig wie möglich, selbst zur Erklärung beigesetzt hätte,

[20]An jenem Tage
wird abscheren der Herr
Mit dem Schermesser, dem jenseits des Stroms gedungenen*),
Das Haupt und das Haar der Füße,
Und auch den Bart nimmt es hinweg.
[21]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Man hält sich ein Kühchen und zwei Schafe,
[22]Und geschehen wird's, weil man so viel Milch macht, ißt man Sahne!
Denn Sahne und Honig ißt jeder Übriggebliebene im Lande.

*) mit dem König von Assur.

ist ganz unwahrscheinlich. Die Fliege ist wohl die Tsetsefliege (s. zu c. 18 1), daher ein passendes Bild für Äthiopien, die Biene, mit der auch sonst gefährliche Feinde verglichen werden (Dtn 1 44), ist Bild für Assur, das reich an Bienen war. Jes. sieht einen Zusammenstoß beider Weltmächte auf palästinensischem Boden vorher, dazu vielleicht veranlaßt durch den Versuch des letzten israel. Königs Hosea, sich mit Hülfe Äthiopiens und Oberägyptens gegen Assur zu wehren (II Reg 17 4); daß seine Erwartung vom Zusammenstoß beider Völker in Israel sich nicht erfüllt hat, ist ein Beweis nicht gegen, sondern für die Echtheit, auch wohl für frühe Abfassung, da Jes. später an die Heldenkraft der Afrikaner nicht mehr glaubt (c. 20. 30 1 ff.). Zu v. 19 sagt de Lag.: „Daß die beiden Dränger sich in die Felsspalten und die Dornbüsche legen, ist den Regeln wenigstens der neueren Kriegskunst nicht entsprechend usw." Welch vernichtender Spott! Nur kann man mit demselben Argument alle Propheten und Dichter ausrotten. Für Fliegen und Bienen sind Dornbüsche und Felsspalten gerade das richtige Quartier, und in der allerneuesten Kriegskunst sollen sich sogar die Menschen solcher Deckungen oft bedienen. **20** ist ein weiteres, wieder durch das unvermeidliche „an jenem Tage" vom Sammler eingeleitetes Fragment, das nur noch das drastische Bild einer jesaian. Rede gerettet hat. Daß die „Dingung" des Schermessers auf das von Geschenken begleitete Hülfsgesuch des Ahas II Reg 16 7 f. anspiele, ist eine gar zu scharfsinnige Vermutung. Das Werkzeug der Rache und der Beschimpfung, das dem als Mann gedachten Israel Bart, Kopfhaar und die Schamhaare (s. zu c. 6 2) wegnehmen wird vgl. II Sam 10 4 f., ist von Jahwe selbst gedungen, Assur ist Jahwes Werkzeug. Der Plural בעברי steht hier doch anders als Jer 49 32 I Reg 5 4 und paßt nicht gut zum Bild vom Schermesser; vielleicht liest man besser בְּעֵבֶר הַנָּהָר, da das zweite Wort den Artikel haben sollte. Lies ferner בַּתַּעַר. Zur Glosse s. zu v. 17. In **21. 22** erhalten wir zwar ein anschauliches Bild, doch schwerlich aus der Hand Jes.s. Geschildert wird die völlige Verwüstung des Acker- und Weinbergslandes, die zum Hirtenleben zurückzukehren nötigt, und zwar zu einem recht armseligen. Eine junge Kuh, ein paar Schafe oder Ziegen müssen eine Familie erhalten; statt Brot und Fleisch essen die wenigen Übriggebliebenen geronnene Milch, die sonst nur Zukost ist Gen 18 8, dazu wilden Honig, gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mt 3 4). Schwierig ist die Beantwortung der Frage, an welche Zeit hier gedacht wird. Daß Nordisrael von den Assyrern nicht so verwüstet ist, wie hier geschildert ist, hat der Verf. ohne Zweifel gewußt, Juda kam, wenn der Assyrer der Verwüster ist, auch nicht in Betracht; denkt der Verf. also an den Chaldäer, der ja ebenfalls jenseits des Euphrats zu Hause ist? Dann kann er die Glossen in v. 18. 20 noch nicht gekannt haben, die mit der von v. 17 also sehr jung sind, aber von einem besseren Verständnis der echten Verse zeugen, als es der Verf. von v. 21 ff. besitzt. Man könnte noch die Möglichkeit zulassen, daß der Verf. das Endgericht im Auge habe; indessen könnte er dann v. 17 nicht geschrieben haben, da jenes mit der Reichsspaltung nicht in Parallele gestellt werden kann und auch nicht mehr das Haus des Ahas zu vernichten hat. So meint er doch wohl das Exil und hält sich dabei an c. 6 11 (vgl. noch zu 6 12. 13); schwerlich hätte er bei einer Schilderung des Endgerichts auf eine Bemerkung über die große Wendung ganz verzichtet. Der Übriggebliebene im Lande ist dann nicht etwa ein frommer Jude; die Frommen verleben sämtlich das Exil in Babel. Anders denkt der

[23]Und es wird sein an jenem Tage,
Sein wird jeder Ort, wo 1000 Reben um 1000 Sekel sein werden,
Für Dornen und Disteln wird er sein,
[24]Mit Pfeil und Bogen kommt man dorthin,
Denn Dornen und Disteln wird das ganze Land sein.
[25]Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden,
Nicht kommt man dorthin aus Furcht vor Dornen und Disteln,
Und dienen wird's zur Austreibung des Rindes und Zertretung des Schafes.

* * *

8 [1]Und Jahwe sprach zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit Volksschrift: „Dem Raubebald-Eilebeute", [2]und ziehe mir hinzu glaubwürdige

---

Verf. der Glosse v. 22a, der mit dem von v. 15 identisch sein wird; er hat die Endzeit vor sich und treibt wiederum eine wunderbare Exegese von v. 22b; warum essen die Leute dann חמאה, Sahne (oder Butter)? fragt er und antwortet: weil man so viel Milch gewinnt, daß man sie gar nicht bewältigen kann, wenn man nicht Butter daraus macht; ist es doch der Vorabend der messianischen Zeit. De Lag. rechnet diesem Unglücklichen vor, was er für ein Ignorant in der Landwirtschaft sei: eine Kuh gebe bei Stallfütterung acht Maß Milch, auf der Weide weniger, und das Vieh des Südens noch weniger. Das wäre, die Richtigkeit von de Lag.s landwirtschaftlichen Angaben vorausgesetzt, ein schlagender Beweis für die Unechtheit des Kap., wenn es von einem Landwirt oder Milchhändler geschrieben sein wollte. Daß 23—25 von Jes. sein könnte, wird schon durch den Stil unmöglich gemacht. In v. 23 viermal das Verb. היה, in den drei Versen dreimal die Dornen und Disteln! nach v. 24 wagt man sich in diese mit Pfeil und Bogen, nach v. 25 wagt man sich nicht in sie (nämlich nicht mit der Hacke, aber das mußte gesagt werden). Die Reben v. 23, die Stück für Stück einen Sekel (ca. $2^1/_2$ Mark) kosten, sind jedenfalls die allerteuersten (zwölfmal so teuer als zur Zeit des Reisenden Burkhardt die Reben in Syrien). Wie den kostbaren Weinbergen ergeht es v. 25 den Bergen, die jetzt die intensivste Ausnutzung durch den Gärtner gestatten; der Mensch wagt sich gar nicht mehr hin, jagt die Weidetiere darauf. Für תבוא, das weder als 2. Pers. Mask. noch als 3. Fem. paßt, muß man wie v. 24 יָבוא lesen und יראה als adverb. Akk. fassen (vgl. z. B. II Sam 23_3). — In c. 7 ist also zu unterscheiden: 1. Reden Jes.s über Syrien und Juda in v. 1—17 und über Ägypten — Assur und Israel in v. 18 bis 20; 2. Redaktorenarbeit in v. 1. 17. 21ff., die in v. 17ff. sich mit dem babylonischen Exil beschäftigt; 3. exegetische Anmerkungen v. 15 und v. 22a, die das Vorhergenannte auf die messianische Endzeit deuten; 4. Glossen zu v. 17. 18. 20, die diese Verse auf die Zeit Jes.s beziehen. Alles zusammen ein Spiegel im Kleinen für den Zustand der prophetischen Bücher.

Viertes Stück c. 8_{1-4}, zwei kurze Berichte über Handlungen, durch die sich Jes. die Mittel schafft für den in späterer Zeit zu erbringenden Beweis, daß er das inzwischen eingetretene Ereignis, nämlich die Niederwerfung Syriens und Israels durch Assur, wirklich vorhergesagt hat. Da Jes. auf eine solche Weissagung nur dann Gewicht legen konnte, wenn sie allen Erwartungen zuwiderlief, so müssen diese Handlungen vor der Botschaft des Ahas an Tiglat Pileser II Reg 16_7 geschehen sein, also ungefähr in dieselbe Zeit mit der c. 7_3ff. erzählten Handlung fallen. 1. 2 Jes. soll eine große geglättete Tafel mit „Menschengriffel" beschreiben, d. h. wohl so, daß jedermann es lesen kann, vgl. Hab 2_2. Das altertümliche, sonst nur in der Poesie vorkommende Wort אנוש scheint (wie Dtn 3_{11} איש) den gemeinen Mann zu bezeichnen, vielleicht mit dem Nebensinn des altfränkischen Mannes, der sich auf die Kurrentschrift der Bücher noch nicht verstand; die Schrift wird dieselbe gewesen sein wie die auf der von Guthe (ZDPV VI S. 102ff.) veröffentlichten Inschrift, die die Steinhauer zu ihrem Vergnügen im Siloahtunnel eingruben. Die Tafel ist gewidmet dem „Eilend Raub — Sich beschleunigend Beute" (vgl. zu ל Hes 37_{16}; מהר und חש [5_{19}] sind

Zeugen, Uria, den Priester, und Sacharja, den Sohn Jeberekjas. — [3]Und ich nahte der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und Jahwe sagte zu mir: Nenne seinen Namen „Raubebald—Eilebeute“; [4]denn bevor der Knabe weiß zu rufen: Mein Vater und Meine Mutter, wird man einhertragen das Vermögen Damaskens und den Raub Samarias vor dem König von Assur.

* *
*

[5]Und Jahwe fuhr noch fort zu mir zu reden also:

Partizipien); sie wird öffentlich aufgestellt, um zu Anfragen über die Inschrift zu veranlassen. Damit später nachgewiesen werden kann, daß sie schon vor erfüllter Weissagung aufgestellt sei, werden zwei Zeugen zugezogen. Aus וְהָעִידָה, das die LXX noch hat, ist im hebr. Text וָאָעִידָה geworden, sei es durch Schuld des aramäisch sprechenden Abschreibers, sei es, weil man den Dat. eth. לִי falsch verstand. Als Zeugen, denen später das Volk glauben wird, werden der aus II. Reg. bekannte Oberpriester Uria und ein sonst nicht bekannter, jedenfalls vornehmer Mann genannt, der merkwürdiger Weise auch mit Vatersnamen so heißt wie ein nachexilischer Prophet (Sach $1_{1.7}$). Beide Männer waren keine nahen Freunde Jes.s, wenn ihr Zeugnis als unverdächtig galt; daß er doch über sie verfügen kann, spricht für sein Ansehen. **3. 4** Die Geburt des Knaben fällt ohne Zweifel in dieselbe Zeit. ואקרב ist dem ויאמר v. 3b nach semitischer Art nebengeordnet, wo wir durch das Plusquamperf. einen zeitlichen Abstand geschaffen hätten; wir hätten sogar nur geschrieben: die Prophetin gebar einen Sohn. Jes. nennt sein Weib „die Prophetin“, hat also den Namen Nabi nicht für sich abgelehnt wie Amos (c. 7_{14}), hat auch nur ein Weib. Er hat sich, vielleicht schon vor seiner Berufung c. 6, Gotte geweiht und den Nabimantel getragen c. 20; s. zu c. 2_{13-17}. Dies Mal benennt der Vater den Sohn (s. zu c. 7_{14}), und zwar mit demselben Namen, den v. 1 die imaginäre Person bekam, eben darum gehören beide Handlungen in dieselbe Zeit. Ein Glück, daß wir die Eltern des Kindes kennen, sonst wäre auch der Raubebald eine eschatologische Größe geworden wie der Immanuel. **4** gibt nun die Deutung des Namens. Bevor das Kind Vater und Mutter sagen kann, also bevor ein bis zwei Jahr um sind, wird Syrien und Israel von Assur (erobert und) geplündert sein. Das ist dieselbe Zeitbestimmung wie in c. 7_{16}, und deswegen muß c. 8_{1-4} mit c. 7_{2-16} in ursprünglicher Verbindung gestanden und muß auch c. 7_{2}ff. einst in der 1. Pers. erzählt haben. Daß die Zeitbestimmungen sich mit der Erfüllung nicht in jeder Beziehung decken, ist bekannt: Syrien ist erst zwei Jahre nach der Geburt des Knaben (732 v. Chr.) durch Tiglat Pileser vernichtet, Samaria gar erst ein Dutzend Jahr nach den in c. 7. 8 erzählten Handlungen durch Sargon (722 v. Chr.). Das sind Differenzen, die für die Echtheit sprechen. Und ihnen zum Trotz ist Jes., als er später von seinem Tun schriftlichen Bericht gab, mit vollem Recht der Meinung gewesen, daß er in den Hauptsachen von Jahwe richtig instruiert war. Für uns ist, abgesehen von der religionsgeschichtlichen Bedeutung von c. 7_{9}, am wichtigsten der Umstand, daß Jes. ganz bestimmte, mit Zeitangaben versehene Vorhersagungen gibt, daß diese nicht aus politischen Kombinationen hervorgehen, sondern, allen menschlichen Mutmaßungen widerstreitend, von Jes. für wunderbare Enthüllungen Jahwes gehalten werden und daß ihm diese speziellen Weissagungen als besondere Beweise seiner prophetischen Sendung gelten. Man mag über die Möglichkeit solcher Vorhersagungen denken wie man will, aber man muß den Jes. nicht für das moderne Bewußtsein retten wollen, indem man sein eigenes Bewußtsein ignoriert.

Fünftes Stück c. 8_{5-8}. Auch die gedichtartige Rede v. 6—8a stammt nach v. 5 aus denselben Tagen wie die im zweiten und vierten Stück erzählten Begebenheiten und ist von Jes. mit ihnen in derselben Schrift aufgezeichnet. **6** Wieder hat Jes. in der Ekstase ein einfaches Bild bekommen. „Dies Volk da“ in Jerusalem verachtet die Wasser Siloahs und soll dafür von den Wassern des Euphrats überschwemmt werden. Von der jetzt sog. Marien-

[6] Weil verachtet dies Volk da
Die Wasser Siloahs, die sacht fließenden,
Und verschmachtet vor Rezin und dem Sohn Remaljas:
[7] Drum siehe läßt der Herr aufsteigen über sie
Die Wasser des Stroms, die gewaltigen und vielen*),
Und er steigt über all seine Betten und tritt über all seine Ufer;
[8] Und er dringt ein in Juda, überschwemmt und überflutet,
Bis an den Hals wird's reichen, [daß keiner vermag,
Sein Haupt zu erheben und ein Werk zu vollbringen.]

*) den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit.

---

quelle (unterhalb des Ophel c. 32 14) floß ein spärliches Wasser an der Ostseite des Hügels nach Siloah (vgl. Neh 3 15) herab; die Quelle soll mit der Tempelquelle in Verbindung gestanden haben; später hat Hiskia dem Bächlein den bekannten Tunnel durch den Berg bohren lassen. Dies Wasser ist ein Bild für die Herrschaft des Bewohners des Berges, dem es entströmt, Jahwes, nicht des Davididenhauses, das man nicht mißachtet, dessen Mißachtung auch keine Prophetenrede veranlaßt hätte. So gering dies Wasser, so gering ist auch in den Augen der Judäer, die nur das Sichtbare sehen, nicht mit Glaubensaugen das Unsichtbare, Jahwes Macht. Hesekiel (c. 47), der Ergänzer des Joel (4 18), Tritosacharja (Sach 14) verheißen dem Tempel eine bessere Quelle, weil auch sie mehr für das Sichtbare sind, während die Dichter von Ps 46 und 36 6ff. mit dem geistlichen Tempelbach zufrieden sind. V. 6b ist unübersetzbar. Das ומשׂושׂ schwebt in der Luft, denn man kann aus dem יַעַן כִּי kein יַעַן herausnehmen und es davor stellen; und daß die „Wonne mit Rezin" im Zusammenhang unmöglich ist, beweisen die verzweifelten Erklärungen derjenigen, die es verteidigen, zuletzt Dillm.s: sich mit Rezin an kriegerischem Apparat und Bündnissen freuen, als ob davon ein Wort zu lesen und die Judäer damals in der Stimmung gewesen wären (c. 7 2), über solche Dinge mit ihren Feinden vor Freude zu hüpfen. Spricht man mit Hitzig מְסוֹם, so erhält man ein passendes Verbum, aber keine passende Konstruktion. Statt des Infin. muß man מָסַס lesen, das noch von יען כי beherrscht wird und das offenbar beabsichtigte Reimwortspiel מָאַס-מָסַס ergibt; diesem Wortspiel zu Liebe ist auch Qal statt des gewöhnlichen Niph. gewählt. Wahrscheinlich hat aber Jes. מסס nicht mit dem Akk. konstruiert, sondern etwa מֵרְצִין geschrieben; das את (das allerdings Präpos. ist) ist verschuldet durch die Verkennung des Wortes משׂשׂ infolge seiner Schreibung mit שׂ für ס. 7 Ein Drum folgt auch c. 30 12. 13 dem יען; das ו davor ist wohl zu streichen. Weil man das kleine Wasser verachtet, läßt Jahwe das große kommen, natürlich über Juda, wie ja doch v. 8 ausdrücklich sagt. Das Interpretament „den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit" dem Jes. als „Selbstglosse" zuzuschreiben, heißt ihn mutwillig zum Stümper machen; steigt denn der König über all seine Betten? Die Glosse wird von derselben Hand herrühren wie die von c. 7 17. 18. 20. Der Euphrat und seine Kanäle überschwemmen alljährlich im Frühling ihr Ufergebiet. 8a Die Überschwemmung dringt in Juda ein, bis an den Hals reichend (c. 30 28). So beweist Jahwe den Ungläubigen, daß es nicht an seiner mangelnden Kraft liegt, wenn die Wasser Siloahs so leise fließen. Diese Drohung hätte wohl eine andere Gestalt erhalten, wenn dies Gedicht nicht noch vor dem Hülfegesuch des Ahas bei dem Assyrer geschrieben wäre. V. 8a bricht vorschnell ab; man erwartet noch irgend eine Bemerkung über die Folgen der Überschwemmung. Höchst auffallend ist nun das Verhältnis des griechischen Textes zum hebräischen. Die LXX beginnt mit וְחָלַף מִיהוּדָה, übergeht dann die folgende Wortgruppe des hebr. Textes שָׁטַף ...... יגיע, die man nicht wird missen wollen, wie auch der Anfang im MT besser ist als in der LXX. Dann fährt

Und siehe, die Ausspannungen seiner Flügel werden die Breite deines Landes ausfüllen, o Gott-mit-uns!

* * *

[9]Tobt Völker und — seid betäubt!
Und horcht auf, alle Weiten der Erde!
Rüstet euch und seid betäubt!
Rüstet euch und seid betäubt!

---

diese aber fort mit einem Satz, der hebräisch etwa so lautet: וְאִישׁ לֹא יוּכַל לָשֵׂאת רֹאשׁוֹ וְלַעֲשׂוֹת מַעֲשֶׂה, keiner vermag (in Folge der Überschwemmung) den Kopf zu erheben und irgend etwas zu tun. Der Satz paßt ausgezeichnet zum Abschluß des Gedichts und ist doch schwerlich von der LXX frei erfunden oder aus dem bei ihr ausgefallenen Komplex im hebr. Text herausgedüftelt, ist viel eher im hebr. Text hinter יגיע verloren gegangen. Auch die metrische Gestalt des Gedichtes ist damit wiederhergestellt: drei zweihebige Sechszeiler. — Die Konfusion in den Vorlagen des MT und der LXX mag verursacht sein durch das Eindringen der Glosse 8b in die Manuskripte. Ich habe mir früher viel Mühe gegeben, v. 8b durch kleine Änderungen wenigstens in der Hauptsache für Jes. zu retten, mußte aber natürlich annehmen, daß der Halbvers nur ein Bruchstück sei und sich an das Vorhergehende nicht unmittelbar anschließen lasse. Den sprachlichen Anstoß bildet das והיה, das weder im Num. noch im Genus dem Subj. entspricht. Statt הָיוּ (oder הָיְתָ מֻטֹּת) herzustellen, schreibe ich jetzt וְהִנֵּה, glaube nun aber nicht mehr, daß wir es mit einem jesaianischen, übrigens schwer deutbaren Bruchstück zu tun haben, sondern mit einer Glosse von demselben eschatologisch interessierten Exegeten, dem wir c. 7 15. 22a zwei Anmerkungen über die Jugendschicksale „Immanuels" verdanken und der sich noch einmal bei c. 8 10 bemerkbar macht. Für ihn ist natürlich das Wesen, das mit seinen Flügeln Immanuels Land bedeckt, nicht der Assyrer, sondern etwas wie der Drache, der Apk 12 13ff. den eben geborenen Messias zu töten droht, merkwürdiger Weise auch durch einen großen Wasserstrom. Ob die Grundlage von Apk 12 so alt ist, daß ein wirklicher Zusammenhang vorliegt? War der „Johannes" ursprünglich Johannes Hyrkanus, dem die Gabe der Weissagung zugeschrieben wurde?

Sechstes Stück c. 8 9. 10. Ein poetischer Spruch in nur sechs Zeilen; es kündigt in höchst erregter Sprache, so wie sie dem aufs Äußerste gespannten Geist des Propheten entsprudelt, den Völkern das Scheitern ihrer Pläne an. Es berührt sich in der Form mit c. 29 9, inhaltlich mit c. 7 3ff.; sachliche Gründe gegen die Echtheit sind auch von den neuesten Kritikern nicht beigebracht worden. Von der Erregtheit Jes.s zur Zeit der syrischen Invasion zeugen alle Stücke in c. 7 und 8, hier kommt sie zum explosionsartigen Ausbruch. Diese Erregtheit steht nicht in Widerspruch zu seinen geringschätzigen Äußerungen über die Feinde c. 7 3ff., denn sie gilt gar nicht diesen, sondern dem eigenen Volk und dem gewaltigen Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, der für ihn in dieser Krise ausgefochten wird. Daß v. 9f. den Zusammenhang zwischen v. 5ff. und v. 11 unterbreche, ist ein sonderbarer Einwand gegen die Ursprünglichkeit des Stückes an seiner Stelle. Das כי v. 11 schließt auch an v. 5ff. nicht genau an, soll dergleichen auch gar nicht, sondern soll, noch einmal und zum letzten Mal, den Grundgedanken aller dieser Aufzeichnungen aus der syrischen Krise begründen, daß Jahwe die Geschichte lenkt „und er allein erhaben ist", wie es in dem Jugendgedicht 2 11ff. hieß. 9 רעו (die LXX schlecht: דעו) assoniert an חתו: erbost euch und seid erschreckt = so werdet ihr erschrecken (nach dem Paradigma divide et impera). חתת wie c. 31 4. Das האזינו muß man nicht korrigieren wollen; die Meinung ist folgende: es gibt Völker — jetzt die Syrer und Israeliten, zu anderen Zeiten vielleicht andere — die gegen Jahwe sich erbosen, andere, weitentfernte, die scheinbar ganz unbeteiligt sind: alle sollen in dem großen Drama, das jetzt anhebt, ihre Rollen spielen, jene Angreifer als

[10]Plant einen Plan, daß er zertrümmert werde,
Beschließt einen Beschluß, daß er nicht zu Stande komme!
Denn „mit uns ist Gott“.

* * *

[11]Denn so sprach Jahwe zu mir, als mich die Hand gepackt hielt und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volks da:

Besiegte, die Assyrer als Jahwes Werkzeug, aber auch die fernsten Völker der Erde als Zuschauer (s. c. 18 3) und in diesem Augenblick wenigstens als Hörer, weil auch sie das angeht, was der Herr der Geschichte jetzt tun wird. Für Jes. handelt es sich ja nicht bloß um die syrische Bedrängnis, für ihn ist die Welt in die große geistige Krise eingetreten, in der sich entscheiden soll, wer ihr den Weg vorschreibt, darum wendet sich Jes. an alle Weiten der Erde. Josua fordert die Gestirne auf, zuzuschauen (Jos 10), Debora die Könige, zuzuhören (Jdc 5 3), aber Jes. hier die ganze Erde, wie in c. 1 2 Himmel und Erde. Eine königliche Höhe, die hier die Prophetie Israels erreicht. Jes. hat den Gedanken dieser erregten Stunden in seiner Eschatologie festgehalten und der Nachwelt vererbt; der Universalismus der Jahwereligion, der Gedanke des Weltgerichts ist kein Produkt der allmählichen Aufklärung des Verstandes, sondern des Eindrucks, den Jahwes kommende Taten auf den Propheten machten, gewesen. **10** Der Plan der Völker, das stolze Wort, das sie reden, ist c. 7 5 f. mitgeteilt worden, doch spricht Jes. etwas allgemeiner von jedem Plan, den etwa Völker beschließen mögen. Niemals wird ein menschlicher Beschluß etwas gegen Jahwe ausrichten. Der positive Gegensatz dazu, daß Jahwes Plan trotz allem Widerstand durchdringt, ist c. 14 24-27 ausgesprochen. — Der Zusatz: „denn mit uns ist Gott“ wäre hier im Munde des Propheten trivial. So wird das Volk sprechen, wenn es von seinen Feinden und seiner Angst befreit wird, gegenwärtig werden sogar die Syrer und Israeliten so sprechen (vgl. c. 36 10); Jes. seinerseits wird sich nicht selbst so zitieren.

Siebentes Stück c. 8 11-15. Es berichtet von einer Ekstase, die dem Jes. die richtige Einsicht in den geheimen Zusammenhang und den künftigen Ausgang der Ereignisse gab, im Gegensatz zu den Meinungen des ganzen Volkes. Auch diese Ekstase und damit zwar nicht die prosaische Einrahmung, wohl aber der Inhalt der Rede muß in die Schreckenstage von c. 7 2 ff. gesetzt werden. c. 8 11 ff. ist nebst c. 6 die wichtigste der Stellen, die uns einen Einblick in die psychische Seite der jesaianischen Inspiration gestatten. **11** „Denn so sprach Jahwe zu mir“ — ich kann und muß so sprechen, wie im Vorhergehenden geschehen, weil ich von Jahwe selbst erfahren habe, wie es steht. Trotz des allgemeinen Charakters dieser Anknüpfung spricht doch das כי für einen von Jes. selbst hergestellten Zusammenhang der kleinen Stücke in c. 7. 8. Diese bilden darum noch keine oratorische Einheit und keine erschöpfende Berichterstattung, sie sind sozusagen nur Tagebuchblätter aus und nachträgliche Notizen über die bewegteste Woche des jungen Propheten. בחזקת היד (oder nach MSS כח'): als die Hand packte; חזקת ist Inf., wie die Fortsetzung zeigt, die den Inf. in herkömmlicher Weise durch das Verb. fin. ersetzt. היד ist ein dezenter Lakonismus, dem Geheimnisvollen des Vorganges angemessen. Ausführlicher sagt Hesekiel (3 14): Geist nahm mich und ich ging bitter im Grimm meines Geistes (vgl. Joh 11 33. 38), da Jahwes Hand über mir stark war: ein halbwegs kataleptischer Zustand, gegen den der menschliche Geist als eine ihm angetane Gewalt sich wehrt. Die übernatürliche Gewalt hat Jes. gefaßt, drückt ihn nieder, sein Gehirn ist wie gelähmt, vermag nicht in der sonst gewohnten Freiheit und Beweglichkeit den eigenen Gedanken nachzugehen, sondern muß fremder „Suggestion“ stillhalten wie in der Hypnose. Die außerordentliche Geistesgespanntheit Jes.s in jenen schlimmen Tagen darf vielleicht als prädisponierendes Moment gelten. Er allein sollte sich dem ganzen Volke entgegenstellen und nicht etwa dessen Zorn und Angriffen (was nur die Kraft eines hochgemuten Mannes erhöht hätte), sondern dessen sinnverwirrender Angst, sollte dem sinnlich überwältigenden Eindruck der Gefahr, der Wahrscheinlichkeit eines greuel-

[12]Nennt nicht Verschwörung alles,
Was dies Volk da Verschwörung nennt,
Und was es fürchtet, fürchtet nicht und [wovor es erschrickt,] erschreckt nicht!
[13]Jahwe der Heere den macht zum Verschwörer,
Und der sei eure Furcht und der euer Schrecken!
[14]Und er wird sein zum Fallstrick und zum Stein des Anstoßens:
Zum Fels des Strauchelns für beide Häuser Israels,
Zur Falle und zum Fallstrick für den Bewohner Jerusalems,
[15]Und*) fallen werden sie und zerschellen und verstrickt werden und gefangen.

*) und viele unter ihnen werden straucheln.

* * *

vollen Kampfes um und vielleicht in Jerusalems Mauern den Glauben an unsichtbare Schutzmächte, die Aufforderung, sich nicht einmal zur Gegenwehr zu rüsten, gegenüberstellen. Noch dazu hört er – jede Stunde bringt Neues – von Zeit zu Zeit in den Straßen den Ruf der fieberhaft erregten Menge: Verrat, Verrat! **12** Es war ja fast selbstverständlich, daß Rezin und Pekah den Ben Tabel (c. 7 6) nicht ohne einen gewissen, wirklichen oder scheinbaren, Rückhalt im Volke Juda zum Gegenkönig aufgestellt hatten; auch hatte es schon früher und hat es später Verschwörungen gegeben, denen Davididen zum Opfer fielen, und politische Parteien, von denen die einen es (wie Ahas) mit Assur hielten, die anderen mit dessen Gegnern, gab es wie in Israel so auch in Juda, also wohl auch solche, die den Ahas gern entthront und Juda dem Rezin und seiner Kreatur, dem Ben Tabel, ausgeliefert hätten. Daher jeden Augenblick Entdeckungen von Verschwörungen und die tumultuarischen Aufläufe dabei. In einem solchen Augenblick packt den Jes. „die Hand", die ihn zwar nicht des Bewußtseins beraubt, aber lähmt, passiv macht. **13** Es ist nur ein einziger Gedanke und kann nur einer sein, der jetzt, durch Jahwe erzeugt, als Gegenwirkung gegen das Geschrei auf den Straßen in ihm emporsteigt. Nicht der und der ist ein Verschwörer, sondern –. Nach dem jetzigen Text würde die Fortsetzung lauten: sondern Jahwe ist heilig. Daß man damit nichts anfangen kann, beweisen die verschiedenen Auslegungen, die sich gegenseitig vernichten. Auch die seit Secker immer wieder hervorgeholte Änderung des קשר v. 12 in קֹדֶשׁ taugt nicht. War denn eine besondere Offenbarung nötig, um Jes. zu belehren, daß man nicht alles Mögliche, sondern Jahwe heilig nennen müsse? wo enthält in alter Zeit eine Offenbarung eine so allgemeine Lehre? Da wäre noch die Auffassung der LXX, die קָשָׁה aus קשר macht, vernünftiger, obwohl auch sie zur Fortsetzung nicht paßt. Man muß nicht bloß das originelle קשר beibehalten, sondern auch nach ihm das unbrauchbare תקדישו v. 13 in תַּקְשִׁירוּ verwandeln. Dies Hiph. kommt sonst nicht vor, wird auch niemals sonst vorgekommen sein, weil man doch nicht für jede Verbrecherspezies, noch dazu für eine so seltene, ein eigenes Denominativ bilden konnte, sondern mit dem allgemeinen הִרְשִׁיעַ auskam. Einer besonderen Offenbarung dagegen, die einem ganz besonderen Fall gilt, darf man auch einen besonderen Ausdruck, ein neues drastisches, prägnantes Wort zutrauen (vgl. übrigens הִכְזִיב Job 24 25). Jahwe ist der Verschwörer, nicht irgend ein Mensch; in c. 6 wird ja gleichsam die Stunde der Verschwörung beschrieben (vgl. auch I Reg 22 19 ff.). הֶעֱרִיץ wird auch c. 29 23 als Intrans. gebraucht, während das Qal c. 2 19. 21 den transit. Sinn erschüttern hat. In 14. 15 ist der Text in Unordnung. „Er wird zum Heiligtum sein" ist selbst dann unerträglich, wenn vorher vom Heiligen die Rede gewesen wäre, denn würde der Befehl dazu befolgt, so ist es selbstverständlich, daß Jahwe (vorausgesetzt, daß der ganze Ausdruck möglich ist) zum „Heiligtum" wird, dann kann er aber nicht ein Fels des

[16]Zusammenbinden (will ich) die Bezeugung, versiegeln die Weisung in meinen

---

Strauchelns, sondern nur ein „Fels des Heils" sein. De Lagarde wollte ein מָקֹשׁ für מקדש lesen, aber es ist zweifelhaft, ob ein solches Wort existiert und „Anstoß" bedeuten kann. Während ich früher das מקדש für eine fehlerhafte Variante zu dem darunter stehenden מוקש gehalten habe, glaube ich jetzt, letzteres Wort direkt dafür einsetzen zu müssen. Jes. sagt folgendes: Jahwe wird Fallstrick und Stein des Anstoßens werden: dieses für Israel und Juda, jenes für Jerusalem (natürlich ist er für beide beides). Wir haben also im zweiten und dritten Distichon nur die Ausführung des ersten zu sehen, in chiastischer Verschlingung; zu streichen ist dann aber das ו vor לצור. So ist der scheinbare Schwall von Bildern erklärt. Sodann scheinen sich v. 15 und c. 28 13 gegenseitig von einander bereichert zu haben; unser Vers hat wohl von der anderen Stelle den Satz mit dem Straucheln bezogen. Ich halte die Wendung: „viele unter ihnen" an unserem Ort für durchaus unpassend, denn Jes. treibt hier nicht Seelsorge unter den Einzelnen, sondern spricht vom Schicksal der beiden Staaten; Juda und Israel sind das Subjekt für die Verben fallen, zerschmettert werden usw.; v. 15a schwächt ab und ist zu streichen. Mit dem Wort vom Verschwörer Jahwe stehen die Bilder vom Fallstrick und Stein des Anstoßens in schöner Verbindung: wie eine Verschwörung etwas Heimliches ist, so werden Schlinge und Stein nicht gesehen von dem, der plötzlich durch sie zu Schaden kommt. Jahwe ist also eine heimliche Gefahr für die beiden Häuser von Israel geworden: „gegen die Frommen zeigst du dich fromm, gegen die Hinterlistigen hinterlistig", sagt mit ähnlicher Kühnheit Ps 18 26 f. Jahwe ist, sagt Hosea c. 5 12, wie die Motte für Ephraim, wie der Wurmfraß für Juda. Man kann in der Religion nur zum Heil oder aber zum Verderben kommen; ein Mittleres, eine Neutralität ihr gegenüber, gibt es nicht. V. 15 wird im NT. oft zitiert (Lk 2 34 Mt 21 44 Röm 9 33 I Petr 2 8). — Paßt der Satz: viele werden straucheln, nicht zu diesem Zusammenhang, so steht er natürlich an sich nicht in Widerspruch zu der Meinung des Vaters vom Schear-Jaschub. Den Rest, der umkehrt, lehrt uns das folgende Stück kennen.

Achtes Stück c. 8 16-18. Es sieht aus wie der Abschluß der Aufzeichnungen Jes.s aus der Zeit der syrischen Krise und zugleich wie ein Gegenstück zu c. 6 als der Einleitung: das Volk ist dem Untergang geweiht, denn es hat sich unfähig erwiesen, das was es sah und hörte, zu verstehen, so wendet sich Jahwe von ihm ab; aber es bleiben seine Weissagungen und sein Sitz auf dem Zion, und es gibt einige wenige, die auf ihn sehen. **16** צור und חתום werden meist als inkorrekt plene geschriebene Imperative angesehen und ein Befehl Jahwes an Jes. oder gar eine Bitte Jes.s an Ahas angenommen. Möglich wäre zur Not jener Befehl; Jünger Jahwes wären diejenigen, die sich durch den Propheten haben belehren lassen vgl. c. 50 4. Aber der Satz, dem kein „weiter sprach Jahwe zu mir" vorhergeht, steht bei dieser Auffassung ganz isoliert da und erweckt allerlei Vermutungen, ob nicht vor ihm (Dillm.) oder hinter ihm (Cheyne) etwas in Verlust geraten sei, während man doch den Eindruck hat, daß sachlich ein guter Zusammenhang zwischen ihm und seiner Umgebung vorhanden sei. Das Ktib hält חָתוֹם (wie man nach ihm lesen muß) für den Inf. abs.; צור ist gleichfalls Inf. abs. von צָרַר (für צָרוֹר vgl. Olsh. § 245i). Diese Auffassung paßt am besten zur Fortsetzung; v. 16 und 17 stehen in derselben Verbindung wie z. B. Jer 7 9 und 10, und die Inff. abs. erhalten ihr Subjekt aus den Verben von v. 17. Jetzt will ich, sagt Jes., meine Bemühungen, das Volk für den „Glauben" zu gewinnen, als vergeblich erkennend, für Sicherung der Weissagung sorgen, dann aber der Zukunft entgegenharren. Die „Bezeugung" ist nach dem Zusammenhang die Predigt von der Ohnmacht der Völker und dem Sieg von Jahwes Ratschluß, der Inhalt des „Sehen- und Hörenlassens", das ihm c. 6 aufgetragen wurde, die „Weisung" ist die Aufforderung zur Ruhe und zum Glauben. Beide will er, nachdem er sie aufgeschrieben, zu einer Rolle zusammenwickeln und versiegeln wie ein Testament oder ein anderes juristisches Dokument. Das ist in der Hauptsache wohl bildlich gemeint: das Dokument ist die Zeugenschaft seiner Jünger,

Jüngern. [17]Und ich will harren auf Jahwe, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs, und auf ihn hoffen. [18]Siehe, ich und die Kinder, die mir Jahwe gegeben hat, sind zu Zeichen und Vorbedeutungen in Israel von Jahwe der Heere her, der da wohnt auf dem Berge Zion.

*   *
*

---

darum sagt er: in meinen Jüngern. בלמדי heißt schwerlich: durch meine Jünger; warum soll Jes. die Rolle nicht selbst zusammenbinden und mit eigenem Siegel versiegeln, wenn auch vor seinen Jüngern und für sie? Dillm. will: unter meinen Jüngern, aber würde das nicht durch בְּתוֹךְ ausgedrückt sein? Natürlich schließt die bildliche Fassung nicht aus, daß er den Jüngern auch seine Schrift übergeben hat, obwohl gewiß nicht versiegelt, denn in diesem Fall hätte er sie doch eher unparteiischen Dritten übergeben, „glaubwürdigen Zeugen" (c. 8 2). Aber Jes. hat überhaupt wohl dies Schriftchen nicht gleichzeitig mit den c. 7. 8 erzählten Begebenheiten zusammengestellt, sondern erst später, als er mehr Ruhe hatte, denn v. 16 klingt wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke. Dagegen hat er von Anfang an seinen Jüngern Bezeugung und Weisung eingeprägt. Diese Jünger werden es auch gewesen sein, die diejenigen Schriften Jes.s, die wir noch besitzen, der Nachwelt gerettet haben, vielleicht auch die verwandten Schriften eines Amos, Hosea, Micha. Wir haben in c. 8 16 den ersten Keim jener Tätigkeit, die zuletzt zum Entstehen des Kanons führte. Der Unglaube hat diesen Anfang hervorgerufen, der Glaube ihn ermöglicht. Es ist schade, daß wir von jener Jüngerschaft nichts Näheres wissen. Prophetenschüler, d. h. Jünglinge, die zu Propheten herangebildet werden sollten, waren es nicht, weil es die nie gegeben hat; es läßt sich wohl die Mantik lernen, nicht aber die Prophetie. Vielleicht ist der Ausdruck erst von Jes. geschaffen worden. Schulen, in denen man lesen und schreiben lernte, muß es längst gegeben haben. Nun hat Jes. gleichsam eine Schule um sich errichtet, indem er denen, die sich ihm anschlossen, wie an Pythagoras oder Sokrates deren Freunde, die Zeichen der Zeit deutete und statt der „eingelernten Menschensatzung" den wahren Gottesdienst predigte. Es war keine Kirche, keine Kultusgemeinde, aber doch eine Gemeinschaft, die sich vor dem zukünftigen Zorn retten lassen wollte. Es ist merkwürdig, wie viel solcher Genossenschaften sich in jenen Jahrhunderten von China bis nach Griechenland gebildet haben. Als ob ein Geist die Menschheit durchzöge, der körperliche Berührung der einzelnen Glieder des großen Körpers nicht nötig hat. 17 Hat Jes. als Prophet nichts mehr zu tun, so will er als Glaubender in Hoffnung auf Jahwes Tun warten. Er darf hoffen, das Volk nicht mehr, Jahwe verbirgt sich, sieht nicht mehr nach dem Hause Jakobs. Tiefer Schmerz klingt durch diese Worte, die milder sind als v. 14f. Wie Mose nicht das Volk ausgerottet sehen kann, obwohl er selbst zum Volk werden sollte (Num 14 11ff.), so trauert Jes. um das verlorene Volk, für das später ein Paulus sich selber opfern möchte Röm 9 2f. Aber er hofft! Die Stimmung ist ähnlich der der ersten Christen, die auch die Welt, das eigene Volk, manche Angehörige verloren geben, aber selber der Rettung und des künftigen Reiches sicher sind. 18 Kann Jes. nicht mehr wirken, so ist er doch (wie Hosea) eine Person gewordene Prophetie, die verkörperte Antezipation der Zukunft. Er kann seine Kinder nicht bei Namen rufen, ohne jene heraufzubeschwören und sich und andere an Ekstasen und prophetische Handlungen von entscheidender Bedeutung zu erinnern. Er und seine Kinder sind zu Vorbedeutungen gemacht von dem Bewohner des Zion. Dies Wort, mit dem das Schriftchen zu Ende geht, weist auf den Angelpunkt der Hoffnung hin. Das Volk geht, Jahwe bleibt, Zion ist die Stätte des Gerichts, aber auch der Wiederaufrichtung. Früher hat Jes. auch von dem Untergang Zions gesprochen (c. 5 17 32 9ff.), die syrische Krisis, in der Zion durch Menschen bedroht wird, scheint die Wendung hervorgebracht zu haben: Jahwe ist das Haupt Jerusalems, hinter den stillen Wassern Siloahs steht Jahwe der Heere, der Weltkönig, hier wird er das neue Reich aufrichten c. 9 6 22ff. Eine spätere Generation von Jüngern Jes.s hat diese Hoffnung an den Zionstempel geknüpft und den Tempelkult

[19]Und wenn sie zu euch sagen: fragt an bei den Totengeistern und den Zauberkundigen, den zirpenden und murmelnden — fragt nicht ein Volk bei seinem Gott an? **für die Lebenden bei den Toten?!** [20]**Beim Gesetz und Zeugnis! fürwahr, so etwas sagt, wer kein Nachdenken hat!**

---

zum Angelpunkt der Hoffnung gemacht (vgl. Jer 7 4. 10); davon weiß natürlich der Verf. von c. 1 10 ff. nichts. Für ihn gehören der Wohnsitz Davids und der Wohnsitz Jahwes zusammen, und sein Ideal ist die Gerechtigkeit, nicht das Opfer.

Neuntes Stück c. 8 19-23 a. Es besteht wohl zum Teil aus jesaianischen Sätzen, kann aber als Ganzes nicht von Jes. herrühren. Ihm gehört v. 21 f. an, es ist ein nicht sehr gut erhaltenes Fragment aus den ältesten Reden, wie es scheint, und schildert die künftige Verwüstung und Hungersnot und die daraus entspringende Verzweiflung. Wie das Stück gerade hierher kommt, läßt sich nicht ersehen. V. 19. 20 enthalten jesaianische Ausdrücke, aber keine jes. Gedanken, v. 23 a ist gewissermaßen eine exegetische Glosse. **19** Angeredet werden die Leser des Buches Jes. Hätte Jes. den Vers verfaßt, so müßten etwa Ahas und seine Ratgeber angeredet sein. Aber zu einer politischen Rede paßt nicht der belehrende, pädagogische Ton, der Eingang: „gesetzt, man sagt euch", die rationale Begründung: „fragt ein Volk nicht seinen Gott?" und gar die demonstratio ad hominem: könnten die Toten den Lebenden Rat geben, weiß der Lebende über seine eigenen Angelegenheiten nicht besser Bescheid als ein Abgeschiedener? Die אבות vgl. c. 29 4 (19 3) sind Geister, mittelst derer die בַּעֲלֵי אוֹב, ihre Besitzer, Orakel geben (I Sam 28 8); nach c. 29 4 spricht der Geist aus der Erde heraus, nach I Sam 28 kann seine Besitzerin einen Toten aufsteigen lassen. Danach scheint der אוב die Fähigkeit zu haben, den Verstorbenen Stimme zu geben oder gar sie sichtbar werden, sich „materialisieren" zu lassen, seine Besitzer wären den Medien der heutigen Spiritisten, sowie besonders jenen afrikanischen Zauberern zu vergleichen, die durch ihren spiritus familiaris ihren Kunden Aufschluß über geheime Dinge geben, eine Operation, die man auf die „Zwiespaltung des Ichs" zurückführt (s. zu c. 21 6 ff.). Die ידענים, die „Wissenden", die Adepten (nicht: die Wahrsagegeister), sind in der Regel wohl nicht selbst Psychiker wie jene Medien, sondern Inhaber erlernter geheimer Wissenschaft und „okkulter" Technik. Die „Zirpenden" sind die sprechenden Seelen der Abgeschiedenen (Virg. Aen. VI, 492 f.), die „Murmelnden" die Zauberer, die Beschwörungen sprechen. Vor dem Nachsatz v. 19 b ist hinzuzudenken: „so sage ich". Man soll vernünftiger Weise das legitime Orakel befragen, den Hohenpriester mit seinem Urim und Thummim oder einen Propheten, wenn es einen gibt. אלהים bedeutet weder hier noch I Sam 28 13 die Manen; אלהיו ist für Israel selbstverständlich Jahwe, und hier wäre die Deutung des Wortes auf die Manen um so weniger angebracht, als man doch nicht etwa bloß oder auch nur vorzugsweise die Toten der eigenen Familie befragt. Was noch folgt in v. 19 und **20** gehört möglicherweise einer zweiten Hand an, weil der Stil plötzlich hitzig und abrupt wird; durchaus notwendig ist allerdings diese Annahme nicht. Zunächst in v. 19 b mit zorniger Aposiopese: „für die Lebenden bei den Toten" scil. fragt man an? (die LXX setzt ihr מָה יִדְרְשׁוּ wohl aus eigenen Mitteln hinzu) welche Narrheit! Die Fortsetzung hat schon manches Kopfzerbrechen und manchen sonderbaren Einfall hervorgerufen. Ich habe früher den Anfang von v. 20 übersetzt: zum Gesetz und Zeugnis! und das wohl oder übel für einen Ausruf der Reue gehalten, zu der diejenigen kommen sollen, die keine Morgenröte haben. Noch abenteuerlicher sind Oettli und Marti mit Text und Deutung umgegangen: „Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot." Zum Glück hat man noch immer das Morgenrot, obwohl jene Bösewichter vermutlich den ihnen vorgesagten Spruch nicht nachgesprochen haben. Die Schwierigkeiten stecken in dem ל am Anfang und dem שחר am Schluß. Da mit dem אם־לא die bekannte Beteuerungsformel eingeleitet wird, so halte ich jetzt den vorhergehenden Ausruf für die Einleitung dazu; das ל ist gebraucht wie das arabische la und unser „bei (Gott)" in Beteuerungen (Paul Haupt hat diesen Gebrauch des

21Und er geht durch es gedrückt und hungernd,
Und geschehen wird's, wenn er hungert, wird er sich wütend geberden,
Und verfluchen seinen König und seinen Gott,
Und wird sich nach oben wenden 22und zur Erde blicken,
Und siehe, Drangsal und Finsternis, Umnachtung der Angst!
„Und in Dunkelheit ist er gejagt!" 23Denn hat nicht Umnachtung, was Angst hat?

* *
*

ל schon in anderen jüngeren Stellen des AT. angenommen). Der Schreiber schwört also „beim Gesetz usw.", ähnlich wie man im NT. z. B. beim Tempel, Opfer und dergl. schwört (Mt 23 16ff. vgl. Am 8 14). Natürlich versteht er auch v. 16 schon die Thora als Gesetz und die The'uda (im Sinne von עֵדוּת vgl. Ps 19 8) als Synonymum davon. כדבר הזה ist verächtlich gesprochen: dergleichen Rede, so etwas. Für יאמרו ist wegen des folgenden לו der Sing. zu lesen. Die Morgenröte nimmt man als Bild für die Hoffnung oder das Glück, aber ist schon an sich ein poetisches Bild hier nicht recht dem Stil gemäß, so dient dies Bild zu nichts weniger als zur Veranschaulichung dessen, was etwa dahinter stecken sollte. Ich lese daher שׂחָה für שׁחר: Nachdenken, besonders religiöses Nachdenken vgl. Job 12 8 15 4, Ps 119 97. 99. Also: wer euch empfiehlt, die Toten um Rat für die Lebenden anzugehen, der hat bei Gott noch nie, die Bibel in der Hand, über dergleichen ernsthaft nachgedacht. Das Wort שִׂיחַ, שִׂיחָה ist noch mehr als Chokma ein Ausdruck für das, was wir alttest. Philosophie nennen können. Zwischen v. 19f. und dem jesaian. Fragment 21. 22 läßt sich wohl eine oberflächliche Verbindung herstellen (solch unfrommen und gedankenlosen Leuten ist ein böses Ende beschieden), aber selbstverständlich ist bei Jes. etwas anderes voraufgegangen als solche Theologenpredigt, vorausgesetzt, was ja eigentlich nicht beweisbar ist, daß diese Verse von Jes. herrühren. Sie erinnern an einiges in c. 3 1-12 oder 5 8ff., auch an Am 8 11ff., müssen jedenfalls vorexilisch sein, da der König erwähnt wird. Subj. von ועבר kann ein Einzelner sein, aber auch das Volk; aus dem Suff. von בה geht hervor, daß vorher das Land genannt war, das nach dem Folgenden eine arge Verwüstung erlitten hatte. Man durchstreift es, vielleicht um Rettung bei einem Orakel zu suchen (Am 8 12), gedrückt und bedrückt und hungernd, aber ohne Erfolg. Da schlägt die Bedrücktheit in wilden Zorn um. Man lästert den König, der helfen sollte und nicht kann (vgl. die ergreifende Geschichte II Reg 6 26ff.), und den Gott, der helfen kann, aber nicht will (daß es sich um einen Götzen handele, ist eine willkürliche Annahme), beides um so mehr Zeichen einer wahnsinnigen Verzweiflung, als diese Flüche todeswürdige, wenigstens in Nordisrael mit Steinigung bestrafte Verbrechen sind I Reg 21 10. Das Lästern der von Gott Heimgesuchten ist Apk 16 11. 21 sehr passend unter die Bilder des jüngsten Gerichts aufgenommen. Mit באלהיו sollte v. 21 schließen. Sich mit dem Blick „nach oben wenden" bedeutet weder Bekehrung noch Bitte um Hülfe, denn was sollte dann das Hinblicken zur Erde sein? Nach oben und nach unten v. 22 blicken heißt nur nach allen Seiten blicken. Sucht man bei Menschen Hülfe, so blickt man nach rechts und links (Ps 142 5), da man aber vom Hunger leidet, so richtet man die Blicke auf die grausame Natur, die keinen Regen und darum keine Speise hergibt. Not und Finsternis sind in der Variante c. 5 30 umgestellt. Warum v. 22 מָעוּף (ἅπ. λεγ.), v. 23 מוּעָף (ebenfalls nur hier) steht, ist unklar. Das letzte Sätzchen v. 22 ist möglicher Weise nur ein Zitat aus Jer 23 12, ist wenigstens zu kurz für die Stichen, die wir hier haben, auch von etwas fragwürdiger Gestalt. Das Pual מנדח kommt sonst nicht vor, für das Part. sollte man das Verb. fin. erwarten, also etwa וְנִדָּח (obwohl bisweilen das Part. ohne הוא und vorhergehendes הנה steht), für אפלה, das zur Not Akk. der Richtung sein kann, steht Jer 23 12 besser בָּאֲפֵלָה. Die Rücksicht auf v. 23a hat einige Exegeten zu sonderbaren Erklärungen verführt, so Hitz.: Dunkel, das verscheucht wird, Dillm. und Studer: aber Finsternis wird verscheucht, denn nicht hat Finsternis das Land, das Angst hat. Was

[23b]Um die frühere Zeit hat er Schmach gebracht nach dem Lande Sebulun und nach dem Lande Naphthali, aber die spätere Zeit bringt er Ehre nach der Meerstraße, nach jenseits des Jordans, nach dem Völkerkreis.

9 [1]Die da wandeln im Finstern, sehn ein großes Licht,
Die im Schattenland wohnen, Licht glänzt über ihnen.
[2]Viel machst du den Jubel, machst groß die Freude,

---

würden diese Exegeten sagen, wenn man ihnen selber solche Sätze zuschriebe! Dillm. pflegt noch solche exegetischen Unfälle mit seinem „unentbehrlich" zu verherrlichen. 23a sagt scheinbar das Gegenteil vom Vorhergehenden, und das noch mit einem begründenden כִּי: siehe da Dunkelheit, denn nicht ist Dunkelheit. Das Sätzchen ist eine Glosse zu וְהִנֵּה .... צוּקָה; man muß es also entweder als eine Frage fassen: denn kann man nicht da von Dunkelheit reden (oder auch, wenn מוּעָף richtig ist: ist nicht erschöpft . .), wo Drangsal ist? oder das לֹא in לָהּ verwandeln: denn das hat Dunkelheit (Erschöpfung), das Drangsal hat. Das Suff. von לָהּ entspricht dem von בָּהּ v. 21. Der Glossator will das מְעֻף erklären, das er jedenfalls noch ohne mat. lect. vorgefunden hat.

Zehntes Stück c. 8,23b—9,6, eine messianische Weissagung von der Zeit, wo die Herrschaft Assurs gebrochen, der Krieg zu Ende gebracht, der künftige Herrscher auf Davids Thron geboren ist. Das Stück gehört ebenso wenig wie c. 8,21f. zu dem Büchlein c. 6,1—8,18; woher der Sammler beide Stücke genommen hat, läßt sich hier so wenig sagen wie in vielen anderen Fällen; er hat c. 9,1ff. aber mit aufgenommen, um die kleine Sammlung nicht ohne tröstlichen Schluß zu lesen. Durch c. 8,23b sucht ein Leser c. 9,1ff. mit dem Vorhergehenden zu verbinden, aber ohne Glück. Er deutet c. 9,1 irrig auf das Exil, in das Tiglat Pileser die nördlichen Distrikte Israels schickte (II Reg 15,29), und scheint c. 9,1-6 in dieselbe Zeit mit c. 7. 8 zu setzen. Der Vers erinnert stark an die von Deuterosacharja (Sach 10,10) und Ob 18ff. Mch 7,14 ausgesprochenen Hoffnungen auf Wiederbesiedelung jener Distrikte durch die Diaspora, die Sprache weist auf sehr späte Abfassung. עֵת ist als Mask. behandelt; הֵקַל und הִכְבִּיד stehen absolut: Schande (קָלוֹן) und Ehre (כָּבוֹד) schaffen, letzteres so auch II Chr 25,19; das Subj. ist Gott, der nach bekannter später Manier nicht genannt wird. Die Meerstraße identifiziert Guthe (Zkftsb. des Jes 41) wohl richtig mit der via maris der Kreuzfahrer, die von Akko nach Damaskus führte. Der Völkerkreis, sonst nur „der Kreis" genannt (Jos 20,7 21,32 I Reg 9,11 II Reg 15,29), hat seinen Beinamen wohl erst seit den Exilierungen erhalten (vgl. I Makk 5,15). — 9,1 Der Prophet spricht hier als Dichter, ohne ein „so spricht Jahwe", wie in allen Dichtungen, die die Zeit nach dem Gericht behandeln, nicht weil er hier nur subjektive Phantasien bieten will, sondern weil diese Schilderungen nicht zu seinem öffentlichen Beruf gehören und nur für ihn selber und die mit ihm verbundene kleine Schar der Hoffenden bestimmt sind. Der Sklavenvogt v. 3 kann nur Assur, der Soldat, der im Lande sein blutiges Handwerk treibt v. 4, nur das Heer Sanheribs sein, also fällt diese Weissagung in die letzte Zeit Jes.s und ist ein sehr merkwürdiges Seitenstück zu c. 1,2-17. Das alles gilt natürlich nur für den Fall, daß sie echt ist; wer sie dem Jes. abspricht, muß bis in die makkabäische Zeit hinabgehen; s. darüber zu v. 6. Die Weissagung spricht fast nur in Perfekten und läßt in rascher Folge ein Bild nach dem anderen vor uns aufsteigen, fertige, abgeschlossene Bilder, die nur mit wenigen Strichen hingeworfen werden. Die vier Strophen enthalten je zehn zweihebige Stichen, beschwingte Rhythmen, wie hervorgehend aus großem Jubel. In v. 1 scheint das erste Wort הָעָם nicht ursprünglich zu sein; es war wohl eine Glosse zu dem v. 3 plötzlich auftretenden Sing. des Suff. Im Dunkeln wandernd, wohnend, mit dem Unglück vertraut, als werde es nicht mehr weichen, sehen die Menschen plötzlich ein großes Licht (nachgeahmt, wie es scheint, in c. 60,1). צַלְמוּת zu lesen s. Olsh. § 106b. Das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an, vgl. Job 10,21 38,17. 2 bringt ein zweites Bild. Für לֹא will Qre לוֹ haben, das aber hinter dem

Sie freuen sich vor dir wie mit der Freude in der Ernte,
So wie sie jubeln, wenn sie Beute teilen.

[3]Denn sein lastendes Joch und das Kummet auf seiner Schulter,
Den Stecken seines Treibers zerbrichst du wie am Midianstage;
[4]Und jeder Stiefel, der dröhnend einherstiefelt,
Und [jeder] Mantel, der gewälzt ist in Blut,
Wird werden zum Brande, eine Speise des Feuers.

[5]Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns gegeben,
Und kommen wird Herrschaft auf seine Schulter,

Verbum stehen sollte, da es sonst zu stark betont wäre. Daher verdient die von Krochmal verbesserte Konjektur Seldwyns הַגִּילָה für הַגּוֹי לֹא (aus älterem הַגִּילָא) den Vorzug, obgleich schon der Verf. von c. 26_{15} den jetzigen Text gelesen zu haben scheint. Der Jubel wird verglichen mit sprichwörtlichen anderen Freuden, der Erntefreude, vgl. Ps 4_8 126_6 Hos 9_1, und der Freude beim Beuteteilen Ps 119_{162} Jdc 5_{11}. 3 Denn Jahwe zerbricht sein, des Volkes, lastendes Joch. Der Dichter vergißt, daß er im Vorhergehenden im Plur. vom Volk gesprochen hat; es ist nicht nötig, die Suff. in den Plur. zu setzen, vgl. zu c. 1_6. Zu סֻבֳּלוֹ s. Ges. § 93q. Für מַטֵּה lies mit Studer u. a. מֹטַת, Jochhaken, dann Joch; das Volk wird mit einem Zugtier verglichen. Der Tag Midians ist offenbar wieder ein sprichwortähnlicher Ausdruck (vgl. 10_{26} 28_{21}) für einen großen Sieg über eingefallene Feinde; natürlich bezieht sich der „Tag" nicht auf Midians „Herrschaft", die gar nicht existiert hat, sondern auf seine Niederlage, über die Jes. wohl noch andere Traditionen besaß, als wir jetzt in Jdc 6—8 finden. Jes. zitiert die Vergangenheit immer nur in sehr kurzer Weise; man kann das im historischen Interesse bedauern, nicht im ästhetischen. 4 Das כִּי im Anfang ist wohl aus vermeintlichem ךְ hervorgegangen, das in Wahrheit ein וְ war. Vor שִׂמְלָה setze ich ein כָּל ein, des Parallelismus und des Rhythmus wegen. Die Assyrer werden alle erschlagen, wie c. 18_5f. weiter ausgeführt wird, alles was von ihnen übrig blieb, wird verbrannt (Dtn 13_{16}f. Hes 39_9); jenes tut Jahwe, dieses das Volk. Dieser Vers spricht am deutlichsten für Abfassung des Gedichts in der Zeit Sanheribs. סְאוֹן muß zur Ausrüstung des Kriegers gehören und verbrennlich sein; nach dem Aramäischen erklärt man es als Schuh und סאן als Denom. davon. 5 Das כִּי entpricht dem von v. 3. Den zweiten und größten Anlaß zur Freude gibt die Geburt des Messias, die den Bestand der wiedergewonnenen Freiheit und Erhöhung der Wohlfahrt garantiert. Wann sie erfolgt, das darf man aus der Reihenfolge dieser Sätze nicht schließen, die nur Bild an Bild reihen; trotzdem darf man annehmen, daß sein Auftreten erst nach der Niederwerfung Assurs, an der er nicht beteiligt ist, gedacht wird, wenn er auch in derselben Glückszeit geboren wird. Auch diese Geburt gehört zu den Segnungen der wunderbaren Wendung und ist erst bei ihrem Eintritt möglich. In dem „uns geboren, uns gegeben" spricht sich in rührender Weise die Freude aus, die der greise Prophet im Vorgefühl des Augenblicks empfindet, wo das Wunderkind seinem Volk geschenkt wird; er hört schon die frohe Mär ausrufen unter den beglückten Teilnehmern der goldenen Zukunft. Aber rasch geht sein Blick über zu einem weiteren Bilde: das Kind wird Mann, wird Herrscher. Das וַתְּהִי im zweiten Distichon dieser Strophe ist zwar nicht unmöglich, aber doch etwas sonderbar; vielleicht liest man besser וְתִהְיֶה מִשְׂרָה. Dies Substantiv kommt nur hier und v. 6 vor; die Fürstenhoheit wird symbolisiert etwa durch den Fürstenmantel, der um seine Schulter gelegt wird. Zu עַל־שִׁכְמוֹ, wobei man wohl an den Gegensatz zu v. 3a denken soll, vgl. Gen 9_{23} Jes 22_{22}. Die Aussprache misra geht auf die Wurzel שָׂרָה zurück (vgl. den Namen Seraja); daß die LXX bei ihrem ἀρχή an eine Form von שָׂרַר gedacht haben müsse, ist eine wunderliche Behauptung de Lag.s. וַיִּקְרָא ist als Qal punktiert, aber das וְיִקָּרֵא (einfaches Fut., Niph.)

Und genannt wird sein Name Wunderrat,
Heldengott, Vater der Beute,
Fürst des Friedens, ...

---

der LXX ist natürlicher. Es handelt sich in v. 5b nicht um den Eigennamen, der ja gleichgültig ist; denn in diesem Fall würde nur ein Name genannt sein und die Benennung sich wohl auch gleich an die Geburt anschließen, obwohl es auch vorkommt, daß ein König beim Regierungsantritt einen anderen Namen annimmt (Jojakim, Zedekia). Es werden vielmehr die Ehrennamen aufgezählt, die der Messias im Lauf seiner Regierung erwirbt. Welche Namen sind es? Luzzato macht einen Satz daraus: Wunderbares beschließt Gott, der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst; aber abgesehen von der Wunderlichkeit eines solchen Namens muß man am Part. יועץ Anstoß nehmen, da dann die עֵצָה Gottes längst ausgeführt ist, wenn der Name gegeben wird. Die LXX hat statt der ersten vier Wörter gelesen oder geraten מַלְאַךְ עֵצָה גְדוֹלָה, Ausrichter des großen Ratschlusses, was besser ist als Luzzatos Vorschlag, aber dann zu einer wunderlichen Behandlung der Fortsetzung führt; immerhin ist interessant, daß der Messias hier den Titel mal'ak bekommt, der Mal 27 dem Priester beigelegt wird und an anderen Orten den Propheten; man hat später oft den König, Priester und Propheten im Messias vereinigt gedacht. Die Fortsetzung lautet in der LXX: ...... אָבִי עַד שָׂרִים שָׁלוֹם (= אָבִיא), ich werde bringen zu den Fürsten Frieden und Gesundheit ihm (im Cod. Al. sind noch allerlei weitere Ratereien hineinkorrigiert); ihr καὶ ὑγίειαν αὐτῷ entspricht dem לם des hebr. Textes am Anfang von v. 6 (s. u.). Der hebr. Text ist im allgemeinen unstreitig besser, obgleich auch er seine Schwierigkeiten hat; übrigens schien es uns zu c. 33, daß sich in der LXX dorthin einige Ausdrücke des hebr. Textes von 95 verirrt haben, so gleich der erste Name פֶּלֶא יועץ. Daß diese beiden Wörter einen Namen bilden sollen, zeigt die Analogie der folgenden Namen. Es fragt sich nur, ob man פֶּלֶא oder פְּ' aussprechen muß, den stat. abs. (als Akk.) oder den stat. constr.; im ersteren Fall wäre der Akk. des Nachdrucks wegen vor das Part. gestellt wie c. 222, und der Sinn wäre: Wunderbares beschließend, wunderbaren Rat wissend, im zweiten Fall wäre der Sinn: ein Wunder von einem Berater (des Königs, vgl. 33). Man liest also wohl besser פֶּלֶא als Akk.; der Messias hat die Eigenschaft, zu der ihm der Geist des Rates verhilft c. 112, große Beschlüsse zu fassen, die er ausführen kann als der אל גבור (גבור ist Appos. wie Jer 3218). Auch c. 112 ist גְּבוּרָה mit עֵצָה verbunden. Jes. bedient sich mit אל eines volkstümlich hyperbolischen Ausdrucks, der in der alten Zeit ganz unverfänglich (Gen 3310 II Sam 1417.20), selbst in späterer Zeit noch auf Menschen angewandt werden kann, s. Sach 128: das Haus Davids wird wie ein Gott vor ihnen her sein. Wie ein starker El etwa zu denken ist, wie weit seine Kraft reicht, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Pniel Gen 3225ff. und seinem mißlungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist. Ob c. 1021 el gibbor den Messias oder Gott meint, ist nicht sicher, das erstere aber wahrscheinlicher, da jene Stelle aus jesaianischen Zitaten besteht. Der dritte Name ist אבי־עד, Vater der Beute. Die Deutung: Vater von Ewigkeit, auf ewig, lag nahe zu einer Zeit, wo man den Messias als den Sohn Gottes der christlichen Theologie auffaßte und mit metaphysischen Eigenschaften ausstattete. Aber daß das kommende Königskind ewig regieren wird, daran hat der Verf. schwerlich gedacht. Außerdem legt diese Deutung in das Wort Vater den Sinn „väterlich gesinnt", den es an anderen Stellen nur durch den Zusammenhang (Job 2916 Ps 686) oder durch ein falsches Verständnis (Jes 2221) gewinnt; Vater wäre in unserem Zusammenhang weniger als König; ein Beamter oder das Haupt eines Geschlechts oder einer religiösen Genossenschaft oder eine verehrte Persönlichkeit (II Reg 1314) kann Vater genannt werden, nicht der Davidide. Der el gibbor wird im Kriege immer Beute machen, vgl. c. 4925 II Sam 124. Dillm. wendet ein, daß Jes. den Messias nicht als kriegführenden Fürsten beschreibt, warum nennt er ihn denn el gibbor? Marti behauptet, daß im Hebräischen, abweichend vom sonstigen semitischen Gebrauch, אב

[6]Und groß wird sein die Herrschaft und des Friedens kein Ende
Auf dem Throne Davids und für sein Königtum,
Indem er es feststellt und es stützt
Mit Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit:
Der Eifer Jahwes wird das vollbringen.

* * *

---

niemals den Besitzer bedeute und stützt diese Behauptung auf eine summarische Deutung von Eigennamen mit אב, die mehr als zweifelhaft ist; אב bedeutet: Hervorbringer, vgl. Job 38 28, dann erst Inhaber z. B. Job 17 14. Der vierte Name: Fürst des Friedens, der Wohlfahrt, bedarf keiner Erklärung. Hinter ihm hat die LXX noch: „und Gesundheit ihm" und der MT das לם am Anfang von v. 6; es scheint darin ein fünfter Name zu stecken, den man nicht mehr herausbringt. 6 Das nach Abstreifung von לם übrig bleibende רבה wird man wohl zu וְרַבָּה vervollständigen müssen. Zu „dem Frieden kein Ende" vgl. c. 2 7. Den beiden Substantiven im ersten Distichon dieser Strophe, Herrschaft und Friede, entsprechen im zweiten der Thron und das Reich; auf Davids Thron sitzt ein dem David gleichender Fürst, über seiner Herrschaft waltet der Friede. Beides, Fürstenhoheit und Volkswohlfahrt, ist Folge jener Eigenschaften und Taten des gottgegebenen Königs, von denen die Ehrennamen reden, insbesondere aber, wie die folgenden Disticha sagen, der gerechten Regierung, die jetzt die Anforderungen der Religion (c. 5 7 1 17) erfüllt, und zwar in alle Ewigkeit erfüllt. Die beiden Verben mit ל sind anzusehen wie das lat. Gerundium im Abl. הָכִין heißt: aufrecht, fest hinstellen, vgl. das נָכוֹן c. 2 2. Sachlich ist zu vergleichen Prv 20 28: durch Milde stützt der König seinen Thron. Daß Jes. im Grunde ein freundliches Verhältnis zum Davididenhause unterhält, obgleich es ihm in der Gegenwart oft Verdruß macht, ist überall zu spüren; er hofft, dies Geschlecht (nicht die Einzelperson, von der v. 5 spricht) werde für immer in Herrlichkeit herrschen, wenn nur erst Recht und Gerechtigkeit die festen Pfeiler des Reichs geworden sind. Dafür wird vor allen Dingen Jahwe selber sorgen, sein „Eifer" wird dies tun. Er brennt darauf, das Reich, das bei Jes. noch das Reich Davids, nicht das „Reich Gottes" ist, nach seiner rechten Vollkommenheit erstehen zu lassen. Des Propheten Ungeduld ist nicht größer als Jahwes Leidenschaft für die Sache des Reiches Israels, die zugleich Sache der Religion ist. קִנְאָה ist Leidenschaft, deren Inhalt sehr verschieden sein kann; Cnt. 8 6 ist es z. B. Liebesleidenschaft. Zwar sagt Hosea (c. 11 9): Jahwe sei kein Mensch, sondern Gott und heilig und gebe darum seiner Hitze nicht nach, aber zum Glück ist der Gott der Propheten, auch des Hosea, keineswegs frei von den leidenschaftlichsten Affekten, weil er ein lebendiges Wesen ist, einen Willen und ein Herz hat. Die neutestamentliche „Geduld" ist auch nur der mühsam ertragene Zügel einer ungeduldigen Hoffnung auf das Kommen des Reiches. Grade diese Ungeduld, die Sehnsucht nach Gott, der Glaube an seinen Eifer erhebt die biblischen Religionen über alle anderen. Nicht übersehen darf man aber bei alledem, daß Jes.s Gedanken immer auf dem ethnischen Standpunkt verbleiben; nur um Volk und Reich bewegen sie sich, was der innere Mensch, die unsterbliche Seele erlebt, darum kümmert sich das achte Jahrh. noch nicht. Die Guten erleben die große Zeit, die Schlechten werden vernichtet; eine Bekehrung in unserem Sinne liegt nicht in Jes.s Stichwort: der Rest kehrt um. Das צבאות im letzten Satz ist oben weggelassen, obwohl es auch in der Wiederholung dieser Stelle in c. 37 22 steht; es fehlt aber in der Parallele II Reg 19 31, und das Versmaß kann es nicht brauchen. Jenes Wort ist an zahlreichen Stellen erst von den Abschreibern eingesetzt. — Obwohl kein Mensch beweisen kann, daß nur dem Jes. dies Gedicht zugeschrieben werden dürfe, so haben sich doch auch die Gegner der Echtheit ihre Beweisführung zu leicht gemacht. Wenn סאון ein Fremdwort sein sollte, was beweist denn das? Wie kann man verlangen, daß Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaia das Gedicht benutzen müssen, wenn es als echt gelten soll (vgl. übrigens c. 55 3. 4). Daß die Familie Davids hier „keine regierenden Glieder" habe, davon

[7]Ein Wort sendet der Herr in Jakob,
Und nieder wird's fallen in Israel;
[8]Und spüren wird es das ganze Volk,
Ephraim und der Bewohner Samarias;
[Denn sie sagen] mit Hoffart
Und mit großem Herzen also:

---

steht nicht einmal eine Andeutung im Text. Besonders unglücklich ist der Einwand, daß Jes. seine Hoffnung auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt, daß der hier erwartete Messias als politische Größe für die Religion keine direkte Bedeutung habe: so hätte Jes. nur denken können, wenn er ein nachexilischer Schriftgelehrter mit der in einigen Schriftstücken vorkommenden Antipathie gegen das Königtum gewesen wäre oder gar ein christlicher Dogmatiker, der von der Welt nichts wissen will. Sogar Hosea verheißt nicht, sondern droht die Aufhebung des Königtums an, und das nicht für immer, sondern nur auf längere Zeit (c. 3_{4})! Sie ist für ihn Unglück und Strafe und war das selbstverständlich für jeden vorexilischen Schriftsteller; für sie alle ist „Recht und Gerechtigkeit" keineswegs bloß eine politische, sondern eine religiöse Forderung und das äußere Wohl des Volkes die Vorbedingung und zugleich die Folge gesunder religiöser Zustände.

Die fünfte kleine Sammlung c. 9_{7}—11_{16}, ebenso disponiert wie die zweite und vierte und gesammelt in einer Zeit, wo man auf kriegerische Erfolge der Juden gegenüber den Nachbarvölkern rechnete (c. 11_{11}ff.), also wahrscheinlich in der Zeit der Hasmonäer, Ende des 2. Jahrh.s. Vgl. die Einl. § 10. 12.

Erstes Stück c. 9_{7}—10_{4}. Daß dazu noch c. 5_{25-30} gehört, und zwar als Schluß, und daß es in die Zeit vor der syrisch-ephraimitischen Invasion fällt, ist schon zu c. 5_{25}ff. bemerkt. In Strophen zu je sieben Distichen, deren letztes der Kehrvers ist, abgefaßt, weissagt es eine Reihenfolge von sich steigernden Zornesschlägen Jahwes, die Israel treffen werden. Nach mehreren Exegeten würde allerdings das Stück der Hauptsache nach auf die Vergangenheit zielen und Jes. eine Art Schulaufsatz liefern, vielleicht weil er grade nichts Besseres zu tun hatte und sich auf wirkliche prophetische Reden üben wollte. Der Aufsatz oder die Ballade wäre ziemlich mißlungen, weil die angeblichen Rückblicke nichts weniger als historischen Sinn verraten. Der Grund dieser wunderbaren Auffassung liegt in den Perfekten, die ebendieselben Exegeten in c. 9_{1-6} oder c. 14_{4}ff. getrost im futurischen Sinn verstehen. 7 Ein Wort „hat der Herr gesandt" (zum Metrum würde besser שָׁלַח passen, mit Weglassung von אדני), nämlich in dem Augenblick, als es zum Propheten kam. Jakob, Israel ist, wie die Fortsetzung zeigt, in erster Linie Ephraim. Ob Jes. das Wort selbst nach Nordisrael getragen hat oder es in diesem Schriftstück dorthin senden will oder ob er vielmehr meint, daß das ihm geoffenbarte Wort wie eine objektive Kraft unmittelbar wirkt und die im Folgenden beschriebenen Plagen gleichsam hervorbringt wie in der Apk. die Öffnung des Buches, das kann man leider aus diesen wenigen Worten nicht ersehen; das Letztere scheint mir die einfachste Annahme; auch bei Deuterosacharja (Sach c. 9_{1}) finden wir dieselbe Auffassung. Das einmal ausgesprochene Wort entfesselt bis dahin latente Kräfte, ist selbst eine δύναμις Röm 1_{16}; es kann in Israel „niederfallen" v. 7b wie ein Blitz oder wie jener Stern Apk 8_{10}f. 9_{1} und selbständig wirksam sein wie ein Engel vgl. Jes 55_{10}f. Ps 147_{15}. Bekannt ist, wie oft und in wie verschiedener Weise später das Wort „hypostasiert" wird, ähnlich wie die göttliche Weisheit in Prv 8; im „christlichen Adamsbuch" tritt es wie ein Engelwesen auf (vgl. noch Ps 43_{3}). Die LXX macht דָּבָר daraus, und de Lag. denkt an ein „Natureräugnis". 8 Israel wird es an den Folgen spüren vgl. Hos 9_{7}. Nach den Exegeten, die unsere Rede in eine Ballade verwandeln, vergißt Jes. das ganze 9. Kap. hindurch, von diesen Folgen zu sprechen, sodaß für sie das Wort in ganz anderem Sinne zu Boden gefallen ist. V. 8b ist verstümmelt; schon das Metrum zeigt das, denn wir haben zu viel für einen, zu wenig für zwei Stichen; noch deutlicher zeigt es der Sinn. לאמר

9 „Lehmsteine fielen, doch Quadern bauen wir,
Sykomoren sind umgehauen, doch Zedern setzen wir an die Stelle.“
10 Und erheben wird Jahwe seinen Dränger*) wider es
Und seine Feinde stachelt er auf:
11 Syrien von vorne und die Philister von hinten,
Daß sie Israel fressen mit vollem Munde.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

*) Rezin

12 Doch das Volk wendet sich nicht zu dem, der es schlägt,
Und Jahwe der Heere suchen sie nicht.
13 So wird er*) ausrotten Kopf und Schwanz,
Palmzweig und Binse an einem Tage.

*) Jahwe, von Israel

---

müßte ja jetzt das וידעו explizieren, was unsinnig ist; es fehlt offenbar ein verb. dicendi, etwa ein כִּי יֹאמְרוּן, wo das Verb dem שמרון so ähnlich sähe, daß diese Ähnlichkeit an dem Ausfall schuldig wäre. Dadurch wird auch das בגאוה besser eingeführt, das natürlich nicht mit לאמר konstruiert werden kann, wie man gemeint hat. Bickell (Carm. V. T.) ergänzt etwas zu schwerfällig und zu sehr im Psalmenstil, aber sachlich richtig אֲשֶׁר הִתְהַלְּלוּ. Zu dem großen Herzen, d. h. großem Mute vgl. Jdc 5 15. **9** Jes. zitiert ein Liedchen, das damals in Israel gesungen wurde. Man hat Verluste erlitten, aber geringfügige, und denkt sie glänzend zu ersetzen, wie ein schlechtes, aus Luftziegeln und gemeinem Holz gebautes und eingefallenes oder zerstörtes Haus durch einen festen und stolzen Bau aus Quadersteinen und Zedernholz. Dieser Vers beweist so deutlich wie nur möglich, daß die v. 10—20 angeblich erzählten furchtbaren Unglücksfälle noch nicht erlitten sind, daß Israel noch nicht „mit vollem Munde“ gefressen, Kopf und Schwanz noch nicht ausgerottet, der Bürgerkrieg aller gegen alle noch nicht entbrannt ist. Wir haben hier offenbar die Situation, die Hosea c. 7 8 f. schildert. Wenn **10** sich unmittelbar an das fut. וידעו v. 8 anschlösse, so könnte das impf. cons. hier vielleicht beibehalten werden, aber bei der großen Entfernung empfiehlt es sich, mit Bickell וִישַׂגֵּב zu sprechen. Für צָרֵי רְצִין hat die LXX צַר הַר צִין, was natürlich nicht angeht, aber man darf vielleicht צָרָה רְצִין (oder צָרָיו) daraus machen; Israels Widersacher, den Jahwe stark macht, ist Aram (und Philistäa) v. 11, רצין ist eine (richtige) Glosse, denn auch in v. 10b werden die Feinde noch nicht genannt, sondern erst v. 11 und dort nicht mit den Namen der Fürsten, sondern den Volksnamen. Auch das Metrum spricht für die Änderung, die uns des Zwangs enthebt, in צרי רצין das zweite Wort für einen gen. poss. zu nehmen. **11** wäre in seiner ersten Hälfte überflüssig, wenn Rezin schon genannt wäre. Dem Sing. צָרָה entspricht Aram, dem Plur. איביו die Philister. Aram ist der Hauptfeind; nach dem Tode seines Besiegers (II Reg 14 28 ist unklar) Jerobeam II. hatte es sich so weit gekräftigt, daß es wieder als der alte Erbfeind auftreten konnte. Unser Gedicht fällt augenscheinlich noch vor die c. 7 (II Reg 15 37 16 5) berichtete Verbindung Rezins und Pekahs. Wie weit sich diese Drohung hinsichtlich der Philister verwirklicht hat, wissen wir nicht, Rezin scheint aber Israel zu jenem Bündnis ähnlich gezwungen zu haben, wie er nach c. 7 Juda dazu zwingen wollte. Zu v. 11b s. zu c. 5 25. Die Syrerfehde wird nicht das Schlimmste sein, nur der Anfang. **12** Das Volk treibt der Verstockung entgegen, wie Jes. seit seiner Berufung weiß und bereits Amos wußte. Dillm. sagt: „daß die Perfekte nicht weissagend gemeint sein können, dürfte ohne Weiteres einleuchten.“ Warum leuchtete es ihm denn v. 1 ff. nicht ein? Daß die Israeliten durch eine Bedrängung seitens Syriens und Philistäas nicht zu einer religiösen und sittlichen Umkehr kommen würden, konnte Jes. sogar ohne Vision und Amos vorhersehen, da er die Menschen kannte. Für עד־המכהו wird man mit de Lag. עָדָה מַכֵּהוּ (für עָדָיו) „dem Jes. aufbürden“ (Dillm.) und so die Fälle, wo ein Wort wider die Regel doppelt determiniert sein soll, um einen vermindern dürfen; Dillm.

[14]Der Älteste und Günstling, das ist der Kopf,
Und der Prophet, der Lüge lehrt, das ist der Schwanz.
[15]Und es wurden die Leiter dieses Volkes Irreführer
Und seine Geleiteten Verschlungene.

[16]Darum seiner Jünglinge schont er*) nicht
Und seiner Waisen und Witwen erbarmt er sich nicht;
Denn jeder ist gottlos und böse handelnd,
Und jeder Mund redet Torheit.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

*) der Herr

[17]Denn es brennt wie Feuer das Unrecht,
Dorn und Distel frißt es,
Und zündet an die Dickichte des Waldes,
Daß sie aufwallen als Rauchsäule.

---

fügt wieder ein „unerläßlich" hinzu. Der junge Prophet ist hier wohl durch Am 4 6ff. beeinflußt. In 13 ist das impf. cons. möglich, aber וַיִּכְרֵת (nach der in den Psalmen beliebten kürzeren Imperfektform) natürlicher. „Jahwe" und „von Israel" sind richtige, aber unnötige, das Metrum überladende, im Text unschön wirkende Einsätze. Kopf und Schwanz usw. sind sprüchwörtliche Redensarten für hoch und niedrig. Auf einen Schlag wird Jahwe den Pekah mit seinem geringsten Parteigänger ausrotten. Pekah ist später durch Meuchelmord gefallen, indessen erst nach dem Kriege mit Juda und nach der für die letzte Drohung aufbehaltenen Invasion Assurs (II Reg 14 30); Jes. hat sich später mit Recht darum nicht gekümmert, daß das Nacheinander der Begebenheiten in seiner Weissagung v. 10–20 und in der wirklichen Geschichte sich nicht genau mit einander decken. Die Nichtübereinstimmung beweist aber wieder, daß wir hier Weissagung haben und keine Ballade. **14. 15** scheint ein Einsatz von der Hand des Sammlers zu sein, dazu bestimmt, vier unleserlich gewordene Stichen durch zusammengesuchtes jesaianisches Material notdürftig zu ersetzen. Sieht man bloß die Ausdrücke in v. 14 „das ist der Kopf", „das ist der Schwanz" für Glossen an, die das Bild von Kopf und Schwanz falsch erklären, da der Prophet mit zum Kopf gehört, so werden die Stichen zu kurz; dazu ist der Inhalt aus c. 3 2. 3 geborgt. מורה ist ursprünglich Bezeichnung des Orakel durch Zeichen gebenden Gottes vgl. Gen 12 6 Jdc 7 1, dann auch des die Zeichen deutenden Priesters II Chr 15 3, endlich ein allgemeiner Ausdruck für Religionslehrer. V. 15 ist ebenso verdächtig, denn erstens ist er aus c. 3 12 entlehnt, und zweitens paßt er nicht zur Begründung von v. 16; wenn das Volk durch seine Führer unglücklich gemacht wird, so ist das kein Grund für Jahwe, sich der Waisen und Witwen nicht zu erbarmen. Wovon die ausgefallenen vier Stichen redeten, können wir nicht mehr wissen. **16** Die unpassende Litotes ישמח ersetzt de Lag. glücklich durch יִפְסַח (geschrieben war יפשח) vgl. c. 31 5. אדני ist nötig geworden durch den fremden Einsatz, muß aber des Metrums wegen wieder gestrichen werden. Die ungewöhnlich harte Drohung, daß Jahwe sich nicht einmal der Waisen und Witwen, deren Schützer er doch sonst ist, erbarmen will, sticht seltsam ab gegen die c. 1 17 in einer Zeit, wo die hier geweissagten Nöte über das Land gekommen waren, erhobene Forderung Jahwes, für jene Schwachen zu sorgen: man spürt den Unterschied zwischen dem Feuer des jugendlichen und der Besonnenheit des gereiften Mannes, liegen doch drei Dutzend Jahre zwischen beiden Reden. מרע ist schwerlich = מִן רָע, eher Pausalform für מֵרֵעַ (Olsh. S. 392). חנף, auch c. 10 6 (und in den unjesaian. Stellen c. 32 6 33 14), ist profan, dann unreligiös vgl. Hiob 8 13 (Ps 35 16 ist wohl חָנֵף zu lesen); „Torheit reden" heißt gotteslästerliche Reden führen Hiob 2 10 (Ps 14 1). Den ernsten jungen Propheten empört der Leichtsinn und die Frivolität der israelitischen Gesellschaft. **17–20**, die dritte Strophe, weissagt innere Kämpfe in Israel von der Art, wie man sie bei der Aus-

[18]Durch den Grimm Jahwes taumelt das Land,
Und das Volk wird wie Menschenfresser,
[19]Und man haut ein zur Rechten voll Hungers
Und frißt zur Linken unersättlich,
[18c]Keiner verschont seinen Bruder,
[19c]Jeder frißt das Fleisch seines Nächsten:
[20]Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,
Zusammen sie wider Juda.
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

---

rottung früherer Dynastien mehrfach erlebt hatte, verbunden mit einem Kriege gegen Juda, den Pekah wirklich, als Vasall Rezins, geführt hat. Das כי motiviert wieder den vorhergehenden Kehrvers. Die ersten vier Stichen erinnern mit ihrem Schwelgen in Bildern an die andere Jugendrede c. 2 11-17. Die Gottlosigkeit frißt zerstörend um sich, wie ein Feuer, das, in der Steppe entstanden, zuletzt auch den Wald ergreift, vgl. ähnliche Vergleichungen des Unrechts und seiner Folgen mit dem Feuer in Hiob 31 12 Dtn 32 22. יתאבכו, ἅπ. λεγ., vielleicht von Jes. erst gebildet, um an סבכי anzuklingen: Der Wald wälzt sich (aufwärts) im Aufsteigen des Rauches. תִּצַּת ist Qal von יָצַת. **18** Der Text hat hier und v. 19 mehrere Schäden. נעתם ist ein Wort, dessen Bedeutung absolut unbekannt ist, dazu sollte es Fem. sein. Vor ארץ sollte man den Artikel haben vgl. das folgende העם. Ferner kann das Sätzchen: Das Volk wird eine Speise des Feuers, kaum als gute Einleitung zu der Schilderung der rasenden Selbstzerfleischung gelten; v. 19 wird das Volk viel mehr als fressend denn als gefressen dargestellt. Hier lese ich כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ für כמאכלת אש, das aus v. 4 stammen dürfte. Auch Hos 7 7 heißt es, daß das Volk seine Regenten fresse. Zu einem solchen Satz würde die Übersetzung von נעתם in Pesch. und Vulg.: conturbata est terra, besser passen als die Raterei der LXX: ist verbrannt; man schreibt daher am besten נָעֲתָה הָאָרֶץ (altertümlich für נָעָה von נוּעַ) vgl. c. 29 9. Jahwes Zorn hat ein Taumeln, eine Raserei hervorgerufen, in der sie wie Kannibalen über einander herfallen. Daß nun v. 18c mit seinem ersten Wort häßlich mit dem letzten Wort von v. 18b zusammenstößt, kann für uns nur ein Grund mehr sein, v. 18c von seiner jetzigen Stelle wegzunehmen und vor v. 19c zu setzen, zu dem er ja augenscheinlich die Parallele sein soll; v. 18c war vom Abschreiber überschlagen und am Rande nachgetragen worden, von wo er am falschen Platz wieder eingefügt wurde. **19ab** Zu גָּזַר vergleicht Hitz. das arabische גרן und de Lag. schreibt danach יִגְרֹן, was wohl nicht nötig ist. **18c 19c** Setzen wir diese Stichen bei einander, so wird die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier יאכל vermieden. Für זרעו lies רֵעוֹ (nach der ursprünglichen LXX und Trg.), denn wenn auch der Bürgerkrieg ein Wahnsinn ist, so sind die Israeliten doch nicht samt und sonders im eigentlichen Sinn wahnsinnig, außerdem zeigt ja auch die Fortsetzung, daß jeder den andern frißt, nicht sich selber. Den „Arm" aber in übertragenem Sinn von den natürlichen Bundesgenossen verstehen, hieße dem Jes. eine affektierte Sprache zuschreiben. **20** Ein Krieg zwischen den beiden Stämmen Ephraim und Manasse ist uns unbekannt. Dillm. tröstet sich mit II Reg 15 37, wo doch durchaus nichts von dergleichen „angedeutet" ist. Dazu fehlt bei dem Krieg gegen Juda der Hauptangreifer, Syrien, kein Wunder in einer Prophezeiung, unbegreiflich in einem geschichtlichen Rückblick. — Die vierte Strophe, c. 10 1-4, bringt zunächst wieder eine Schilderung der bösen Zustände, diesmal auf dem Gebiet der Verwaltung und Rechtspflege. In seiner späteren Zeit würde Jes. dies an die Spitze gestellt haben, vor die v. 16 gemachten Vorwürfe. Daß Jes. sich hier gegen Juda wende, weil auch c. 5 8 das הוי vorkomme und weil auch den Judäern Rechtsbruch vorgeworfen werde, das ist eine Beweisführung, der gewiß nichts unmöglich ist. Man kann zugeben, daß nach c. 9 17 ff. die ersten beiden Verse von c. 10 etwas fremdartig klingen, daß sie recht gut auch aus einer Rede gegen Juda herrühren können, aber wenn

10 [1]Ha ihr, die Unheilssatzungen aufsetzen
Und Plackerei schreiben und immer schreiben,
[2]Um wegzudrängen vom Gericht die Niedrigen
Und das Recht der Elenden zu rauben,
Damit Witwen ihre Beute seien
Und sie die Waisen ausplündern:
[3]Und was wollt ihr tun auf den Tag der Untersuchung,
Ja, auf den Sturm, der von ferne kommt?
Zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe
Und wo eure Herrlichkeit lassen?

---

man hierauf viel Gewicht legen will, so muß man annehmen, daß entweder c. 10$_{1.2}$ ein Einsatz aus einer anderen Rede sind, um den verloren gegangenen Anfang der Strophe zu ersetzen, oder daß vor c. 10$_{1}$ eine Strophe ausgefallen ist, die den Übergang zu dem direkten Angriff auf die Übeltäter vermittelte. Indessen scheint mir beides unnötig zu sein, Israel stand dem judäischen Propheten nahe genug, daß er sich so unmittelbar in der zweiten Person an die Machthaber wenden konnte, und die hier erhobenen Klagen werden ebenso von Amos und Hosea gegen Nordisrael erhoben. Der neue Ansatz, den der Stil allerdings macht, erklärt sich außerdem wohl aus dem Bedürfnis des Propheten, bei seinem Vordringen in die fernere und immer fernere Zukunft ab und an wieder festen Fuß in der Gegenwart zu fassen und die stärkeren Drohungen auch stärker zu motivieren. Das Regiment, sagt er, wird zum Nachteil der niedrigen Volksstände geführt. Die Verordnungen dienen dazu, dem gemeinen Volk immer wieder neue Lasten aufzuladen und ihm den Rechtsgang zu erschweren. Dem Jes. ist offenbar schon das viele Schreiben (das Frequent. כִּתֵּב nur hier) zuwider; er will eine Verwaltung und ein Recht, die sich möglichst an die alten einfachen Rechtsbräuche halten und dem des Lesens unkundigen Tagelöhner und der armen Witwe ebenso verständlich sind wie den Richtern und Regenten. Die חִקְקִים (aufgelöste Form mit i, die vielleicht spöttisch klang vgl. Jdc 5$_{15}$) sind wohl zunächst kurze, auf öffentlichen Tafeln eingeritzte Verordnungen, Verbote mit Strafandrohungen u. dgl., doch mag v. 1b auch auf ausführlichere Gesetze und Erlasse zielen. Indirekt bezeugt auch Hos 8$_{12}$, daß man in Israel an vieles Schreiben auf dem Gebiet des Rechts gewohnt war. 2 bezeichnet wie öfter den Effekt der Handlung als deren Absicht. Man drängt vom Gericht (II Sam 3$_{27}$), wo sie ihr Recht suchen, die Niedrigen weg (Am 5$_{12}$). עניי עמי verwandelt Marti mit Recht in עֲנִיִּים, der Parallelismus und das Metrum sprechen dafür, sowie der Umstand, daß der Prophet, nicht Jahwe, redet; auch עֲנִיֵּי עָם ist möglich. Syntaktisch ist v. 2 ein interessantes Beispiel für das gelenkige Ausweichen von einer Konstruktion in die andere, das wir in unserer Sprache kaum nachahmen können. 3 Zornig springt die Rede auf: wißt ihr Regenten und Richter nicht, daß es einen Oberrichter gibt, der eines Tages zu revidieren kommt? Zu dem Ausdruck: was wollt ihr tun? vgl. Hos 9$_{5}$. יום ist wohl auch vor שׁואה hinzuzudenken. Wie hier der verwüstende Sturm, so kommt c. 5$_{26}$ das strafende Volk und c. 30$_{27}$ Jahwe selbst „aus der Ferne". Der Gedanke der Ferne hat für die alten Propheten und auch noch für die spätesten Schriftsteller (vgl. Jer 23$_{23}$) einen besonderen Zauber. Denn die gewöhnlichen Numina sind „Götter aus der Nähe", Jahwe allein sieht und wirkt, wie auch zahlreiche Psalmen ausführen, in die Ferne. Der Umstand, daß der Gott des Wüstenberges Sinai und das in Palästina eindringende Volk Israel räumlich von einander getrennt wurden, ist von unermeßlicher Bedeutung für Israels religiöse Entwicklung geworden; er gab dem alten Volk den Blick in die Ferne und den Späteren den Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes. „Auf wen wollt ihr fliehen"; wenn עַל (statt אֶל) richtig ist, so ist נוס prägnant gebraucht: fliehen und sich stützen auf, vgl. c. 20$_{6}$. כָּבוֹד ist Reichtum mit dem Ansehen, das der Reichtum verschafft, vgl. Gen 31$_{1}$. 4 Das erste Distichon übersetzen Knobel u. a.: [nichts

[4]Belthi bricht nieder, gestürzt ist Osir,
Und unter Erschlagene fallen sie!
Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,
Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

* * *

---

könnt ihr] außer daß man sich beugt unter Gefangenen usw., Hitz. Dillm.: in Ermangelung davon, daß er sich beugt unterhalb eines Gefangenen, werden sie unter Erschlagene fallen, Kautzsch-Guthe: es sei denn, daß sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie usw. Daß diese monströsen Sätze nicht das Eigentum Jes.s, sondern nur seiner Interpreten sind, bedarf keines Nachweises. Die ersten Worte könnte man etwa mit der LXX in לְבִלְתִּי כְּרֹעַ verändern: damit ihr nicht zusammenbrecht, und das letzte Wort תִּפֹּלוּ schreiben, aber תחת אסיר spottet aller Erklärungsversuche, denn die Deutung, daß sich der eine oder andere unter einen Gefangenen duckt und so übersehen wird, ist für die Prophetenrede gar zu scherzhaft, paßt ja auch nicht zu der Fortsetzung. Anstößig sind die beiden תחת, da sie einen verschiedenen Sinn haben müßten, der Sing. אסיר, der Wechsel der 2. und 3. Pers. in v. 3 und v. 4, vor allem auch das בלתי am Anfang, das man eigentlich gar nicht übersetzen kann. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den „Einfall" (Dillm.) Eutings und de Lag.s anzunehmen und unter Vergleichung von c. 46_{1} Jer 50_{2} Lev 26_{30} zu lesen: בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר. Jene Israeliten werden versuchen, bei fremden Göttern, in ihren Heiligtümern als Asylen, eine Zuflucht für sich und ihre beste Habe zu finden, aber Jahwe stürzt die Götzenbilder um und wirft die Leichen der sie schutzflehend umklammernden Israeliten „auf die Leichen ihrer Abgötter" (Lev 26_{30}). Dillm. wendet ein: eine Strafandrohung für die Personen der Großen sei „unentbehrlich". Erwürgung über den Götterbildern ist doch eine ganz artige Drohung! Osiris und Baaltis, letztere in dieser Zusammenstellung die Gemahlin des Osiris, Isis, vertretend, kommen bei den Phöniziern vor, vielleicht war ihre Verehrung auch in Israel verbreitet (vgl. zu c. 28_{15}); jedenfalls waren sie den vornehmen Israeliten bekannt, und vielleicht hatten sich solche, zunächst die Gesandten und ihre Sender, in die Osiris-Isis-Mysterien aufnehmen lassen und so einen Bund mit Tod und Unterwelt gemacht, wie es c. 28_{15} heißt. אסיר ist auch ein biblischer Eigenname Ex 6_{24} I Chr 6_{7}ff. $_{22}$; unser Eigenname Balthasar ist aus Baalath (= Isis) und Asar (Osiris) zusammengesetzt. Wie Jes. und wo, ob im eigenen Land oder in Ägypten oder Phönizien, sich die Katastrophe denkt, das läßt sich nicht sagen; vielleicht denkt er an eine wilde Anarchie, wo die Gewalthaber der Wut der Niedrigen zum Opfer fallen, die sie selber in ihre Heiligtümer verfolgen, an das allgemeine Zusammenbrechen des Staatsbaus unter dem Sturm aus der Ferne, wie es für Juda in c. 3_{1-12} geschildert ist. — Die hier gegen Israel geschleuderten Drohungen werden in den Schlußstrophen c. 5_{25} und 5_{26}ff. gesteigert: nachdem Jahwe die Großen mit ihren Götzen zerschmettert hat, schlägt er das ganze Volk, daß die Leichen die Gassen füllen, und den Kehraus macht der Assyrer.

Zweites Stück c. 10_{5-34}. Eine bunte Komposition aus allerlei jesaianischen Bruchstücken, die ursprünglich, wie es scheint, einem in dreihebigen Sechszeilern geschriebenen Gedicht angehören, und zahlreichen Ein- und Zusätzen, die auch nicht alle von einer Hand herrühren, aber wohl sämtlich jung sind. Jes. wendet sich gegen das alte Assur, das er jetzt mit anderen Augen betrachtet als damals, wo er c. 5_{26}ff. schrieb, das nicht mehr bloß als Jahwes Werkzeug gelten kann, sondern in eigenem Interesse raubt und zertritt. Dies Gedicht ist nach Samarias Untergang (722) geschrieben wegen v. 9c, nach 717 wegen v. 9a, vielleicht sogar erst in der Zeit Sanheribs. Von den Zusätzen nehmen einige auf diese historischen Beziehungen des Gedichts Rücksicht; andere sind aber offenbar mit dem Blick auf das neue Assur, Syrien, das Reich der Seleuziden, geschrieben, wie ja diese Vertauschung der alten Raubmacht mit ihrer Erbin den Juden des 2. Jahrh. an so vielen anderen Stellen auch passiert. Die erste Strophe des jesaianischen Gedichts scheinen v. 5 und 6 zu bilden.

[5]Wehe Assur, dem Stab meines Zorns
Und dem Stecken*) meines Grolls . . . .
[6]Auf ein gottlos Volk entsende ich ihn
Und wider die Nation meines Grimms entbiete ich ihn,
Raub zu rauben und Beute zu erbeuten
Und es zu machen zur Zertretung wie Kot der Gassen:

[7]Doch er denkt nicht so,
Und sein Herz rechnet nicht so,
Sondern zu vertilgen ist in seinem Herzen
Und auszurotten Völker nicht wenige.
. . . . [8]Denn er spricht:

Sind nicht meine Fürsten allzumal Könige?
[9]Ist nicht wie Karkemisch Kalno?
Oder nicht wie Arpad Hamath?
Oder nicht wie Damaskus Samaria?
. . . .

*) der ist in ihrer Hand

---

5 bedroht Assur, das Jahwes Zornesrute sein sollte. הוא בידם ist eine Glosse, die sonderbar genug von manchen noch für echt gehalten wird, ihr Verfasser nahm Anstoß an dem Bilde, das Assur selbst zum Stock macht, und meint, er habe den Stock in der Hand vgl. v. 24. Nach Ausscheidung der Glosse wird übrigens der Stichos zu kurz; man könnte zwar helfen, wenn man mit der LXX בידם (ohne הוא) hinter זעמי setzte, aber der Satz: Assur, in deren Händen mein Zornesstab usw. ist, sieht nicht sehr jesaianisch aus. 6 Der Sing. גוי und עם geht wohl nicht auf ein einziges Volk, das dann Juda sein müßte, denn dazu stimmt schwerlich die Aufgabe, die Assur mitbekommt vgl. c. 17$_{14}$. Jedes Mal, wenn Jahwe einem Volk zürnt, sollte Assur es strafen. שים wird vom Qre unnötig in שום verwandelt. מרמס ist stat. constr.: eine Zertretung wie von Gassenkot; es könnte eigentlich fehlen. 7 Aber Assur „denkt nicht so", meint nicht, daß er bloß zur Vollstreckung eines göttlichen Strafgerichts über ein Volk herfallen soll, er mordet und vertilgt aus eigener Mordlust. Jes. nimmt dabei seine ideale Auffassung von Assurs Sendung in der Weltgeschichte nicht zurück, Assur bleibt noch immer Jahwes Werkzeug, wohl aber hat er im reifen Alter erkannt, daß Jahwes Lenkung der Geschichte nur objektiv vorhanden und keineswegs von seinen Werkzeugen anerkannt ist. Er beweist also, daß er fähig ist, seine Anschauungen in Einzelheiten zu berichtigen, daß er realistischer denken gelernt hat, soweit es sich um die Menschen handelt. Furchtbar ernst und zornmütig ist Jes. auch noch im Alter, das zeigt v. 6: ruchlose Völker müssen zertreten werden; aber er hat von Natur keine Freude an solch wilder Strafe und ruft dem Raubtierinstinkt, den er jetzt im Assyrer entdeckt, ein drohendes Wehe zu, freilich ohne Ankündigung einer Strafe (s. jedoch c. 17$_{12}$ff. c. 18). Von der zweiten Strophe sind nur noch vier Stichen erhalten. Vielleicht stellten die fehlenden zwei Stichen neben die Raublust des Assyrers noch die Selbstüberhebung. Diese gibt dem dritten Sechszeiler 8. 9 Inhalt und Farbe. Leider hat auch die dritte Strophe nur noch vier Stichen und in noch mißlicherer Erhaltung. Der Sammler deutet die Lücken an durch sein überleitendes „denn er spricht" v. 8. Von den vier Stichen könnten der 2. und 3. oder auch der 3. und 4. ein gutes Distichon bilden, dagegen steht der erste isoliert da. Der Hauptausfall ist also zwischen v. 7 und 8 anzusetzen, aber auch in v. 9 mag der Verf. von c. 37$_{12}$f. noch einen Stichos mehr gelesen haben, wenn nicht noch mehr fehlt. Der König von Assur rühmt sich, daß seine Beamten alle Könige seien, vgl. c. 36$_{9}$, wo der Zweck dieser Prahlerei besser ersichtlich ist als in unserem lückenhaften Zusammenhang: der kleine König von Juda solle sich doch gegen den Großkönig nicht auflehnen. 9 Soviel Reiche hat Assur schon erobert, gehört ihm nicht die ganze Welt? Also hat er von sich aus ein Recht zu rauben und zu vertilgen, so

[10]Wie meine Hand gereicht hat an die Götzenkönigreiche,
Obwohl ihre Bilder Jerusalem und Samaria übertrafen,
[11]Werde ich nicht, wie ich getan habe Samaria und seinen Nichtsen,
So auch tun Jerusalem und seinen Götzenbildern?

[12]Und geschehen wird's, wenn abschließt der Herr sein ganzes Werk auf dem Berge Zion und in Jerusalem, wird er heimsuchen die Frucht

---

viel er mag. An unserer Stelle wird von Juda nichts gesagt, und auch v. 13bf. kein Zusammenhang angedeutet, wie er sich c. 37_{11}ff. findet. Nimmt trotzdem Jes. Bezug auf solche Worte, wie sie in c. 36. 37 dem Assyrer zugeschrieben werden? oder haben die Autoren ihre Reden des assyr. Gesandten auf unserer Stelle aufgebaut? Das Letztere ist für mich aus verschiedenen Gründen wahrscheinlicher, aber das Erstere ist auch möglich. Sogar ein Drittes ist möglich, daß nämlich der Stichos in v. 8 vom Redaktor auf Grund von c. 36_{9} eingesetzt ist; man könnte sich eigentlich freuen, ihn hier los zu sein. Die von Assur eroberten Städte sind: 1. Karkemisch, assyrisch Gargamisch, etwa in der Mitte der westlichsten Ausbuchtung des Euphrats an dessen Westufer gelegen, 1876 von Ger. Smith in den Ruinen von Dscherâbîs = Europos wieder entdeckt, eine Hauptstadt der Chittiter (assyr. Chatti), 717 von Sargon dem assyr. Reiche einverleibt; 2. Kalno (nicht = Kalne Gen 10_{10}, eher = Kalne Am 6_{2}), wahrscheinlich das von Tiglat Pileser etwa 738 eroberte Kullani in der Nähe von Arpad; 3. Arpad, jetzt Ruinen von Tell Erfâd, drei Meilen nördlich von Haleb oder Aleppo, um dieselbe Zeit wie Kalno erobert, später wieder gegen Sargon aufständisch; 4. Chamath am Orontes, assyr. Amâtu, später Epiphaneia, jetzt Hama, von Tiglat Pileser, dann von Sargon um 720 unterworfen – alles dies chittitische Städte –; 5. Damaskus, 732 erobert; 6. Samaria, 722 von Sargon eingenommen. Jes. nennt also nur benachbarte Reiche, die zu seinen Lebzeiten von Assur zerstört wurden. – **10. 11** ein junger Einsatz. Ein Schriftsteller der assyr. Periode hätte schwerlich Nordisrael für minder mächtig erklärt als jene chittitischen und aramäischen Reiche (vgl. m. Anm. zu Am 6_{2}), und Jes. hätte nicht den logischen Fehler begangen, deren Götter für Nichtse und doch für stärker als die von Israel erklären zu lassen. Es hilft auch nicht viel, הָאֵלֶּה für האליל zu lesen, der Satz wird dadurch nur noch prosaischer. מָצָא לְ ist aus v. 14 genommen. Vielleicht soll man aus פסיליהם (Plur. zum Sing. פֶּסֶל; über das mask. Suff. s. zu c. 3_{16}) ein פְּסִילֵי vor Jerusalem und Samaria ergänzen. Mit v. 10 fällt der ebenfalls recht schwerfällige Nachsatz v. 11, dessen אֱלִילִים das אֱלִיל v. 10 bestätigt, beides im Munde des Assyrers verdachterregend; im Altertum spricht man nicht so von fremden Göttern, auch wenn man den eigenen Gott für mächtiger hält, es wäre denn, daß man die kleinen Lokalgötter meinte, von denen hier nicht die Rede ist. Die „Spitze des Hohns" liegt natürlich nicht darin, daß „Israels ungesetzliche Götterbilder" mit Judas Gottheit auf eine Linie gestellt werden; der spät lebende Autor läßt den Assyrer so reden, wie er selber von den fremden Göttern zu reden gewohnt ist, aber ein Wort über das samaritanische Schisma hat er ihm schwerlich in den Mund legen wollen. Während v. 10f. von irgend einem beliebigen Abschreiber hinzugesetzt sein kann, muß **12** mit dem Anfang von v. 13 dem Sammler angehören als Verbindung von v. 13f. mit dem Vorhergehenden. Der prosaische Satz, der natürlich mit „und es wird geschehen" beginnt, verrät die Bekanntschaft mit der Eschatologie der letzten Jahrhunderte. Wenn der Herr sein Werk abschließt (wörtlich: abschneidet, nämlich eigentlich den Faden vom Trumm, wenn das Gewebe fertig ist vgl. c. 38_{12}) auf dem Berge Zion als dem Tempelberge und in Jerusalem als der heiligen Stadt, wenn er etwa das tut, was z. B. c. 4_{2-6} zu lesen steht, dann wird er den Hochmut des Königs von Assur „heimsuchen" (ein Lieblingsausdruck der Späteren): augenscheinlich ist der Autor mit seinen Gedanken beim Syrerkönig; der Assyrerkönig ist für ihn, wenn er überhaupt sich um die Worte des alten Propheten näher bekümmert hat, nur apokalyptischer Name für den Vertreter der Heidenwelt in seiner eigenen Zeit, ähnlich wie Babel oder auch Edom Geheimname für Rom oder das

des Hochmuts des Königs von Assur und den prahlenden Stolz seiner Augen. [13]Denn er spricht:

> Durch die Kraft meiner Hände hab' ich's getan
> Und durch meine Weisheit, denn ich bin klug,
> Und beseitigte die Grenzen der Völker
> Und plünderte ihre Vorräte
> Und ließ niedersinken in Asche [die Städte]
> [Und in den Staub] die Thronenden.
>
> [14]Und es greift wie nach dem Nest [des Vogels]
> Meine Hand nach dem Vermögen der Völker,
> Und wie man verlassene Eier einrafft,
> Raff' ich die ganze Erde ein,
> Und da ist keiner, der mit dem Flügel flatterte
> Und den Mund aufsperrte und zirpte.

---

römische Reich wurde. Das Ungetüm „die Frucht der Größe des Herzens des Königs Assurs" paßt vortrefflich in die Grammatik als Beispiel davon, was alles möglich ist, aber nicht in eine Prophetenrede. Auch das Wort „Frucht" ist ein Lieblingswort der Späteren. Die Aussprache אֶפְקֹד für יִפְקֹד kann natürlich auch einem Abschreiber zur Last fallen. Vom dritten Wort in 13 beginnt wieder Jes. zu uns zu reden. Der Assyrer hat durch die eigene Kraft und Klugheit seine großen Eroberungen gemacht. Er beseitigt die Grenzen der Völker, weil er die Länder zu Provinzen macht und die Völker durcheinander wirft. Die Grenzen gelten der alten Welt als von der Gottheit gesetzt und beschützt; nach Jes. soll die Selbständigkeit der Völker selbst in der messianischen Zeit nicht angetastet werden. Jes. hat natürlich nicht voraussehen können, daß die Völkermischung später einer höheren Kultur den Weg bahnen helfen sollte; auch Habakuk sieht den Eroberungszug des großen Eroberers aus Makedonien nur als Raubzug an. Diese Eroberungszüge haben die Weltgeschichte in Gang gebracht, und das Christentum hat durch sie Mittel und Anstoß zur Ausbreitung über die Welt erhalten. Dem Futur. in v. 13b zieht Dillm. mit Recht וָאָסִיר und וָאוֹרִיד vor. שׁוֹשֵׁתִי für שׁוֹסֵיתִי, Poel. In עתידתיהם kann das i des Ktib bleiben. Das dritte Distichon der Strophe ist verstümmelt. Die „Sitzenden" sind wohl emphatisch als die Thronenden zu verstehen, da אוריד auf den Hochsitz hindeutet, aber bei dem Verbum vermißt man die Angabe des Wohin vgl. c. 47_1, ein לָאָרֶץ oder בֶּעָפָר oder dergl. Ferner ist כְּאַבִּיר oder כַּבִּיר des Qre ein unnützer Zusatz, da die Stärke des Assyrers schon am Anfang der Strophe und in besserer Weise hervorgehoben ist. Da drei Hebungen fehlen, so habe ich oben für das כאביר des Ktib ein בָּאֵפֶר הֶעָרִים וּבֶעָפָר übersetzt, wobei das erste Wort dem כאביר entspricht, das zweite der LXX entnommen ist und das dritte das parallele Wort für das erste bringt; der Abschreiber glaubte das dritte Wort schon geschrieben zu haben, als er erst das ähnliche erste geschrieben hatte. 14 Das prächtige Bild dieser Strophe gibt drastisch den Eindruck wieder, den die Erfolge des Assyrers auf Jes. machten, und Habakuk wird nicht müde, in c. 1. 2 Inhalt und Bilder unserer Verse zu variieren. Die mit Schätzen angefüllten Städte sind nach Flucht oder Tötung ihrer Bewohner wie verlassene Vogelnester (ich habe oben ein כְּקֵן צִפּוֹר übersetzt, da der Stichos defekt ist), und was noch übrig geblieben ist, wagt sich nicht zu rühren aus Todesangst. Etwas Bewunderung der gewaltigen Kraftentfaltung des Assyrers, noch mehr die Empörung über seine gräßliche Roheit und Unersättlichkeit, etwas Mitleid und etwas Verachtung für seine Opfer spricht aus diesen Worten. Ob mit dieser Strophe das Gedicht zu Ende ist, wissen wir nicht. Man sollte noch ein Drum! erwarten. — 15 Dies weitschweifige, gegen die vorhergehenden Strophen so stark abfallende, jedenfalls sie nicht fortsetzende Gedicht kann nicht von Jes. sein. Der

15 Berühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut,
Oder tut groß die Säge gegen den, der sie schwingt?
Als schwänge der Stab die, die ihn erheben,
Als erhöbe der Stecken den, der nicht Holz ist!
16 Darum entsendet der Herr Jahwe der Heere in sein Fett die Schwindsucht,
Und unter seiner Herrlichkeit entbrennt ein Brand wie Brand des Feuers,
17 Und das Licht Israels wird zum Feuer sein und sein Heiliger zur Lohe,
Und die verbrennt und frißt seine Dornen und Disteln an **einem** Tage;
18 Und die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtlandes vertilgt er von der
Und es wird sein, wie wenn ein Siecher dahinsiecht, [Seele bis zum Fleisch,
19 Und der Rest seiner Waldbäume wird gering sein, und ein Knabe
[schriebe sie auf.

20 Und geschehen wird's an jenem Tage, nicht wird ferner fortfahren der Rest Israels und die Entronnenenschaft Jakobs, sich zu stützen auf den, der es schlägt, und wird sich stützen auf Jahwe, den Heiligen Israels, in

---

Assyrer rühmt sich zwar in v. 13f., aber doch nicht gegen Jahwe; eher noch könnte dies Tetrastich Fortsetzung von v. 10. 11 sein. Mit ganz ähnlichen Vergleichen beginnt auch der Einsatz c. 29_{16}ff.; das alles ist theologisches Raisonnement. פֵּאֵר ist bei den Späteren beliebt (v. 12 c. 3_{18}), besonders auch bei Tritojes. (c. 60. 61). Die Wendung „die Säge schwingen" ist sonderbar; vielleicht ist für מְנִיפוֹ besser הַמְּשַׁר zu schreiben. – **16–19** hat allerlei jesaian. Wörter und Wendungen, aber kann weder von Jes. noch überhaupt von einem guten Schriftsteller herrühren. In v. 16a zunächst das Bild von der Schwindsucht, aus c. 17_4 geborgt und hier ganz unpassend, weil der Assyrer auf **einen** Schlag fallen soll, wie noch v. 17b weiß. Dann v. 16b das Bild von einem Feuer, das unter der Herrlichkeit Assurs angezündet wird vgl. c. 9_4; um die klappernden Alliterationen zu vermehren, heißt es: ein Brand wie ein Feuerbrand – gibt es auch noch andere Brände? Der LXX ist denn auch der viele Brand des Guten zu viel gewesen, sie übersetzt etwa ein יֵקַד תִּיקַד אֵשׁ. Wilcke will כָּבֵד, Leber, für כָּבוֹד, aber s. die Forsetzung. Dann v. 17 ein ganz anderes Bild vom Feuer, dessen Zusammenstellung mit dem vorigen abscheulich wirkt: oder soll der „Heilige Israels" unter der Herrlichkeit Assurs brennen? Aber nein, die letztere ist schon wieder vergessen, es sind Dornen und Disteln daraus geworden. V. 18 soll die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtgefildes vertilgt werden „von der Seele bis zum Fleisch": schlechter konnte eine sprichwörtliche Redensart nicht angewendet werden. Sie führt aber in greulicher Ideenassoziation wieder zu dem Bilde von der Schwindsucht v. 18b. Endlich v. 19 zur Vervollständigung der bunten Reihe die Waldbäume, mit dem kleinen Knaben aus c. 11_6. Zu den erwähnten Entlehnungen wäre noch hinzuzufügen: das brennende אור wahrscheinlich aus c. 31_9, Feuer und Lohe aus c. 30_{30}; v. 17b aus c. 9_{17}, der **eine** Tag aus 9_{13}; Wald und Fruchtgefilde sind Lieblinge auch des Verfs. von c. 29_{16}ff. und stammen aus c. 32_5. Der Verf. hat sich alle Mühe gegeben, den Jes. reden zu lassen, ist aber ein ganz unfähiger Schriftsteller. Daß er nicht an das alte Assur denkt, sondern das Syrien des 2. Jahrh.s meint, liegt auf der Hand. Das Wort מָסָם kommt c. 8_6 in ganz anderer Bedeutung vor (in 8_7 hat die Glosse auch den כָּבוֹד des Assyrers). נסס ἅπ. λεγ., im Aram. betrübt, mißmutig, kommt wahrscheinlich aus dem griechischen νόσος. – **20–23** ist von ganz ähnlicher Art. Zuerst die den Ergänzern geläufige Einleitungsformel, dann ein Satz, der mit seinem פליטה an c. 4_2 erinnert, aber schwer verständlich ist. Israel wird sich nicht mehr stützen auf den, der es schlug oder schlägt – in welcher Zeit könnte das gesagt sein, wenn es von Jes. sein soll? Ahas stützte sich auf Assur (II Reg 16), ward aber nicht geschlagen, Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur. Dazu weist das שאר auf eine Zeit hin, wo nach Jes. der Assyrer überhaupt nicht mehr vorhanden ist, also weder stützen noch

Treue. [21]„Der Rest bekehrt sich“, der Rest Jakobs zum „Heldengotte“. [22]Denn wenn dein Volk, Israel, sein wird „wie der Sand des Meeres“, ein Rest bekehrt sich in ihm: „Vertilgung ist entschieden, flutend von Gerechtigkeit“, [23]denn „Tilgung und Entscheidung will der Herr, Jahwe der Heere, vollführen inmitten der ganzen Erde“.

[24]Darum so spricht der Herr, Jahwe der Heere: Fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt, vor Assur, das mit dem Stabe dich schlägt und seinen Stecken über dich hebt in der Weise Ägyptens. [25]Denn noch ein wenig, ein Kleines, so ist zu Ende der Grimm, und mein Zorn geht

---

schlagen kann. Nur dann gibt der Satz einen guten Sinn, wenn man das Assur Jes.s mit dem Assur des 2. Jahrh.s, Syrien, vertauscht. Da hat sich ein großer Teil der Juden (und mancher Hohepriester) freiwillig oder unfreiwillig auf Assur gestützt und wird doch von ihm geschlagen, da gibt es auch den Rest, der sich bekehrt und der von dem Heiligen Israels, auf den er sich stützt, die baldige Befreiung erwartet. Daß solche Verheißungen einem alten Propheten in den Mund gelegt werden, bildet keine Schwierigkeit. Wo wäre eine alte Weissagung, die sich nach der Meinung der Späteren doch über die ganze Zukunft erstreckt (s. zu c. 1_1), ohne Ergänzungen und allerlei Nachhülfen geblieben, die den gesetzestreuen Juden den Mut stärken sollten mit der Verheißung, daß jetzt bald die Zeit der Leiden vorüber sei und die große Abrechnung mit den Heiden bevorstehe? Und hier lag die Beziehung jesaianischer Weissagungen über Assur auf das neue Assur so nahe, daß sie sogar unbewußt vollzogen werden konnte. Der „Heilige Israels“ wie v. 17 aus c. 1_4. Der Satzbau verzichtet hier ganz auf das Metrum. V. 21 enthält zwei Zitate aus c. 7_3 und 9_5. Ob der El gibbor Jahwe oder der Messias sei, ist nicht ganz sicher zu entscheiden, das letztere aber überwiegend wahrscheinlich vgl. Hos 3_5. Wie diese Hoseastelle ein Zusatz ist, so auch Hos 2_1, worauf sich v. 22a beruft; auch die ähnlich lautenden Stellen Gen 22_{17} 32_{13} sind späten Datums. Es scheint, daß man im 2. Jahrh. die alten Weissagungen von der meeressandgleichen Zahl der Israeliten mit denen von der Endzeit kombinierte und nun die Tatsache, daß im 2. Jahrh. die Zahl der Juden in Palästina und noch mehr im Ausland gewaltig angewachsen war, für ein Symptom der Nähe der großen Zukunft hielt. Man bezog eben alles auf sich selbst und die eigene Zeit, diese aber war, das nehmen ja alle Apokalyptiker an, ganz sicher die letzte Zeit vor der Wendung. Aber unter den Millionen Juden gab es nur wenige, die sich באמת, wahrhaftig, auf Jahwe stützten; die „Gerechten“, die Chasidim, die um 150 aus diesen entstehende Partei der Pharisäer waren nur ein „Rest“, sollten auch nur ein Rest sein (Sach $13_{8.9}$ 14_1ff.). Das אם v. 22a ist also wie 4_4 temporal zu fassen. V. 26b ist allem Anschein nach auch ein Zitat, wenn auch der pathetische Stichos „Vertilgung ist beschlossen, strömend mit Gerechtigkeit“ (nämlich der Gerechtigkeit des Gerichts) so nicht vorkommt, obwohl er aus jesaian. Ausdrücken zusammengesetzt ist. V. 23 endlich, aus c. 28_{22} mit einigen Änderungen entlehnt, schließt den eschatologischen Ausblick ab, es dem Leser überlassend, das Gericht nach bekannten Dogmen auf Israel und die Heiden zu verteilen. – 24–27a ist auf dieselbe Weise komponiert. „Darum“, weil das Endgericht vor der Tür steht, „fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt“ fast genau so wie in dem Einsatz c. 30_{19}. „Das mit dem Stabe dich schlägt“ wie c. 30_{31}. „Auf die Weise Ägyptens“ als du in dem ägyptischen „Sklavenhause“ warest. Die Erlösung aus Ägypten ist ein Vorbild der kommenden Erlösung. V. 25 „Noch ein wenig, ein Kleines“ genau so wie in dem Einsatz c. 29_{17} (vgl. 16_{14}). „Vorüber ist der Grimm“ aus c. 26_{20}: bis vorbeigeht der Grimm. Gemeinsam ist allen diesen apokalyptischen Vaticinien die Tendenz, die Juden in ihrem schweren Kampf gegen die Seleuziden zu trösten und zu ermutigen; Judas Not ist der historische Hintergrund für diese Nachdichtungen. Für תבליתם wird auch תכי gelesen, mit derselben Bedeutung. V. 26 עורר stammt wahrscheinlich aus dem poetischen Fragment in

auf ihre Aufreibung. [26]Und regen wird Jahwe der Heere über es die Geißel gleich dem Schlage Midians am Rabenfelsen und seinen Stab über das Meer, den erhebt er auf die Weise Ägyptens. [27]Und geschehen wird's an jenem Tage:

„Weichen wird seine Last von deiner Schulter
Und sein Joch von deinem Halse verschwinden."

Er zieht herauf von Pne-Rimmon, [28]kommt auf Ajjath,
Passiert zu Migron, Mikmasch vertraut er seinen Troß an.
[29]Sie passieren den Paß, „Geba gibt Herberge uns",
Erregt ist Harama, Gibea Sauls flieht;
[30]Gelle laut, Bath Gallim, lausche, Laischa,
Antworte ihr, Anathoth! [31]Madmena macht sich davon;

II Sam 23_{18}. Der Midianstag war c. 9_3 erwähnt; zum Rabenfelsen vgl. außer Jdc 7_{25} besonders Ps 83_{7-12}. „Sein Stab über das Meer", d. h. den er (oder eigentlich Mose) über das Meer erhob (Ex 14), ist ein Ausdruck, der besser zu einem Exegeten paßt als zu einem Propheten. „Auf die Weise Ägyptens" vgl. v. 24 heißt hier: wie Ägypten im Schilfmeer geschlagen wurde (vgl. Am 4_{10}). In Nachahmung Hoseas wird die alte Geschichte als beziehungsreicher Themenstoff für Predigten und Apokalypsen verwertet. V. 27a leitet mit der üblichen Formel ein Distichon ein, das sich ähnlich auch c. 14_{25} findet, aber dort gleichfalls eingesetzt ist; die Grundlage ist c. 9_3. Dem zweiten Stichos fehlt jedoch das Verbum; es muß in וחבל stecken, das jetzt mit dem Folgenden zu einem unübersetzbaren Satz verbunden ist. Die Übersetzungen: vernichtet wird das Joch vor Fettigkeit (nämlich Judas, die das Joch sprengt!) oder: unbrauchbar wird ein Joch vor Fettigkeit (was heißen soll: von neuer Einjochung des fett gewordenen Juda könne künftig keine Rede mehr sein!) oder: denn verdorben wird ein Junge vor Fett (der Junge ist despektierlicher Ausdruck für den Assyrer!) beweisen nur, daß der Text verdorben ist und zwar vom Fett. Secker wollte מִפְּנֵי in מִבְּנֵי ändern mit Berufung auf Sach 4_{14}, Knobel חֶבֶל lesen und פְּנֵי dem Nacken und Hals beiordnen. Aber ein dritter Stichos ist an sich unwahrscheinlich, die Wiederholung von על unangenehm und die Ausdrucksweise sonderbar. Robertson Smith schlägt יֶחְדָּל für יחבל vor und scheint damit das Richtige zu treffen; wir erhalten so eine gute Parallele zu יָסוּר. – 27b (von על an) bis 32 schildert in zweihebigen Vierzeilern den Marsch eines ungenannten Feindes von Norden her bis Jerusalem. Ob vorn etwas ausgefallen oder ob ein Gedicht voraufgegangen ist, das den Feind nannte, wissen wir nicht. Im Anfang wird man mit Robertson Smith על in עָלָה verwandeln müssen; die Perfekte sprechen aber augenscheinlich von der Zukunft. Weiter dürfte in שמן oder vielmehr in פני שמן. ein Eigenname stecken. Man könnte einen Eigennamen wie Pne oder bne Schemen annehmen, indessen ist es natürlicher, an den nördlich unweit der im Folgenden genannten Ortschaften liegenden Hügel Rimmon (Jdc 20_{45}) zu denken, der, da Rimmon ein Gottesname (Rammanu, der Donnerer) ist, vielleicht mit vollem Namen פְּנֵי רִמֹּן hieß (vgl. den Namen Pniel). 28 Ajjath ist wahrscheinlich 'Aj oder Haaj, südöstlich von Bethel, südwestlich vom Rimmonfelsen. Migron muß nördlich von Mikmasch liegen; letzteres liegt nordöstlich von Geba 29, zwischen beiden der schmale Paß (Wadi Suweinît), der für ein Heer schwer zu passieren ist und den Train in Mikmasch deckt. Südwestlich von Geba liegt Rama oder Harama, zwischen diesem Ort und Jerusalem wahrscheinlich Gib'ath Schaul. 30 Die Lage von Bath Gallim und Laischa kennen wir nicht. Anathoth soll hier doch wohl nicht das elende genannt, sondern zum Einstimmen in das Klagegeschrei aufgefordert werden, l. daher עֲנִיהָ; dieser Geburtsort Jeremias liegt (süd)östlich von Gibea, (nord)östlich von Jerusalem. 31 Madmena und Gebim sind unbekannt; die Gebim d. h. Zisternen sollten sich zum Verbergen der Habe eignen, trotzdem müssen die Bewohner flüchten (scil. die Habe). 32 Nob

Die Bewohner von Gebim flüchten, [32]heute noch besetzt er Nob,
Setzt an wider den Berg der Tochter Zion, den Hügel Jerusalems.
[33]Siehe der Herr, Jahwe der Heere,
Entästet die Krone mit der Axt,
Und die Hochragenden sind gefällt,
Und die Hohen sinken nieder,
[34]Und das Walddickicht wird niedergehauen mit dem Eisen,
Und der Libanon fällt durch das Beil.

* * *

11 [1]Hervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpf Isais,
Und ein Sproß aus seinen Wurzeln Frucht tragen;

---

muß natürlich unmittelbar bei Jerusalem liegen, aber man weiß nicht wo. לעמד: heute noch muß er in Nob stehen (vgl. Ges. § 114k). In v. 32b ändert Qre mit Recht בית in בת vgl. die LXX. Mehrere Stichen sind reichlich lang, besonders der vorletzte. Das Gedicht ist reich an Wortspielen, aber leer von Inhalt; seine ganze Art scheint mir zu spielerisch zu sein, als daß ich es dem Jes. zuschreiben möchte, obwohl Micha in seiner Jugend ein ähnliches Gedicht Mch 1_{9-16} verfaßt hat, das jedoch den Leser ungleich stärker ergreift. Was für ein Feind gemeint ist, läßt sich schwerlich noch feststellen. Am Schluß bricht das Gedicht plötzlich ab, aber es ist ja möglich, daß es nur eins aus einer Kette von Gedichten ist. — Jedenfalls bildete aber 33. 34 nicht die ursprüngliche Fortsetzung. Diese Verse sind wieder Ergänzerarbeit, benutzen zwar möglichst viele jesaian. Ausdrücke, aber scheinen von demselben Meister herzurühren wie v. 16—19 und andere von den Ergänzungen dieses Kap.s. Im Anfang dieselben pompösen Gottesnamen wie v. 16, denen nur eine bessere Fortsetzung folgen sollte. Jahwe beraubt die Krone des Baumes (v. 18f.) ihrer Zweige (מְסָעֵף Denom. von סָעִיף) — aber tut er das durch einen Schrecken? Das kann doch selbst dieser unglückliche Stilist nicht wollen; auch kommt מערצה sonst nicht vor. Offenbar ist מַעֲצָד, Axt, zu lesen, entsprechend dem ברזל v. 34. נקף ist wohl mit Rücksicht auf das parallele Glied als Niph. anzusehen, dann schreibt man wohl am besten den Sing. סֻבַּךְ. Der Libanon, der auch v. 18 und c. 29_{17} vorkommt, bedeutet den Libanonwald und dieser das gegen Jerusalem rückende feindliche Heer. Er soll fallen durch einen Hehren? soll das Jahwe sein (c. 33_{21})? was für ein manierierter Ausdruck! und wenn es noch בְּיַד אַדִּיר hieße! Man erwartet den Namen eines Werkzeuges, wie Axt, Beil, Säge, also etwa בְּאֵתִים.

Drittes Stück c. 11_{1-8} mit den Zusätzen v. 9. 10. Die ersten acht Verse enthalten eine prophetische Dichtung von vier dreihebigen Sechszeilern (vgl. dazu die Vorbemerkungen zu c. 2_{2-4}). Sie schildert die Zeit des Messias, zuerst seine Person und sein Regiment unter den Menschen, dann den Gottesfrieden in der Natur. Die Darstellung ergeht sich in behaglicher Breite, wie die Dichtungen c. 2_{2-4} $32_{1-15.\,15-20}$, mit denen sie überhaupt verwandt ist. Hat Jes. diese Strophen geschrieben, was immer noch die nächstliegende Annahme bleibt, obwohl die ersten Spuren ihrer Nachwirkung sich erst in c. 65 zeigen, so fallen sie gewiß in sein Greisenalter. 1 Anknüpfung an ein anderes Stück ist nicht vorhanden, wenn man nicht etwa die letzten Strophen von c. 32 vorhergehen lassen will. Das Bild v. 1 geht aus von dem landwirtschaftlichen Brauch, alte Bäume wieder jung zu machen, indem man den Stamm absägt, worauf bei gehöriger Bewässerung aus dem Stumpf oder den Wurzeln neue Triebe aufschießen, die wieder „Frucht tragen"; in Hiob 14_7 (s. m. Komm. 3. St.) ist dieser Brauch als ein schönes Bild für das Leben nach dem Tode verwandt. Das Davididenhaus wird also vor der messianischen Zukunft übel zugerichtet werden, es verfällt der Strafe ebenso gut wie das Volk Jahwes (vgl. zu 3_7 7_9); Jes. hat sich von der nächsten Zukunft wohl ähnliche Vorstellungen gemacht wie Hosea (c. 3). Aber aus der Wurzel, aus der ein David hervorgegangen ist, wird eine Rute (Prv 14_3) hervorwachsen, die ein zweiter David

²Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahwes,
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist des Rates und der Kraft,
Der Geist der Erkenntnis und Furcht Jahwes.

---

sein wird. Der Messias stammt also nicht eigentlich von David selber ab, sondern nur von der Familie, die den David hervorgebracht hat, wird ein Seitensproß des Königshauses sein. Vielleicht hatte Jes. aus seinen Erfahrungen mit der regierenden Linie (s. c. 7 13) die Überzeugung gewonnen, daß sie alt geworden sei wie ein Baum, der keine Früchte mehr trägt; den Charakter des Manasse hat er wohl erkannt und dessen erste Regierungsjahre noch erlebt. Die in dem Bilde liegende Drohung gegen das Davididenhaus hat sich nicht erfüllt, die Davididen sind nicht mit dem Exil untergegangen; nachexilische Schriftsteller sprechen darum von dem Sproß Davids, nicht von dem des Isai. 2 Niederlassen wird sich auf den zweiten David von oben her (c. 32 5) der Geist Jahwes. Dadurch werden nicht eigentlich menschliche Kräfte und Eigenschaften gesteigert, sondern etwas Übermenschliches dem Menschen mitgeteilt. Wenn der Geist sich auf die Ältesten niederläßt, verfallen sie in Glossolalie Num 21 25-29, Elisa wird dadurch wundermächtig und nun von den Prophetengenossen als ein höheres Wesen verehrt II Reg 2 9-15, Saul hat eine Zeit lang den Geist Jahwes, nach dessen Entweichen einen bösen Geist von der Gottheit her. Der Messias erhält den Geist dauernd und damit einen gewissen Anteil an den Eigenschaften, durch die sich die übersinnliche Welt der רוּחַ von der Welt der groben Materie, des בָּשָׂר, unterscheidet; Schmeichler schreiben sogar unter gewöhnlichen Umständen einem König z. B. die Eigenschaft des göttlichen Einblicks in Geheimnisse zu (II Sam 14 20). An sich sind die Geister, die in einem Menschen Wohnung nehmen, sehr verschiedener Art, gibt es ja doch sogar stumme Geister, darum wird hier ausdrücklich gesagt, daß der Messias einen Geist Jahwes haben wird. Dieser Geist wird sich mit ihm nicht so innig, so naturhaft verbinden, wie die נֶפֶשׁ mit dem Körper verbunden ist, den sie nach den ältesten, trotz jüngeren Vorstellungen sich immer behauptenden Anschauungen selbst nach dem Tode nicht verläßt; der Messias ist nicht Pneumatiker in dem Sinn, wie es die Christen nach Paulus sind, er wird nicht etwa einmal seinen Körper ablegen und ganz Geist und unsterblich sein; er erhält den Geist auch nicht seiner Person, sondern seines Amts wegen. Das Charisma, das ihm der Geist mitteilt, ist ein königliches, denn die Geister wirken individuell, auch wenn sie nicht als Individuen gedacht werden. Das jesaian. Königsideal kennen wir aus c. 9 5 f., und wir erhalten hier eine ähnliche Zeichnung. Der Geist gibt ihm 1. Weisheit und Einsicht, Weisheit, um den rechten Sinn und Zweck seines Amtes zu erkennen, Einsicht in die Umstände und Verhältnisse, unter denen er wirkt, also die für die ideale und reale Seite seines Berufs nötigen intellektuellen Eigenschaften; 2. Rat und Kraft, Rat, um die Mittel und Wege zu finden, durch die in jeder Lage die Erreichung der höheren Zwecke ermöglicht wird, Kraft, um den gefundenen Rat zu verwirklichen. Diese Ausrüstung zum Erkennen und zum Handeln entspricht ungefähr den Namen in c. 9 5, die nur die Kraft mehr betonen. Das dritte Paar Eigenschaften ist Erkenntnis Jahwes und Furcht Jahwes. Die Erkenntnis Jahwes, auf die besonders Hosea großen Wert legt (Hos 4 6 6 6 12 1) bedeutet: wissen, wie Jahwe regiert haben will, also z. B. wissen, daß man die Witwe und Waise richten, Recht und Gerechtigkeit (c. 9 6 vgl. Mch 3 1) handhaben soll; es ist das Verständnis für den sittlichen Charakter Jahwes und seines Verhältnisses zum Volk (Hos 6 6). Der König ist der Hausmeister, der den Herrn beim Gesinde vertritt und deshalb seine Intentionen kennen muß (vgl. Lk 12 47 42-46). Er muß aber nicht bloß Jahwes Willen kennen, sondern ihn auch respektieren, daran denken, daß es einen Revisionstag gibt c. 10 3. Abraham fürchtet Gen 20 11, daß das Volk von Gerar keine Gottesfurcht habe und den rechtlosen, bloß auf den Schutz der Gottheit angewiesenen Fremdling vergewaltigen könne. Dem Mächtigen ist leicht seine Faust sein Gott (Mch 2 1) und der König mehr als alle der Gefahr ausgesetzt, seine Gewalt zu mißbrauchen, deshalb bedarf er mehr als alle der Furcht Gottes. Der Geist aber ist die Garantie

3Und nicht nach dem, was ſeine Augen ſehen, richtet er,
Und nicht nach dem, was ſeine Ohren hören, entſcheidet er;
4Richten wird er in Gerechtigkeit die Niedrigen
Und entſcheiden in Gradheit für die Elenden des Landes,
Wird ſchlagen den Wüterich mit dem Stab ſeines Mundes
Und durch den Hauch ſeiner Lippen töten den Schuldigen.

5Und es wird Gerechtigkeit der Gurt ſeiner Hüften ſein
Und die Treue der Gürtel ſeiner Lenden;

---

dafür, daß die künftigen vollkommenen Rechtszuſtände nicht wieder ausarten wie ſeit dem erſten David (ſ. zu c. 1 26). Der Politiker und Staatsmann legt den Nachdruck auf das Techniſche, die Verfaſſung, den Geiſt der Geſetze, der Prophet auf das Irrationale, das Perſönliche, auf den freien Geiſt Gottes. Daher haben die Forderungen der Propheten in der Geſchichte der Staaten ſo wenig Glück gehabt, ſie werden zu leben beginnen nach dem Gericht. In 3a wird zu dem letzten Stichos in v. 2 noch eine Variante nachgetragen mit ſinnloſem Text: und ſein Riechen iſt an die Furcht Gottes. Wenn noch das verb. fin. ſtände, daß wenigſtens die Konſtruktion erträglich wäre! Und wie riecht denn die Gottesfurcht? Diejenigen, die v. 3a feſthalten, müßten es wiſſen, aber ſie ſagen es nicht. Wenn die Gottesfurcht im Opfern beſteht, kann Gott daran riechen (Am 5 21 Gen 8 21), auch mag der König auf dem Zion freiwillig oder unfreiwillig die Opfer im anſtoßenden Tempelvorhof zu riechen bekommen haben, aber was ſoll das hier? Ew. u. a. überſetzen הֲרִיחַ mit „Atmen in Gottesfurcht", was ſprachlich nicht angeht und ſachlich nicht viel beſſert. – Die zweite Strophe 3b 4 führt die Folgen der Herabkunft des Geiſtes vor. Der Meſſias richtet nicht nach dem, was er ſieht. Das könnte etwa ein unparteiiſches Richten bedeuten, aber dazu paßt der zweite Stichos nicht. Wenn der Richter auch die Perſon nicht anſehen ſoll, ſo muß er doch hören, was die Parteien vorbringen; das Nichtanhören iſt ja grade das Zeichen der ſchlechten Juſtiz (c. 1 23). Das „Hören" kann nicht das Hören auf Schmeicheleien oder Verleumdungen ſein, weil dann die Hauptſache zu ergänzen wäre. Auch ſind die Augen und Ohren gewiß nicht ohne Abſicht hinzugefügt. Demnach kann der Sinn nur ſein: der vom Geiſt geleitete Meſſias braucht nicht wie andere Richter mit leiblichen Augen und Ohren die Sachen zu unterſuchen, er weiß unmittelbar, was vorgegangen iſt. Vgl. II Sam 14 20: David iſt weiſe wie der mal'ak elohim, zu wiſſen alles, was im Lande iſt. Der zweite David iſt nicht von der Beſchränktheit und Irrtumsfähigkeit der menſchlichen Sinne, auch nicht von der Tüchtigkeit und Zuverläſſigkeit ſeiner Beamten abhängig, ſondern weiß (wie etwa ein Prophet I Sam 9 19 f.), was „im Herzen der Menſchen iſt" und was im Reiche geſchieht. Das iſt kein Allwiſſen, ſondern ein Innewerden deſſen, was für ihn wiſſenswert iſt, ein Fernſehen innerhalb des Umfangs ſeiner Amtsintereſſen, genau ſo, wie es die alte Zeit den Geiſtern, die ſpätere den Heiligen (oder auch dem Teufel) zuſchreibt. 4 Das Intereſſe eines Königs nach dem Ideal des Jeſ. gilt vor allem den Schutzloſen, die ihr Recht nicht finden. In v. 4a iſt עֲנִיֵּי für ·עַנְוֵי (demütig), in v. 4b עָרִיץ für ארץ zu ſchreiben. Durch den „Stab des Mundes", den „Hauch der Lippen" töten, bedeutet nicht: durch den Richterſpruch, den der Henker vollzieht, denn das tut jeder Richter; er tötet durch das bloße Wort (vgl. die Geſchichte von Petrus und Ananias Akt 5 1-10). In II Theſſ 2 8 wird darum gar nicht ſo unrecht dieſe Stelle auf den Chriſtus und Antichriſtus gedeutet. Auch in der meſſianiſchen Zeit gibt es noch Frevler, die freilich ſofort erkannt und vernichtet werden, ferner Niedrige (und Adlige c. 32 4), ein „Freien und ſich freien laſſen" (v. 8), ſie iſt eben nur das gereinigte und veredelte Abbild der Gegenwart, keineswegs das, was unſer „Himmel" iſt, zu dem ſie doch in Parallele geſtellt werden muß, wie das ihr vorhergehende Gericht zum jüngſten Tage. Die dritte Strophe 5. 6 ſchildert mit der vierten die Folgen des meſſianiſchen Regiments. V. 5 entſpricht c. 9 6: das Reich zu ſtützen durch

[6]Und gasten wird der Wolf beim Lamm
Und der Pardel beim Böckchen lagern,
Und Kalb und Junglöwe essen zusammen,
Indeß ein kleiner Knabe sie führt.

[7]Und Kuh und Bärin befreunden sich,
Zusammen lagern ihre Jungen,
Und Löwe wie Rind frißt Stroh,
[8]Und der Säugling spielt an der Höhle der Otter,
Und nach dem Feuerauge des Basilisken
Streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.

Recht und Gerechtigkeit. Eins von den beiden אזור wird durch חֲגוֹר zu ersetzen sein. Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit, der Gürtel ist daher das Sinnbild der Kraft und Bereitschaft. Der König ist stark und leistungsfähig, weil er gerecht und treu ist (vgl. Hab 2 4). Und so blüht auch sein Land auf, das gute Regiment trägt gute Früchte. Statt den Frieden in der Menschheit weiter zu schildern, den er wahrscheinlich schon früher, in den Gedichten c. 32 1 ff. 32 15 ff., dargestellt hat, spricht der prophetische Dichter vom Frieden unter und mit den Tieren. Die Weidetiere werden nicht mehr verfolgt von den Raubtieren, die vielmehr selber zu Weidetieren werden. Jenes Gedicht, aus dem Gen 1 durch Überarbeitung hervorgegangen ist, behauptet v. 30, daß ursprünglich alle Tiere Gras gefressen haben, und erfindet das offenbar nicht zum ersten Male, sondern geht von alten, weit verbreiteten Vorstellungen von einem goldenen Weltalter aus. V. 6a nennt zwei Paare von jetzt zahmen und wilden Tieren; v. 6b stellt Kalb, Junglöwe und Mastrind zusammen, hat dagegen kein Verbum, ist also fehlerhaft. In der LXX fehlt מְרִיא, wofür nachträglich ταῦρος eingesetzt ist, wie noch die Wortstellung verrät, dagegen hat sie statt מְרִיא das Verb. βοσκηθήσονται; ich lese danach יִבְרְאוּ (= יִבְרֶה II Sam 13 6. 10) für וּמְרִיא. In נֹהֵג בָּם ist נֹהֵג, das sonst den Akk. regiert, als Substant. behandelt: Führer unter ihnen. 7. 8 Die vierte Strophe. Der Anfang ist verderbt, denn „sie weiden“ für sich allein gibt keinen Sinn, Hinzusetzung von יַחְדָּו ergäbe einen Mißklang mit dem folgenden Stichos. Mit de Lag. ist nach Prv 22 24 zu lesen: תִּתְרָעֶינָה von רָעָה, gern haben. Welche Schlange mit dem צפעוני v. 8 gemeint ist, wußten schon die Alten nicht mehr genau, offenbar weil es ein Fabelwesen ist, etwa ein Basilisk. Auch מְאוּרָה ist nicht recht klar, bedeutet aber doch wohl einen Körperteil des Tieres wegen des Verbums הדה (ἅπ. λεγ), die Hand nach ihm ausstrecken; andere wollen מְעָרַת oder מְעוֹנַת. Also selbst die bösartigsten und unheimlichsten Tiere sind zahm geworden, Spielkameraden der Kinder. Jetzt ist die Tierheit degeneriert und verwildert wie die Menschheit und durch sie; mit der letzteren wird auch die erstere zur ursprünglichen Frömmigkeit zurückkehren. Diese Ausführungen darf man nicht als bloßes Spiel der Phantasie oder gar symbolisch und allegorisch auffassen, ebenso wenig allerdings auch sie allzu banausisch beim Wort fassen und sich z. B. auf das Stroh verbeißen, das der Löwe fressen soll. Die Tiere werden in Altisrael, wie bei den Völkern des Altertums überhaupt, nicht so weit von den Menschen entfernt wie wir es tun, sondern in den Bereich des Ethischen hereinzogen; bei den Israeliten wird der Stier getötet, der einen Menschen getötet hat Ex 21 28, bei den Römern wird er sacer, wenn er einen Grenzstein beschädigte, umgekehrt wird bei ihnen ein bucidium schlimmer bestraft als die Ermordung eines Sklaven; der Deutsche zeigte den Tod des Hausherrn oder der Hausherrin den Haustieren an; in einer gewissen Nacht können sie menschlich sprechen, ihre eigene Sprache wird wenigstens von einigen Menschen verstanden; auch die Opferung der Haustiere hängt mit ihrem halbmenschlichen Wert zusammen. Es ist ein eigentümlich gemütvoller Ton in diesen Bildern, dem wir freilich nicht überall im AT. begegnen. So Gen 9 1 ff. nicht, nach welcher Stelle der Schrecken des Menschen über die Tiere verhängt ist, oder Hes 34 25. 28 Lev 26 6, wo es

9„Nicht handelt man böse noch verderbt
Auf meinem ganzen heiligen Bergland“,
Denn „voll ist das Land von Erkenntnis Jahwes,
Wie Wasser das Meer bedecken.“
10Und geschehen wird's an jenem Tage:
Die „Wurzel Isais“, die dasteht zum Panier der Völker,
Bei ihm werden die Heiden anfragen,
Und sein Wohnsitz wird Herrlichkeit sein.

* * *

---

heißt, daß die Raubtiere ausgerottet werden sollen. Aber die Verff. dieser Stellen sind Gesetzesmenschen, die auch über die Heiden grausamer denken als Jes. (c. 2 2ff.); die ältere untheologische Zeit ist zugleich tierfreundlicher und menschenfreundlicher. Man hat diese Ausführungen phantastisch genannt, aber Jes. lebte ja nicht um 1900 n. Chr., die Alten sind nun einmal so. Wie man eine solche moderne Empfindung als Argument gegen die „Echtheit“ ansehen kann, verstehe ich nicht. Auch die übrigen Einwände gegen die Echtheit sind von derselben doktrinären Art und zum Teil direkt falsch s. zu c. 9 6. Daß die sprachlichen Erscheinungen keinen „vollständigen“ Beweis leisten können, gibt auch Marti zu, aber dogmatische Beweise leisten auch nichts. — — **9** und **10** sind Redaktorenzusätze. 9a will an das Vorhergehende anschließen, paßt aber doch nicht dazu. Das Subj. der Verben in v. 9a müßten die Lämmer, Wölfe usw. sein, aber die haben doch keine Erkenntnis Jahwes. Wären es aber über v. 6—8 hinweg die Menschen, so steht v. 9a in Widerspruch mit v. 4; auch wäre das Richten und überhaupt das Königsamt überflüssig, wenn niemand mehr Böses tut auf dem ganzen Bergland Palästinas. Denn daß der „ganze Berg Jahwes“ nicht der Tempelberg ist, folgt schon aus dem כל und daraus, daß man sonst an den korrekten und ungestörten Tempelkult denken müßte. Paßt also v. 9a nicht zu v. 1—8, dagegen wohl zu einem Autor, der in der Tat im künftigen Jerusalem keinen König kennt, von der allgemeinen Heiligkeit eingenommen ist und erwartet, die Bürger der von Jahwe direkt regierten Stadt werden alle gerecht sein (c. 60 21), so wird Tritojesaia, der unseren Satz ebenfalls hat (c. 65 25b), auch sein Verf. sein, und der Umstand, daß Tritojes. eben vorher (v. 25a) unsere Dichtung benutzt, ist die Veranlassung gewesen, daß der Redaktor (oder ein Leser) seinen Schlußsatz hier anfügte. Wie oft mögen die Sammler jesaianisches Gut mit fremden Zusätzen belastet aus anderen Schriftstellern genommen haben! Zu unserer Vermutung stimmt auch das Suff. der 1. Pers. in קדשי, denn die Späteren lassen womöglich immer Jahwe reden; es ist in Jes 65 berechtigt, aber nicht hier. Daß das ganze Land heilig sein soll, wird besonders Sach 14 20f. ausgeführt vgl. noch c. 4 3. V. 9b ist nur als Begründung von v. 9a möglich, also schon deshalb vom Red. hinzugesetzt; dieser Satz findet sich mit einigen Abweichungen und in besserer Form auch Hab 2 14, wo er aber auch Zusatz ist, sodaß irgend eine dritte uns unbekannte Stelle zu Grunde liegen muß; in Hab 2 steht „Herrlichkeit Jahwes“ für unser „Erkenntnis Jahwes.“ Für Jes. war v. 2 die Hauptsache, daß der König Jahwe kennt, das spätere Judentum verlangt von jedem Juden die Kenntnis des Gesetzes, wenn er ins Reich Gottes kommen will. — **10** Zuerst die gewöhnliche Anknüpfungsformel der Ergänzer, dann ein Satz von wahrhaft fürchterlicher Stillosigkeit. Die Wurzel Isais, also eigentlich die Vorfahren Isais, hier aber gemeint als der messianische Nachfahre Isais, wird zur Fahne, und bei dieser oder bei der Wurzel werden die Völker anfragen, und ihr Wohnsitz wird Herrlichkeit sein. Wer das dem Jes. zutraut, kann ihn doch nicht mehr als guten Schriftsteller betrachten oder muß ihn behandeln, wie jetzt noch die meisten den Jeremia behandeln, als einen Autor, der neben dem Allerhöchsten zugleich das Fadeste und Verunglückteste produziert, womöglich im selben Atemzuge. Der Inhalt von v. 10 umschreibt die Dichtung c. 2 2-4, die der Sammler unseres Büchleins nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach zu kennen scheint. Der mit dem Geist begabte Messias

[11]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Hinzutun wird der Herr ein zweites Mal seine Hand,
Loszukaufen den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur und von Ägypten
und von Pathros und Kusch und Elam und Sinear und Hamath und den Inseln des Meeres,
[12]Und wird ein Panier erheben den Völkern
Und wird zusammenbringen die versprengten Israeliten
Und die zerstreuten Judäerinnen sammeln
Von den vier Zipfeln der Erde.
[13]Und weichen wird die Eifersucht Ephraims
Und die Bedränger Judas ausgerottet werden,
Ephraim wird nicht eifern wider Juda
Und Juda nicht Ephraim bedrängen.

---

kann allen Völkern Thora erteilen; sie fragen bei ihm an wie bei einem Orakel, seine Residenz (zu מְנֻחָה vgl. Gen 49₁₅) ist weithin berühmt und mit Schätzen ausgestattet.

Viertes Stück c. 11₁₁₋₁₆. Es verheißt die durch eine „zweite" Machterweisung Jahwes bewirkte Rückkehr der Diaspora und Triumphe über die kleinen Nachbarvölker. Obwohl es ja auch in der Zeit Sanheribs flüchtige Israeliten und Judäer in Menge gab, zeigt doch schon v. 11, daß bereits die erste Rückkehr unter Cyrus hinter dem Verf. liegt. Die Sammlung der Diaspora ist einer der dringendsten Wünsche der nachexilischen Propheten. Die Erhebung der Fahne ist Nachahmung von c. 49₂₂, v. 14 ahmt Ps 60₁₀ nach, die Straße v. 16 kommt auch c. 19₂₃ vor und geht über c. 62₁₀ 35₈ auf c. 40 zurück, vor allem hat auch der Verf. Sach 10₈ff. gekannt. Er hat also schwerlich vor dem Ende des 2. Jahrh.s gelebt, wahrscheinlich erst unter dem kriegerischen Alexander Jannäus. So spät das Stück ist, so hat es doch wie c. 24—27 spätere Einsätze erhalten. **11** Vor יָדוֹ ist ein Inf. wie erheben, schwingen, ausstrecken hinzuzudenken. Unklar bleibt es, ob eine Züchtigung der Völker oder ein Zeichen wie c. 66₁₉ gemeint ist. Dem „zweiten Mal" würde in einem echten Stück, wenn überhaupt dem Jes. eine derartige Abzählung der eschatologischen Stadia zuzutrauen wäre, Jahwes Handerhebung entweder gegen Israel oder gegen Assur gegenüberstehen, was beides hier nicht wahrscheinlich ist. Der Zusammenhang fordert eine erstmalige Befreiung, natürlich nicht die aus Ägypten unter Mose, weil dann das Objekt „den Rest seines Volkes" übel angebracht wäre, sondern die Befreiung des Restes aus Babel zur Zeit des Cyrus. V. 11b zählt die Länder der Diaspora auf, aber wegen v. 15f. darf man vermuten, daß der Verf. nur Assur und Ägypten nannte und daß nur der Abschreiber seine Gelehrsamkeit entfaltete, indem er die einzelnen Provinzen des seleucidischen und des ptolemäischen Reiches aufzählte. Zu letzterem gehört neben Mizraim, daß durch den Zusatz die Bedeutung Unterägypten erhält, noch Pathros oder Oberägypten und Kusch, Äthiopien, die übrigen Namen nennen seleucidische Gebiete. **12** vgl. c. 49₂₂. Die Juden sind über die ganze Welt zerstreut, die, wenn man den Ausdruck „die vier Zipfel der Erde" pressen darf, viereckig gedacht wird, eine Vorstellung, die auch bei Arabern und mittelalterlichen Christen vorkommt. Jahwe wird den Völkern ein Zeichen geben, damit die Juden kommen, denn die Heiden sollen die Juden auf dem Arm, in Sänften usw. herbeitragen vgl. außer c. 49₂₂ besonders c. 66₁₉ff. 60₄. Daß Männlein und Weiblein zurückgebracht werden sollen, sagen auch die angeführten Stellen regelmäßig, hat aber unser Verf. durch Verteilung der Geschlechter auf Israel und Juda etwas absonderlich ausgedrückt. Dillm. meint, es sei nicht zufällig, daß die Weiber Juda zugeteilt werden, gibt aber leider den tieferen Sinn davon nicht an. In נִדְּחֵי hat das ד wegen des Schwa sein Dagesch verloren, ebenso c. 56₈. **13** und **14** schieben sich ungeschickt zwischen v. 11f. und v. 15f. ein; der Verf. scheint sich von dem Gedicht Sach 10₃ff. lenken zu lassen, dessen Äußerungen über Josephs und Judas Kriegsfreudigkeit er nach den Verhältnissen seiner eigenen Zeit ausdeutet. Unter Ephraim,

[14]Und fliegen werden sie auf die Schulter der Philister meerwärts,
Zusammen plündern die Söhne des Ostens,
Edom und Moab sind ein Ausstrecken ihrer Hand
Und die Söhne Ammons ihr Gehorsam.
[15]Und austrocknen wird Jahwe die Zunge des Meeres Ägyptens*)
Und schwingen seine Hand über den Euphrat
Und ihn schlagen zu sieben Bächen,
Und man wird ihn betreten mit Sandalen;
[16]Und es wird eine Straße sein für den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur,
Wie eine gewesen ist für Israel,
Als es heraufzog aus dem Lande Ägypten.

*) durch seinen Gluthauch

* * *

das übrigens in der vorexilischen Zeit kaum Veranlassung hatte, auf Juda eifersüchtig zu sein, ist wohl nicht, wie ich früher meinte, die samaritanische Gemeinde zu verstehen, mit der die Juden kaum eine Vereinigung wünschten und die von Johannes Hyrkanus fast vernichtet wurde, sondern das, was Deuterosacharja (Sach 10_{6}) Joseph nennt, die israelitische Bevölkerung des ehemaligen Königreichs Israel; Deuterosach., der zwischen 170 und 160 schreibt, hofft noch auf Rettung Josephs und dessen Anschluß an Juda, hier sind schon die benachbarten Gebiete Ephraims mit Juda vereinigt, scheinen aber dessen Vorherrschaft unangenehm zu empfinden. Während אפרים schwerlich etwas anderes als Gen. subj. zu קנאת sein kann, müssen dagegen die Dränger Feinde Judas sein, nicht seine Krieger, mit denen es andere bedrängt, denn die würden natürlich nicht vom Verf. als ausrottungswürdig, sondern als ruhmwürdig bezeichnet werden. Gemeint sind die Bedränger des Johannes Hyrkanus und seiner Nachfolger, ein Antiochus Sidetes, der durch die Parther, ein Ant. Kyzikenus, der durch eigene Hand umkam usw. V. 13b ist eine unrichtig erklärende Glosse; auf den „schönen Parallelismus beider Vershälften“ (Dillm.) können wir verzichten, ebenso auf den „neuen Gedanken“ (Marti); ersterer ist zwar da, aber nicht schön, der letztere ist auch da, aber nicht richtig, denn von der Bedrängung Ephraims durch Juda spricht eben der Autor nicht, den der Glossator in absurder Weise mißversteht. **14** erklärt sich am besten aus der Zeit des Alexander Jannäus; die Söhne des Ostens sind die Araber des Aretas, mag der Autor vor dem Angriff auf sie oder nach der von ihnen erlittenen Niederlage schreiben (vgl. zu c. 21_{16}f.). Ein solch kriegerischer Ton, wie er hier angeschlagen wird, ist zwischen der Zeit Usias und der der Makkabäer kaum denkbar. Unser Verf. mag Ps 60_{8}ff. kennen, der vermutlich von Joh. Hyrk. gedichtet ist. Für כָּתֵף spricht man doch wohl besser כֶּתֶף wie im B. Josua ($15_{10.11}$ usw.); das „Schulterland“ ist der Westabhang des judäischen Gebirges. **15** vgl. Sach 10_{11}. החרים, bannen, würde zu einem Volk oder einer Stadt passen, nicht zum Nil oder Schilfmeer (wahrscheinlich ist der Nil gemeint wegen Sach 10_{11} vgl. auch c. $19_{5.6}$), daher ist mit den alten Versionen הֶחֱרִיב zu lesen. Wahrscheinlich gehört zu diesem Stichos noch das בעים רוחו des zweiten, aber als Glosse; der „Gluthauch“, wie dieser Ausdruck nach dem Arabischen erklärt werden muß (andere wollen nach der LXX בְּעֹצֶם), bezieht sich auf das Austrocknen, nicht auf das Schwingen der Hand, das seine Fortsetzung in dem והכהו findet. Für Deuterojes. haben solche Verheißungen einen guten Sinn, weil zu seiner Zeit das Volk gefangen und trostbedürftig ist, entsprechen auch seinem poetischen Überschwang; die vielen Nachahmer aber zeigen, wie mißlich es ist, wenn die Schöpfungen prophetischer Begeisterung von Theologen in nüchterne Wirklichkeitsprosa verbuchstäblicht werden. Warum sollen die Juden der Diaspora nicht auf dieselbe Weise wie andere Menschenkinder nach Palästina wandern, wenn sie Lust haben? An den Mitteln fehlte es ihnen nicht, wohl aber an der Lust. **16** Die Straße ist natürlich eine Wunderstraße, eine Straße durch Meere und Flüsse, wohl auch aus-

12 [1]Und du wirst sprechen an jenem Tage:
Ich lobe dich, Jahwe, denn du zürntest mir,
Es wandte sich dein Zorn, und du trösteteſt mich.
[2]Sieh da der Gott meines Heils, ich traue und graue mich nicht,
Denn mein Hort und Sang ist Jah, und er ward mir zum Heil.

[3]Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne aus den Quellen des Heils
[4]und werdet sprechen an jenem Tage:

Lobt Jahwe, ruft an seinen Namen,
Tut kund unter den Völkern seine Taten,
Rühmet, daß erhaben ist sein Name!
[5]Singet Jahwen, denn Großes hat er getan,
Bekannt sei dies auf der ganzen Erde!
[6]Jauchze und juble, Bürgerschaft Zion,
Denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels.

b) Kap. 13–23.

13 [1]Orakel über Babel, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz.

---

gestattet mit all den weiteren Wundern, Manna und dergl., wie die Wanderung in der Wüste unter Mose. Die Späteren sind außerordentlich wundersüchtig. Wie hier, so müssen auch Jos 3 die Wasser des Jordans Raum machen, damit die Israeliten die Füße nicht naß kriegen. Vgl. Mk 8_{11}f. Das Klangspiel אשר ישאר מאשור, noch verstärkt durch vorhergehendes שאר und nachfolgendes כאשר, scheint dem Verf. viele Freude zu machen vgl. v. 11. Zu der Bezugnahme auf die Geschichte des Exodus vgl. zu c. 4_{5} $10_{24.26}$.

Epilog zu c. 1–11, c. 12. Die beiden Psalmen dieses Kap.s sind wohl von dem Redaktor von c. 1–12 hinzugesetzt; ihre Einleitungen erinnern an die der in c. 24–27 eingesetzten Dichtungen. Übrigens ist es möglich, daß zwei verschiedene Hände den Epilog zusammengesetzt haben. Daß er sehr jung ist, ergibt sich schon daraus, daß er so junge Dichtungen wie Ex 15 und Ps 105 benutzt. **1** Die Eingangsformel ähnlich wie c. 25_{9} 26_{1} 27_{2}. Subjekt von ואמרת ist Juda oder Israel. ישב ist Indik. mit der aus den Psalmen bekannten Verkürzung des Impf.; das folgende Verb. muß Impf. mit ו konſ. sein. **2** Der Anfang wie c. 25_{9} Ex 15_{2}b; v. 2b wörtlich aus Ex 15_{2}a. יְהוָה ist zu der verkürzten Form יה hinzugesetzt wie c. 26_{4}. Das vorhergehende Wort ist זִמְרָתִי auszusprechen, obgleich der Verf. nach aramäischer Art das î verschluckt haben wird (vgl. zu Ps 16_{2}). – **3** Die Einleitung bedient sich des Plurals, weil das Gedicht eine Mehrheit zum Gesang auffordert; sie ist etwas ausführlicher, gleichsam zur Motivierung dafür, daß dem ersten Epilog noch dieser zweite angehängt wird. Die Wonne etwa aus c. 35_{10}; die geistlichen „Heilsquellen" gehen etwa auf c. 55_{1} zurück und kommen bei den Späteren oft vor. מַעַיְנֵי aus מַעַיְנֵי statt des gewöhnlichen מַעְיְנֵי. **4** Die beiden ersten Stichen des Liedes aus Ps 105_{1} (I Chr 16_{8}); Bickell vermutet, daß der Epilogschreiber nur den ersten Stichos benutzt und ein Leser den zweiten nachgefügt habe. „Rufen mittelst des Namens Jahwe" heißt nicht: seinen Namen bekannt machen (Dillm.), sondern sich des Namens Jahwe bedienen, wenn man die Gottheit ruft. Der dritte Stichos nach Ps 148_{13}. **5** גאות auch c. 26_{10} vgl. Ex 15_{1}. Das Qre מוּדַעַת, Part. Hoph., ist dem מְיֻדַּעַת, das „befreundet" heißen würde, vorzuziehen; das Part. steht im Ausruf wie z. B. בָּרוּךְ, daher zu übersetzen: bekannt sei. **6** De Lag. behauptet, יושבת צ' sei im Zeitalter Jes.s nicht gesagt worden, aber s. Mch 1_{11-15}. צהלי wie c. 24_{14} 54_{1} neben רני. Daß das spätere Judentum immer daran denkt, was die Heiden zum Aufblühen Judas sagen werden, ist schon zu c. 4_{2}ff. bemerkt worden.

Zu dem zweiten Jesaiabuch c. 13–23 s. Einl. § 13–18. Zu ihm bildet **13_{1}** die Überschrift, die den Namen nicht bloß des Propheten, sondern auch seines

[2]Auf kahlem Berg hißt die Fahne, erhebt die Stimme ihnen,
Schwenkt die Hand, daß sie kommen in die Tore der Edlen!
[3]„Ich, ich habe entboten [zu meinem Zorn] meine Geheiligten,
Auch gerufen meine Recken, meine stolz Frohlockenden."
[4]Horch, Getümmel in den Bergen gleich einem großen Volk,
Horch, Lärm von Königreichen, versammelten Völkern:
Jahwe der Heere mustert das Heer der Schlacht.

Vaters gibt, zum Beweis, daß das Vorhergehen von c. 1—12 nicht vorausgesetzt wird. מַשָּׂא von נָשָׂא scil. קוֹל, die Stimme erheben; der hier weggelassene Gen. subj. ist יהוה vgl. Jer 23_{33}. Der Redaktor läßt das Verbot Jer 23_{33-40}, das Wort מַשָּׂא zu gebrauchen, außer Acht, weil er in den kleineren Sammlungen, die er in c. 13—23 zusammenstellte, das Wort schon gebraucht fand, vielleicht auch Jer 23_{33}ff. nicht kannte oder nicht für verbindlich hielt. Zu dem seltsamen Ausdruck „die Stimmerhebung schauen" vgl. zu c. 2_1. Unser Vers dient mit seinem Gen. obj. בָּבֶל zugleich als Überschrift des

Ersten Stückes c. 13_2—14_{23}. Es besteht aus zwei Teilen, die wahrscheinlich von ein und demselben Verf. herrühren, jedoch nicht von ihm in der jetzigen Verbindung zusammengestellt sind: 1. c. 13_{2-22} und 2. c. 14_{4b-21}; das erstere kündigt den Untergang Babels an, das zweite schildert die Höllenfahrt des Königs von Babel. Beide Dichtungen sind in Strophen zu je sieben Distichen geschrieben, die Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Sie sind mit einander verbunden durch die Sätze c. 14_{1-4a}, die in einem sehr ungeschickten Stil und in enger Anlehnung an Sacharja, Tritojes. und andere junge und alte Schriftsteller, also in später Zeit abgefaßt sind. Dagegen fällt mindestens c. 14_{4b-21} vor die Eroberung Babels durch Cyrus, wahrscheinlich auch c. 13_2ff., das man doch am besten dem Verf. von c. 14_{4b}ff. zuschreibt; denn beide Stücke stimmen weder mit dem wirklichen Schicksal der Stadt noch mit dem des Königs überein. Daß der Redaktor ausdrücklich den Jes. für den Autor erklärt, ist für die Kritiklosigkeit der Diaskeuasten bezeichnend. 2 vom Propheten gesprochen. Man soll sie herbeirufen, wen, das sagt erst v. 17, wer es tun soll, das wird überhaupt nicht gesagt. So spricht die Aufregung. Der Dichter weiß, daß die nordöstlichen Nachbarn Babels sich demnächst auf den Unterdrücker der Welt stürzen wollen: alle Welt soll sie herbeirufen. Bei Dichtern sind solche unbestimmten pluralischen Imperative nicht selten vgl. z. B. II Sam 1_{20} Zph 2_1. Die „Tore der Edlen" enthalten vielleicht eine Anspielung auf die Gottes- oder Götterpforte Bab-ilu. Die Babylonier sind die Aristokraten der Welt, alle Völker nur noch die Plebs. 3 von Jahwe gesprochen, der nicht besonders eingeführt wird. Aus metrischen Gründen ist oben das לְאַפִּי aus dem zweiten Distichon, wo es ohnehin eher störend ist, in das zu kurze erste versetzt, wo es trefflich am Platz ist. צִוִּיתִי wird selten mit dem Dativ konstruiert; das לְ gehört wohl dem Abschreiber. Der Vers erinnert an Zph 1_7, wo der Tag Jahwes ein Schlachtfest genannt wird, zu dem Jahwe die Geladenen geheiligt hat. Der Kampf ist ein religiöser Akt, weil die Gottheit selbst unter den Kämpfern ist; nach I Sam 21_6 werden nicht bloß die Kämpfer, sondern sogar die Waffen geheiligt (vgl. die gesetzlichen Regeln Dtn 23_{10-15}). Hier wie in Jer 50. 51, wo unser Stück mit anderen zu einer großen, dem Jeremia zugeschriebenen Weissagung verarbeitet ist, sind die Meder und ihre Verbündeten Jahwes Geheiligte (Jer 51_{27}ff.); sie sind seine gibborim, seine Leibtruppe, seine „stolz Frohlockenden" (vgl. Zph 3_{11}): zum Helden gehört der frohe Mut (Ps 19_6), zumal unter Völkern, welche ihre Schlachten mehr in heldenmütigen Einzelkämpfen als in taktischer Ordnung schlagen. 4 Schon hört man das Getümmel zahlreicher Völker in den östlichen Bergen. Dem Verf. scheint c. 17_{12} vorzuschweben. Mit de Lag. ist מַמְלָכוֹת, Stat. abs., zu punktieren. Jahwe selbst, der Heerführer Altisraels, mustert dies fremde Kriegsheer: eine merkwürdige Übertragung altreligiöser Anschauung auf eine längst universalistisch gewordene Gottesidee. Bei dem Zeitgenossen unseres Dichters,

5 Sie kommen vom fernen Lande, vom Ende des Himmels,
Jahwe und die Geräte seines Zorns, zu verderben die ganze Erde.
6 Jammert, denn nahe ist Jahwes Tag, wie Gewalt vom Gewaltigen kommt er!
7 Drum werden alle Hände schlaff . . . .
Und jedes Menschenherz zerschmilzt, 8 und bestürzt sind . . .
Krämpfe und Wehen bekommen sie, winden sich wie die Gebärende,
Einer den anderen starren sie an, Flammengesicht ist ihr Gesicht.

9 Siehe, der Tag kommt, grausam, mit Überwallen und Zornesglut,
Machend die Welt zur Wüste, und ihre Sünder vertilgend. von ihr
10 Denn die Himmel und ihre Orione hellen nicht ihr Licht,
Finster ist die Sonne in ihrem Aufgang und der Mond erglänzt nicht.

---

bei Deuterojes., hält Jahwe Appell ab über die himmlischen Heere c. 40_{26}. **5—8** die zweite Strophe. Vom fernen Lande (c. 5_{26}), vom Ende des Himmels kommt Jahwe mit den Indogermanen. Der geographische Gesichtskreis unseres Verf.s ist schon etwas weiter als der Jes.s. Die Geräte des Grimms nach II Sam 1_{27}; das Bild ist in der Dichtung Jer 50_{23}ff. weiter ausgeführt (v. 25), aber vielleicht nicht in dem altertümlichen Sinn des Ausdrucks. Die ganze Erde wird in dem bevorstehenden Kampf in Mitleidenschaft gezogen, ein etwas hyperbolischer Ausdruck, doch gehörte ja fast die ganze dem Verf. bekannte Welt den Chaldäern. **6** Es ist ein Tag Jahwes, der bevorsteht! Schon Zephanja, den der Verf. offenbar kennt, hatte vom Tage Jahwes als dem großen Tag des Sturms über alle Welt gesprochen Zph 1_{14}ff. und dann weiter geschildert, wie dann „den Menschen bange wird" v. 17. Der Vers ist Jo 1_{15} von einem Glossator zitiert. שֹׁד מִשַּׁדַּי ist wohl eine sprüchwörtliche Alliteration, bei der vielleicht nicht einmal an אֵל שַׁדַּי zu denken ist; das קָרוֹב aus Zeph. a. a. O. **7. 8** findet sich in Jer 50_{43} teils verkürzt teils vermehrt, jedoch in schlechterer Fassung wieder; für צירים steht dort צָרָה. In v. 7 hat das erste Distichon den zweiten kürzeren Stichos verloren, auch das zweite scheint am Schluß verstümmelt zu sein, da man bei ונבהלו ein Subj. vermißt; vielleicht soll das Paseq auf eine Beschädigung der Vorlage hinweisen. Das vierte Distichon erinnert in mehreren Ausdrücken an Nah 2_{11}, aus dem auch Jo 2_{6}b abgeschrieben ist. Fieberhaft brennt in Erwartung des Gottestages das Gesicht der Menschen. **9—12** bildet die dritte Strophe. In v. 9a könnte der „Tag Jahwes" eingesetzt sein, da der erste Stichos reichlich lang ist, aber vielleicht genügt es, bloß Jahwe wegzulassen, da man durch v. 6 weiß, auf was הִנֵּה הַיּוֹם sich bezieht. Zu dem sog. Waw concomitantiae in ועברה vgl. Ges. § 154a Anm. b. לשום, reddendo, fortgesetzt durch das Verb. fin. ממנה am Schluß ist wohl nur ein gedankenloser Zusatz des Abschreibers. Die Strophe beweist, daß der Dichter das Gericht über Babel mehr und mehr zum Gericht über die ganze Menschheit emporsteigert; Zephanja ist der erste Zeuge für diese Nachwirkungen der jesaianischen Prophetie, ihm folgen seitdem, von Nahum und Jeremia abgesehen, alle übrigen Propheten dieser Zeit. **10** „Denn" ist kaum mehr als Fortsetzung des „Siehe". Je später desto mehr wird auch die Natur in die Bilder vom Endgericht hineingezogen, zuerst wie bei Jes. die Tierwelt und der Acker des Bauern, später der ganze Weltbau, dem sich überhaupt seit dem 6. Jahrh. die Aufmerksamkeit der biblischen Schriftsteller mehr zuwendet. Die Berührung mit fremden Völkern half dazu mit, vor allem aber fand der sich immer mehr geltend machende Universalismus der prophetischen Religion hier ein erwünschtes Feld, während kein nationales Leben mit seinen dringenderen Bedürfnissen und näher liegenden Interessen in den Weg trat. Es ist wohl kein Zufall, daß grade die Schriftsteller, die am wenigsten von den partikularistischen Bestrebungen und gesetzlichen Neigungen der Judenschaft okkupiert sind, hier vorangehen. Die Orione des Himmels sind der Orion und die anderen großen Sternbilder, deren mehrere Job 9_{9} 38_{31}f. und in dem jungen Gedicht Am $5_{8.9}$ vgl. auch II Reg 23_{5} genannt werden. Im AT. kommen sie erst seit der näheren Be-

11 „Heimsuchen will ich am Erdkreis [seine] Bosheit   und an den Frevlern ihre Schuld
Und still machen die Hoffart der Stolzen   und den Hochmut der Tyrannen erniedrigen,
12 Teurer mach' ich Menschen als Feingold   und Sterbliche als Golderz". von Ophir

13 Darum erbeben die Himmel   und springt auf die Erde von ihrem Ort weg
Beim Überwallen Jahwes der Heere   und am Tag seiner Zornesglut.
14 Da geschieht's: wie die gescheuchte Gazelle,   wie Schafe ohne Sammler,
Wenden sie sich jeder zu seinem Volk   und fliehn zu ihrem Lande,
15 Jeder Gefundene fällt durch's Schwert,   jeder Erraffte wird durchbohrt,
16 Und ihre Kinder werden zerschmettert   vor ihren Augen,
Ihre Häuser werden geplündert   und ihre Weiber geschändet.

---

kanntschaft Israels mit den Chaldäern vor, wenn auch die Geschichte von Simson, der den Löwen zerreißt, nämlich durch das Sternbild des Löwen geht, zeigt, daß die Kanaaniter auch mit ihnen bekannt waren. Der Text von v. 10a ist nicht ganz sicher. Unwahrscheinlich ist, daß der Dichter gesagt haben könnte: Die Sterne und die Orione; sind denn letztere keine Sterne? Die LXX hat zwei Übersetzungen, eine, die mit unserem Text übereinstimmt (nur הַכְּסִיל für כְּסִילֵיהֶם), und eine abweichende und darum ältere: כִּי כָל־צְבִי הַשָּׁמַיִם ohne die Orione, die daher Erklärung von צְבִי sein könnten; wenn man צְבָא für צְבִי als ursprünglich vermuten dürfte, wäre dieser Text nicht schlechter als der massoretische. אורו am Schluß gehört zu den vielen kleinen Zusätzen, durch die die Abschreiber den zweiten Stichos verkehrter Weise dreihebig machen wollten; es ist hier eine unschöne Wiederholung des אוֹרָם am Schluß von v. 10a; l. daher יַגַּהּ. In Hab 3 11 wird das Bild von v. 10 weiter ausgemalt. **11. 12** wieder von Jahwe gesprochen. תֵּבֵל wie שְׁאוֹל und תְּהוֹם stets ohne Art., gleichsam ein Nom. propr., bei den Dichtern sehr beliebte Bezeichnung der bewohnten Erde. Für רעה, LXX wohl רָעַת, ist mit de Lag. רָעָתָהּ zu lesen vgl. das parallele עונם. In v. 11b ist wohl wieder das letzte Wort eine Textvermehrung, nach c. 2 9. 11. 17 5 15. Ebenso das letzte Wort von v. 12, das der Dichter, wenn er diesen Redeschmuck hier hätte brauchen wollen, näher an אוֹקִיר gerückt hätte; wo das Ophir liegt, wissen wir noch immer nicht. Teuer ist natürlich so viel wie selten, also meint der Verf., daß mit den babylonischen Tyrannen die meisten Menschen auf der Erde ausgerottet werden. Er schwelgt in dieser Ausmalung des Schrecklichen. **13–16**, die vierte Strophe, durch das als Strophenanfang beliebte על־כן eingeleitet, das in solchen Fällen mehr rhetorischen als logischen Wert hat. Im hebr. Text spricht die drei ersten Worte, aber nur diese, noch Jahwe, besser liest man nach der LXX יִרְגְּזוּ. Im zweiten Stichos von v. 13a ist wieder ממקומה zugesetzt, das auch sachlich als Übertreibung anstößig ist. **14** והיה ist wohl nicht Prädikat zu einem hinzuzudenkenden Subj. (אִישׁ oder כֹּל), sondern das bekannte Einleitungssätzchen, hier als nötig empfunden, um den Übergang von den Himmeln zu den Kaufleuten zu erleichtern, die, aus allen Völkern herzugeströmt (Jer 51 44), bei den ersten Zuckungen des Weltgerichts auseinanderstieben und der Heimat zueilen. V. 14b wörtlich wiederholt in Jer 50 16. **15** Die beiden Prädikate des Distichons sind aus metrischen Gründen zu vertauschen. Wer gefunden wird, vor allem die Babylonier selbst, die nicht „zu ihrem Volke fliehen" können, stirbt durch das Schwert der Eroberer. Daß die Babylonier sich wehren können, davon ist keine Rede, führt doch Jahwe die Feinde. **16** gibt dem Haß gegen Babel einen sehr leidenschaftlichen Ausdruck. Die Babylonier haben in Jerusalem und Juda nicht so gewütet, wie nach der Hoffnung des Dichters die Meder in Babel wüten sollen (vgl. m. Komm. zu Jer 40 10). Die kleinen Kinder sollen zerschmettert werden (vgl. Na 3 10 Hos 14 1 II Reg 8 12) „vor ihren Augen", natürlich bevor sie selber getötet werden: das ist aber nicht sehr geschickt gegeben; es liegt darin eine Verschärfung der Grausamkeit (s. zu Jer 39 7). שָׁגַל soll als zu obszön in der synagogalen Vorlesung durch שָׁכַב ersetzt werden. Die fünfte Strophe 17–19 hat sehr stark gelitten; das alte Manuskript muß teilweise nicht mehr lesbar gewesen sein. Im

[17]Siehe, Jahwe erregt wider sie die Meder,
Die Silber nicht achten und an Gold kein Gefallen haben
[18]. . . . . . und Bogen . . . .
. . . . Jünglinge . . . . werden zerschmettert,
Der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht, der Kinder schont nicht ihr Auge.
[19]Und werden wird Babel, die Zier der Reiche,
Die stolze Pracht der Chaldäer, wie umgekehrt von Gott.

[20]Nicht wird sie wohnen in Ewigkeit, noch hausen für und für,
Und nicht zeltet dort der Araber, noch lagern Hirten,
[21]Lagern werden dort Wüstentiere . . . .
Und voll sein werden ihre Häuser von Uhus . . . .
Und wohnen werden dort Strauße und Satyre tanzen,

Anfang ist vielleicht הַנֵּבִי aus הנה י׳ (י׳ ist oft vorkommende Verkürzung von יְהוָה) entstanden, da es nicht eben wahrscheinlich ist, daß der Dichter die weitläufige Beschreibung der Metzeleien in Babel Jahwe in den Mund gelegt hat. Jetzt erst nennt die Dichtung die schon zu Anfang ohne Namen erwähnten Gegner Babels, nicht deswegen, weil sie doch einmal genannt werden müßten — sonst wäre das gleich anfangs geschehen — sondern weil mit ihrem Namen ihre Furchtbarkeit und Grausamkeit ausgesprochen wird. Die Meder waren den Judäern seit der Zeit bekannt, wo sie mit den Chaldäern Assur vernichtet hatten. Cyrus selber war zwar ein Perser, galt aber den Westasiaten als ein Meder; zu der Zeit, wo unser Dichter schreibt, hat er schon manche Königreiche unter sich v. 4. Die Meder sind in den Augen (und nach der Hoffnung) des Verf.s Barbaren; sie werden Babel nicht etwa schonend behandeln, weil es dort manches Kostbare gibt, sich auch nicht mit Gold abkaufen lassen vgl. wieder Zph 1_{18}. Darum können sie und ihre wilden Hülfsvölker doch Babel plündern v. 16. **18a** ist ganz unsinnig und wahrscheinlich stark verstümmelt: Bogen zerschmettern Jünglinge. Mit Bogen schlägt man nicht. Der Satz mag etwa gelautet haben wie Jer 50_{42}: „Bogen und Speer halten sie, grausam sind sie", und das folgende Distichon wird von der Tötung der Jünglinge und der Zerschmetterung (תְּרַטַּשְׁנָה) der Mädchen gesprochen haben. In v. 18b mögen wieder die beiden Stichen zu vertauschen sein, weil dann eine bessere Klimax herauskommt: Jünglinge, (Mädchen) Kinder, Leibesfrucht, doch ist alles unsicher. **19** Im zweiten Distichon halte ich את־סדם ואת־עמרה für zugesetzt wegen der beiden את־, der Überfüllung des Metrums und weil der Vergleich mit Sodom und Gomorra nicht sonderlich paßt. Für die beiden Städte haben ja die Späteren eine große Vorliebe, sie sind auch Am 4_{11} eingesetzt, vielleicht auch Jer 49_{18} (50_{40}), s. zu c. 1_{7}. Babel ist die Pracht des Stolzes (diese Wörter fehlen in der LXX) der Chaldäer; diese werden als Beherrscher Babels genannt, das war diese südbabylonische Völkerschaft endgültig erst seit Nabopolassar. Vor der Zeit Jeremias galten sie den Judäern als gute Freunde (Jer 13_{21}). Die sechste Strophe v. 20—22 schildert den Zustand Babels nach der Eroberung. **20a** ist wörtlich wiederholt Jer 50_{39}b, **20b** ebendort v. 40b in schlechterer Form verwandt. Babel „wohnt nicht mehr" vgl. Jer 17_{25}. יַהֵל steht für יַאֲהֵל, Denomin. von אֹהֶל, das Zelt aufschlagen. עֲרָבִי, auch עַרְבִי, von עֲרָבָה Steppe, der Steppenbewohner, bezeichnet seit Jeremia die Nordaraber, die als Karawanenleute den Handel zwischen Babel und den Ländern am Mittelmeer vermittelten, auch als Räuber erscheinen (Jer 3_{2}). **21f** ist Nachahmung von Zph 2_{14}f. und mit dieser Stelle oft weiter nachgeahmt (Jer 50_{39} 51_{37} Jes 34_{11-15}); unser Dichter hat also das Büchlein Zephanjas gut im Kopf. Die beiden ersten Disticha in v. 21 haben ihren zweiten Stichos verloren; das ורבצו am Anfang scheint das ירבצו am Schluß von v. 20 aufnehmen zu sollen, sodaß letzteres besser als Impf. qal punktiert wird, was offenbar das Ktib auch gewollt hat. ציים, von צִי, Wüste, bedeutet danach Wüstentiere; welche Tiere gemeint sind (Wildkatzen?), wissen wir nicht, ebenso wenig, ob die אחים,

[22]Und singen werden Heuler in ihren Burgen und in den Hallen der Lust;
Und nahe ist zu kommen ihre Zeit und ihr Tag verzieht nicht.

14 [1]Denn Jahwe wird sich Jakobs erbarmen und noch ferner Israel erwählen und sie niederlassen auf ihrem Boden, und der Proselyt wird sich an sie anschließen und sie werden sich versippen dem Hause Jakobs. [2]Und es werden Völker sie nehmen und sie bringen zu ihrem Orte, und die vom

---

vielleicht „Heuler“, Uhus sind oder was sonst. Die „Haarigen“ (שְׂעִירִים), wie auch die Ziegenböcke heißen Gen 37 31, sind satyrartige Dämonen s. zu c. 34 14 (Virg eclog. 5 73: saltantes Satyri). Seit dem Exil (vielleicht auch schon früher II Reg 23 8, doch s. H. Duhm, die bösen Geister im AT. S. 48f.) erhalten sie Opfer auch von den Juden Lev 17 7, doch hat das Gesetz nur die jährliche Preisgebung eines „haarigen“ Ziegenbocks an einen, wohl den obersten Wüstendämon Asasel unter die legitimen Riten aufgenommen Lev 16 10, natürlich mit einer Umdeutung, die dies Stück Heidentum einigermaßen in Einklang mit der Jahwereligion bringen sollte. Daß seit dem 7. Jahrh. die Unholden so oft erwähnt werden, daran ist neben der Verwüstung des Landes und dem Untertauchen Israels unter die Heiden wohl auch die deuteronomische Reform indirekt mitschuld; denn wenn sie die Heiligtümer der Landschaft zerstörte oder profanierte, so beseitigte sie damit nicht ohne weiteres die übersinnlichen Bewohner der alten Kultstätten, verwandelte aber leicht die bisher ihrer menschlichen Sippe zugetanen Wesen in unheimliche Dämonen, die das ganze Heer der Kobolde und Gespenster um sich versammelten, ähnlich wie es das Christentum mit den alten Opferstätten und Göttern der Germanen machte. In v. 20b und 21c ist im zweiten Stichos das שָׁם wohl vom Abschreiber zugesetzt. 22 אִיִּים und תַּנִּים sind wohl dasselbe, Schakale, Goldhunde; vielleicht ist das zweite Wort, das seinen Stichos überfüllt, nur Erklärung für das erste. Das dritte Wort in v. 22 ist אַרְמְנוֹתֶיהָ zu schreiben, nämlich mit ר statt ל und mit dem weibl. Suffix, das der folgende Stichos auch hat und das Babel meint vgl. 34 13. Ferner wird וְעָנוּ zu lesen sein: sie stimmen an im Wechselgesang. Im letzten Stichos von v. 22 lese ich יוֹמָהּ . . . יִמָּשֵׁךְ: ihr Schicksalstag, denn ihre „Tage“ sind jetzt schon da. עֵת ist als Mask. behandelt. — Die Drohungen des Verf.s haben sich zu seiner Zeit nicht erfüllt; Cyrus war kein solcher Barbar, wie v. 17f. gesagt und gehofft wird, hatte auch keinen Grund zu solcher Erbitterung, wie sie sich bei den meisten Judäern (nicht bei Hesekiel) findet.

Kap. 14 1-21 bringt den Gesang über die Höllenfahrt des Königs von Babel; vorher geht eine Einleitung von später Hand 1—4a, die in bekannter unhistorischer Weise die Hoffnungen der letzten Jahrhunderte mit den Weissagungen über Babels Untergang in Verbindung bringt. 1 „Denn“ in der erbarmungslosen Vernichtung Babels (und der heidnischen Herrschaft überhaupt) zeigt sich Jahwes Erbarmung für Israel, ein für das spätere Judentum charakteristischer Gedanke. „Er wird ferner Israel erwählen“ aus Sach 2 16; besonders häufig ist auch בחר ב bei Tritojes. Auch der andere Satz von Israels Rückkehr, wobei der Verf. offenbar an die Diaspora denkt, klingt an Sach 2 16 9 16 an. Zu v. 1b vgl. nach Sinn und Ausdruck den Anfang der tritojes. Schrift c. 56 3-7; den äußeren Anstoß hat wieder Sach 2 15 hergegeben. Der Zusammenhang hätte nicht darauf geführt, schon an גֵּרִים zu denken, wo die Israeliten erst auf Befreiung aus der Gefangenschaft hoffen. Die גֵּרִים sind hier augenscheinlich nicht bloß Metöken, sondern Heiden, die zum Gott der Juden übertreten vgl. Sach 8 23; eben darum können sie unter die Juden heiraten, sich ihnen versippen (סָפַח hängt mit מִשְׁפָּחָה zusammen) vgl. Bertholet, Stellung der Isr. z. d. Fremden S. 255. 2 hat einen barbarischen Stil, aber der Inhalt ist noch schlimmer. Die Heiden müssen die Diaspora nach Hause (Num 32 17) bringen (nach c. 66 20 60 4 vgl. c. 49 22); zum Dank dafür werden die Israeliten oder Jakob, wie die Späteren gern sagen, sie sich erbeigen machen (das Hithp. ein juristischer Terminus aus Lev 25 46 vgl. Num 32 18), als Sklaven und Sklavinnen für immer. Diese abscheulich hochmütige Erwartung ist von Tritojes. c. 61 5

Hause Israel werden sie sich leibeigen machen auf Jahwes Boden zu Knechten und Mägden und werden „Fänger ihrer Fänger“ sein und herrschen über ihre Treiber. [3]Und geschehen wird's an dem Tage, wo Jahwe dir Ruhe gibt von deiner Mühsal und Unruhe und der harten Arbeit, womit du abgearbeitet wurdest, [4]da wirst du erheben dies Spruchlied über den König von Babel und sagen:

---

60 10. 14 vgl. c. 49 23 zuerst ausgesprochen. Die Treiber sind nicht die Babylonier, die ausgerottet werden, sondern die Heiden überhaupt, unter denen die Diaspora lebt. „Fänger ihrer Fänger“ aus Jdc 5 12. Das Verbum רָדָה ist bei den Späteren häufig. **3** Mühsal (Gen 3 16 ff.) und Unruhe (Job 14 1 3 26) ist eigentlich überhaupt das Los der Menschheit, aber die Juden werden einst ein Herrenleben führen und die Arbeit und Sorge den Nichtjuden auferlegen (vgl. noch c. 23 18). Die עֲבֹדָה קָשָׁה stammt aus Ex 1 14. עָבַד בַּבָּקָר heißt: mit dem Rind wird gearbeitet Dtn 21 3, אשר עבד בך, wo אשר Akk. zu sein scheint, also: die harte Arbeit, in der mit dir gearbeitet worden ist. Israel ist noch in einer ägyptischen Knechtschaft. **4a** Die Dichtung heißt משל, das eigentlich das Distichon zu bedeuten scheint mit seinem Parallelismus Membrorum; Num 21 27 heißen die öffentlichen Sänger von Volksliedern מֹשְׁלִים; Mch 2 4 steht משל neben נְהִי, das eine passende Bezeichnung für die folgende Dichtung gewesen wäre, wenn nicht der Dichter über den von ihm zu besingenden Todesfall mehr sich gefreut als getrauert hätte. Solche Einleitungen in die Gedichte lieben die Sammler in den Büchern Jes. und Jer.

Kap. 14 4b-21, das Lied auf die Höllenfahrt des Königs von Babel in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Es schildert zwar im Perfekt das Schicksal des Königs, da aber dieses ganz anders ausfiel, als es hier geschildert wird, da der König Naboned von Cyrus nur gefangen genommen und nachher zum Statthalter seines ehemaligen Reiches gemacht wurde, so haben wir trotz der Perfekte eine Weissagung wie c. 13 2 ff. Das nehmen auch die an, die es vermögen, den König als „Zusammenfassung des Volks und der Macht der Babylonier“ zu behandeln. Die Dichtung hat eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode. Die psychologische Seite der Eschatologie ist sonst von der altisraelitischen Religion und Prophetie völlig vernachlässigt. Wenn wir die Ausführung in Job 3, daß der Verstorbene so gut wie gar nicht existierend sei, als durch den Plan der Dichtung bedingte Übertreibung bei Seite lassen, so bleibt bis in die letzte Zeit Israel der ältesten gemeinmenschlichen Anschauung treu, daß die Seele, auch nach dem Tode noch an den Körper und das Grab gebunden, in einer Art Traumleben dahindämmert, aus dem sie durch Geisterzwang I Sam 28 oder furchtbare Geschicke der Nachkommen Jer 31 15 aufgestört werden kann; selbst im NT. stoßen wir noch auf diese älteste Vorstellung Mt 27 52 f. Wahrscheinlich wären die Semiten von sich aus nicht einmal auf den Gedanken eines besonderen Totenlandes gekommen; diese realistischsten Menschen, die es in der Welt gegeben hat, erkennen nur das an, was sie mit Augen sehen, und haben darum ursprünglich weder einen bewohnten Himmel noch eine Unterwelt. Beides haben mehrere semitische Kulturvölker anderswoher, besonders wohl von den Protobabyloniern, endlich angenommen, aber die Israeliten, die doch gewiß z. B. die ägyptischen Vorstellungen eher kennen lernten als die Griechen, waren sehr spröde gegen das Fremde. Erst im Exil beginnt es sich leise zu ändern; Hesekiel eignet sich einiges von der babylonischen Scheolvorstellung an, bringt es jedoch bei seiner vollkommenen Phantasielosigkeit nur zu einem kümmerlichen Kompromiß zwischen der ererbten sinnlichen Vorstellung und dem Neuerlernten: seine Unterwelt ist bloß eine Sammlung von Friedhöfen c. 32 17 ff., und vergebens bemüht er sich, so etwas wie Vergeltung in das Los der Hinabfahrenden hineinzubringen. Unser Dichter kommt um einen kleinen Schritt weiter, ohne das Alte vollständig abstreifen und ein lebendiges und widerspruchsloses Bild vom Jenseits entwerfen zu können. Daß bei dieser Bewegung die eigentliche Religion gar nicht interessiert ist, liegt auf der Hand, wenigstens für den, dem die Religion nicht als Sammelsurium von Meinungen, sondern als Verkehr mit Gott gilt.

[4b] O wie ist still geworden der Treiber, still das Stürmen!
[5] Zerbrochen hat Jahwe den Stecken der Frevler, den Stab der Tyrannen,
[6] Der Völker schlug im Grimme, schlagend ohn' Unterlaß,
Der knechtete im Zorn Nationen, knechtend ohn' Ende.
[7] Es ruht, es rastet die ganze Erde, sie brechen in Jubel aus,
[8] Auch die Zypressen freuen sich um dich, die Zedern Libanons:
Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Fäller zu uns auf.

[9] Scheol von unten stürmt dir entgegen deiner Ankunft,
Stört auf um dich die Schatten, alle Häuptlinge der Erde,
Treibt auf von ihren Thronen alle Völkerkönige.
[10] Sie alle stimmen an . . . . . und sagen zu dir:
„Auch du bist erlegen wie wir, uns gleich geworden!
[11] Gestürzt in Scheol ist deine Hoheit, das Rauschen deiner Harfen,
Unter dir ist das Lager Fäulnis und deine Decke Gewürm."

Die älteren Christen hatten im descensus Christi ad inferos (Evang. Nicod. pars II) eine Vermittlung zwischen der alten Scheolvorstellung und ihrem Unsterblichkeitsglauben. **4b** איך s. zu c. 1_{21}. Der Sklavenvogt und Weltstürmer ist still geworden: ein sehr glücklicher Eingang. Statt des sinnlosen מדהבה ist mit den meisten alten Übersetzern מַרְהֵבָה zu lesen. **5** שבר klingt an שבת v. 4 an. Die רשעים auch c. 13_{13}, für die Herrscher, die Edlen 13_{2}; die früheren Könige Babels haben ja ebenfalls schon den Stab geschwungen, der jetzige wird der letzte sein. **6** Die Partizipien beziehen sich auf den Stab v. 5. סרה bedeutet c. 1_{5} (31_{6}) Abfall, hier Aufhören. In v. 6b muß statt מֻרדף, Verfolgung (?), ein Wort beabsichtigt sein, das dieselbe Wurzel hat wie das Verb. רָדָה, zu dem es den Akk. bildet, also מִרְדַּת. חָשַׂךְ ist als Perf. punktiert: das er nicht einhielt, חֲשֹׂךְ wäre natürlicher. **7** Alle Menschen brechen in Jubel aus (beliebte Wendung bei Deuterojes. c. 44_{23} usw.) über die wieder erlangte Freiheit und Ruhe. **8** Auch die Bäume auf dem Libanon, auf dessen Ostabhang Inschriften Nebukadnezars gefunden sind, freuen sich: sie werden nicht mehr zu Kriegsmaschinen usw. gefällt. Selbst die Natur litt unter dem Wüten der Eroberer. **9–11**, die zweite Strophe, führt uns in die Unterwelt. Sie selbst erscheint (wie auch in dem oben erwähnten descensus) als belebtes Wesen und die Herrin ihrer Bewohner; der Verfasser denkt darum noch nicht an die babylonische Göttin der Unterwelt; im AT. ist Personifikation eines Landes sehr gewöhnlich. Jetzt, wo die Oberwelt zur Ruhe kommt, gerät die Unterwelt, sonst so totenstill, in Unruhe; wo der Babylonier erscheint, gibt es Aufregung. Die Verben עורר und הקים sind, da Scheol weiblich ist, keine Perfekte, sondern Inf. abs., l. demnach הָקֵים mit ungewöhnlicher mater lect. (Bickell). Die רפאים werden meist als „Schlaffe" gedeutet, das wäre eine wunderliche Bezeichnung, die sich mit καμόντες der griechischen Epiker keineswegs deckt; ebenso wenig wahrscheinlich ist es, daß der Name mit dem der Tharaphen zusammenhängt, die schwerlich Totengeister waren. Vielmehr haben die Erstlinge des Totenreiches, die vorzeitlichen Riesen, die, von Gott besiegt, noch jetzt in der Unterwelt unterhalb des unterirdischen Meeres vor ihm zittern, den Namen hergegeben, seit man sich auch die menschlichen Toten als zu ihnen hinabfahrend dachte. Am meisten werden von des Königs Ankunft aufgeregt die „Böcke" (Jer 50_{8} Sach 10_{3}), die Führer der Menschenherden, die Völkerkönige. Sie sitzen auf Thronen, wahrscheinlich weil sie auf solchen sitzend begraben wurden (wie Karl der Große) oder mindestens auf Grabmälern so dargestellt wurden. Hierin geht der Dichter über Hesekiel hinaus, noch mehr darin, daß nun die Schatten aufspringen und zu reden beginnen. In die stummen, dunkeln Weiten des Hades, in die gekrönten schweigenden Schemen kommt plötzlich Leben. Nicht an die Oberwelt werden sie emporgeschreckt, wie sonst wohl, denn das Ungeheuere kommt zu ihnen. **10a** hat im ersten Stichos eine Hebung zu wenig. Die drei folgenden Disticha **10b 11** ent-

12O wie bist du gefallen vom Himmel, Lucifer, Auroras Sohn!
O wie gefällt zur Erde, der alle Völker niederstreckte!
13Und du sprachst in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen,
Oberhalb der Gottessterne erheben meinen Thron
Und sitzen auf dem Götterberge im äußersten Norden,

---

halten den Chorus, den die Völkerkönige anstimmen. Sie staunen darüber, daß er, der Göttergleiche, auch siech werden konnte. Sie haben also ein Wissen von ihm bewahrt oder ab und an durch neue Ankömmlinge, durch die, die er in die Unterwelt stürzte, Nachricht von ihm empfangen. Eine wundervolle Darstellung; dieser Dichter hat wirklich dichterische Phantasie. Mit dem König ist auch seine Königspracht in Scheol hinabgestürzt (Hes 31$_{18}$), auch das Rauschen seiner Harfen. Auch c. 21$_{5}$ schildert, wie die Chaldäer mitten im üppigen Mahl vom Feinde aufgeschreckt werden, und Dan 5 geht dem Untergang Belsazars ein schwelgerisches Gelage vorher. Der Schatten des Königs von Babel soll, obgleich er den anderen gleichgeworden ist, nicht ebenso auf einem Throne sitzen wie sie. Der Dichter hat damit keinen poetischen Fehler begangen und ist nicht unwillkürlich in die alte Grabesvorstellung zurückgefallen, er will sagen, daß der Chaldäer zur Strafe für seine Frevel und weil er keine königliche Bestattung erhalten hat, in der Unterwelt am Boden liegen muß. Und der Boden Scheols ist Fäulnis und Wurmfraß! Davor sind die anderen Könige durch die Art ihrer Bestattung (gemauertes Grab, Sitzen auf einem Thron, Einbalsamierung und dergl.) bewahrt. יֻצַּע als Perf. Pual stände inkorrekt im Mask., wahrscheinlich hat der Dichter das Nom. יָצֻעַ (oder als Stat. konstr. יְצֻעַ) gemeint, denn auch מְכַסֶּיךָ ist Subst. vgl. c. 23$_{18}$. Die dritte Strophe 12–15 wird wieder vom Dichter gesprochen. Der König war ein Lichtstern (l. הֵילָל mit den meisten alten Übersetzern), Sohn der Morgenröte, also ein Morgenstern (vgl. Apk 22$_{16}$ Num 24$_{17}$ Job 38$_{7}$). Die Sterne sind aber belebte Wesen, die Morgensterne Job 38$_{7}$ mit den bne elohim zusammengestellt: so eine Art Halbgott war auch der Babylonier und wollte noch mehr werden. Aber er ist vom Himmel gefallen. Der Ausdruck bedeutet nicht an sich (vgl. 3. B. Apk 9$_{1}$), aber in unserem Zusammenhang den Sturz. Da nach Lk 10$_{18}$ der Satan vom Himmel fällt wie ein Blitz (vgl. Apk 12$_{7}$ff.), so konnten Tertullian und Gregor d. Gr. aus unserer Stelle den Namen Lucifer für den Teufel schöpfen, um so mehr, als Babel im eigentlichen (Sach 5$_{5}$ff.) oder übertragenen (Apk 12$_{8}$ usw.) Sinne der Sitz der personifizierten Gottlosigkeit ist. In v. 12b mag im ersten Stichos, wo eine Hebung fehlt, ein אֵיךְ ausgefallen sein. Das Niederhauen paßt auch zum Stern, wenn dieser als mächtiger Kämpe gedacht ist. Wahrscheinlich spielt eine Sternfabel vom Merkur mit ein, der mit der Sonne den Himmel ersteigen will, aber (weil er plötzlich unsichtbar wird) zurückgewiesen wird, die griechische Fabel vom Phaeton; Fabeln dieser Art (nicht Mythen) haben auch die Beduinen. חָלַשׁ wird Ex 17$_{13}$ mit dem Akk. konstruiert, lies daher כָּל־ für עַל vgl. die LXX. **13** Der König aber wähnte sich im Aufsteigen begriffen, als er gestürzt wurde. Der Dichter schreibt ihm dämonischen Hochmut zu, wie das B. Dan. dem Nebukadnezar und Belsazar und Habakuk dem Makedonier. Der Ausdruck: in den Himmel steigen, an die Wolken reichen, kommt Job 20$_{6}$ als sprichwörtliche Hyperbel vor, ist hier aber obwohl bildlich doch nicht als Hyperbel zu verstehen. Der Chaldäer will Gott werden. Hesekiel erhebt ähnliche Vorwürfe, schwerlich mit Recht, gegen den Tyrierkönig Hes 28$_{2}$ff. vgl. Ps 58. 82. Zu den Gottessternen vgl. die Gottesberge, Gotteszedern Ps 36$_{7}$ 80$_{11}$, Größen, die in die Götterwelt eher als in die Menschenwelt zu gehören scheinen. V. 13c spricht von dem mythischen Versammlungsberg der Götter im nördlichsten Weltwinkel. Diese Vorstellung ist ein uralter Glaube jener Rassen, die südlich von den ungeheuren Gebirgen Mittelasiens hausen; von jenen Bergen kommt Rudra, Anahita, selbst die Arche mit dem Ahnherrn der gegenwärtigen Menschheit. Daß der Polarstern damit zu tun habe, ist nicht wahrscheinlich, denn er bleibt an seinem Platz und für jene Gegenden nicht einmal

[14]Steigen über die Wolkenhügel, mich gleichstellen dem Höchsten: —
[15]Nur zu Scheol wirst du hinabgestürzt, zur äußersten Grube!

[16]Die dich sehen, auf dich schauen sie, auf dich merken sie:
„Ist das der Mann, der die Welt zittern, Reiche schüttern machte,
[17]Der den Erdkreis gleich machte der Wüste und seine Städte zerstörte,
Der seine Gefangenen nicht frei gab nach Haus, [18]lauter Völkerkönige?"
Sie alle werden ruhen in Ehren, jeder in seinem Hause,
[19]Du aber bist hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte,
Hinabfahrend zu den Steinen der Grube, wie ein zertretenes Aas.

---

an einem hohen Platz. Den Israeliten, deren Gottesberg im Süden liegt, wird jene Vorstellung erst seit dem Exil bekannt. Hier noch als fremder Mythus behandelt, wird sie von Hesekiel, dessen Gotteswagen ja auch vom Norden kommt (c. 1 4), mit dem Eden der Genesis kombiniert (c. 28 13 f.) und kommt in dieser Kombination auch später in den Pseudepigraphen vor. Dagegen wendet der Dichter von Ps 48 3, der wahrscheinlich im tiefsten Süden zu Haus ist, sie auf den Berg Zion an. **14** Die Wolken gehören zum Himmel, hinter ihnen ist die Gottheit verborgen Job 22 13 f. בָּמֳתֵי ist von den Punktatoren wahrscheinlich wegen der Endung ־ֵי von בָּמֹת mit radik. ת abgeleitet; das Ktib, das auch wohl בָּמוֹתֵי schreibt, nimmt richtiger als Sing. בָּמָה an. **15** Der in die äußerste Höhe wollte, wird in die äußerste Tiefe gestürzt; zahlreiche Religionen kennen solche Fälle von Bestrafung derjenigen, die „wie Gott" sein wollten. אַךְ, nur, geht zur Not, es könnte indessen auch für אֵיךְ verschrieben sein. — In der vierten Strophe **16—19a** führt uns der Dichter wieder auf die Oberwelt, zur Leiche des Königs, auch diese mit Du anredend: die volle Trennung von Leib und Seele will ihm doch nicht recht gelingen. Uns geht's freilich oft nicht besser. Die Menschen auf der Oberwelt betrachten mit Staunen die Leiche: das ist aus dem Weltstürmer geworden? **17** Da תבל immer Fem. ist, so muß עָרֶיהָ gelesen werden (Bick.). Dagegen bezieht sich das Suff. von אסיריו natürlich auf den König. פתח; er öffnete die Gefangenen? In Jer 40 4 Ps 102 21 105 20 steht dafür das Piël, das ist hier umso mehr zu schreiben, als das Qal nirgends mit dem Akk. Pers. konstruiert wird; פִּתַּח heißt: jemand zu einem machen, dem geöffnet ist. Außerdem steht es prägnant: freigeben und entlassen. Die Versabteilung ist hier verunglückt; „alle Völkerkönige" v. 18 gehört noch zu v. 17, da es sich mit dem folgenden כלם nicht verträgt, da ferner das Distichon v. 17b diesen zweihebigen Stichos noch nötig hat, während v. 18 ihn nicht brauchen kann, vgl. noch den Schluß von v. 9 und den Anfang von v. 10. Warum die Versteilung verfehlt wurde, lehrt **18**: sie alle sind ehrenvoll begraben, jeder „in seinem Hause": die Könige können doch nicht, meinte man, in ihrem Hause begraben sein, wenn sie nicht nach Hause entlassen wurden. Dieselbe scharfsinnige Erwägung hat mehrere Kritiker veranlaßt, mehr oder weniger gewaltsame Textänderungen vorzunehmen, die dem Stil und Rhythmus schwerlich entsprechen; es genügt, das Impf. יִשְׁכְּבוּ zu schreiben: die bis jetzt gefangen gehaltenen Könige werden durch den Sturz des Chaldäers befreit werden, um ihr Reich wieder zu gewinnen und in Frieden zu sterben. Das Perf. שכבו mag dadurch entstanden sein, daß man die Könige von v. 17 f. mit denen von v. 9 f. identifizierte. Der Ausdruck בביתו darf ganz wörtlich verstanden werden, wenn man das Haus in antikem Sinne faßt. Die judäischen Könige wurden Mauer an Mauer mit dem Tempel begraben, der ja eigentlich die Burgkapelle war; die Priesterschaft murrte in der letzten Zeit darüber, als der Tempel durch die Reform zu so hoher Stellung kam (Hes 43 7 ff.). **19** ist voll von Schwierigkeiten. Gesagt muß sein, daß der Chaldäer das Gegenteil eines ehrlichen Begräbnisses erhält. „Du wirst hingeworfen" heißt es passend im hebr. und griech. Text (vgl. c. 34 3). Die LXX fährt fort: „auf den Bergen", auf welchen Bergen? Babel liegt in der Ebene. Vielleicht ist בֶּהָרִים aus בַּהֲרֻגִים entstanden. Der hebr. Text hat: מקברך, aus deinem Grabe. Aber es ist unwahrscheinlich, daß der König

[O wie bist du entfernt] von deinem Grabe, wie ein verabscheuter Sproß,
[O wie liegst du ohne Ehren,] bekleidet [mit deiner Schande]!

---

erst in Frieden stirbt und begraben und darauf aus dem Grabe geworfen wird, denn die Schwertdurchbohrten sind doch Babylonier, mit denen der König fällt, auch v. 20 paßt nicht dazu, und das ganze Gedicht setzt voraus, daß der Tod des Königs und der Fall der babylonischen Herrschaft zu gleicher Zeit erfolgen. „Ohne dein Grab“, „fern von deinem Grabe“ sind Übersetzungen, die mit dem Verbum „werfen“ nicht vereinbar sind: du bist ohne dein Grab (statt ohne Grab) hingeworfen, du bist von deinem Grabe weggeworfen, ist beides gleich unwahrscheinlich. Lassen wir dies erst bei Seite, so ist mit כנצר an der jetzigen Stelle nichts anzufangen. Eine Rute ist nicht verabscheuenswert, wird auch nicht durch Versagung des Grabes bestraft; daß ein Familiensproß gemeint sei, wird an dieser Stelle durch nichts angedeutet. Das νεκρός der LXX führt zu nichts; selbstverständlich darf man es nicht, wie kürzlich vorgeschlagen ist, durch נֶפֶשׁ revertieren, das niemals Leiche bedeutet. Völlig unbrauchbar ist endlich לְבוּשׁ am jetzigen Orte: jemanden bekleidet mit Erwürgten hinwerfen! Es scheint, daß sämtliche Übelstände ihren letzten Grund darin haben, daß dieser Knäuel von Unmöglichkeiten, der Komplex מקברך bis לְבוּשׁ, der nach dem Strophenbau zwei volle Disticha enthalten muß, erst vom Abschreiber vergessen und am Rande nachgetragen, dort verstümmelt und dann an der falschen Stelle in den Text zurückversetzt ist. Schließen wir הָשְׁלַכְתָּ direkt an (בַּ)הֲרֻגִים an, so ist zunächst die vierte Strophe in Ordnung (zu dem hier vorgesetzten ב vgl. die oben erwähnte Lesart der LXX). Jene Könige werden ehrenvoll in ihren Gräbern liegen, der Chaldäer wird hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte (מְטֹעֲן nur hier), ein guter klarer Gegensatz. Der letzte Stichos bietet dazu eine Steigerung: hinabfahrend zu den Steinen der Grube. Wegen der Vergleichung: „wie ein zertretenes Aas“ muß man יוֹרְדֵי sprechen; ohnehin ist zu erwarten, daß sich das Part. auf den König bezieht und der Dichter sich bei den gleichgültigen „Erwürgten“ nicht so lange aufhält. Die Steine der Grube können weder solche sein, mit denen das Grab geschlossen, noch solche, aus denen es gemauert wird, denn erstens kommt weder der König noch gar die Masse der Erschlagenen in ein gemauertes Grab, zweitens wäre dieses durch einen edleren Ausdruck zu bezeichnen als durch בור, endlich müßte es בור אֲבָנִים heißen statt umgekehrt. Der Dichter meint die schimpfliche Beseitigung der Leichen durch die Feinde, man schleppt sie in Gruben und wirft Steine darauf vgl. II Sam 18 17. Der Einwand, daß יורדי אֶל diese Deutung verbiete, ist sonderbar, da dürften wir wohl auch nicht mehr sagen: sich in den Kugelregen stürzen? Dahin, wo den in schnell gegrabene Löcher gestürzten Leichen die Steine der wilden Meder nachfliegen, schleppt man auch den toten Chaldäerkönig, um ihn unter Steinen zu begraben. Der Dichter scheint nicht im babylonischen Marschland zu wohnen, wo es keine אבנים gibt (s. Gen 11 3). Die Chaldäer bleiben nicht ganz unbegraben, denn man würde ihre umgehenden Geister fürchten; man bannt diese, indem man die Leichen mit Steinen bedeckt. So bedeckt man fremde Leichen, die man nicht anzurühren wagt, und Verbrecher, die auch schon lebend, außerhalb der Stadt, unter Steinen begraben werden (Steinigung); jeder, der künftig vorbeikommt, wirft einen Stein nach, um den Toten unschädlich zu machen. Die Steine muß man nicht durch „Fundamente“ (אַדְנֵי) ersetzen, denn jene Löcher haben natürlich keine Fundamente! Die letzte Strophe, (v. 19) 20 und 21 behandelt das Verhältnis des Königs zu seiner Familie und seinem Volk. Hier müssen und können wir den in v. 19 ausgeschiedenen Wortkomplex unterbringen. Die drei ersten Disticha sind vorn verstümmelt. Das erste könnte etwa gelautet haben: (אֵיךְ נִגְזַרְתָּ) מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב: o wie bist du getrennt von deinem Grabe wie ein verabscheuter Sproß. Sein Grab ist das Erbbegräbnis der Könige von Babel, wo sein Platz schon zu seinen Lebzeiten für ihn hergerichtet ist. Aber er wird nicht „versammelt zu seinen Vätern“, sondern ist in der Ferne verscharrt wie ein ausgestoßenes

[20] [Deine Väter] nicht vereinst du dich mit ihnen im Begräbnis,
Weil du dein Land verderbt hast, dein Volk erwürgt.
Nicht werde genannt in Ewigkeit der Same des Übeltäters,
[21] Bereitet seinen Söhnen die Schlachtbank ob der Schuld ihres Vaters,
Daß sie nicht aufstehen und die Welt einnehmen und den Erdkreis anfüllen!

— — [22] Und ich erhebe mich gegen sie, spricht Jahwe der Heere,
Und rotte aus von Babel Ruhm und Rest, Schoß und Sproß, spricht [Jahwe,
[23] Und mache es zum Erbteil des Igels und zu Wassersümpfen,
Und kehre es aus mit dem Besen der Vernichtung, spricht Jahwe [der Heere.

* * *

Familienglied, ein verlorener Sohn. לְבוּשׁ ist der ganze Rest des zweiten Distichons, wahrscheinlich seines zweiten Stichos; man kann ein בָּשְׁתֵּךְ hinzusetzen vgl. Jer 3 25 und sich den ersten Stichos als Gegensatz von v. 18 denken: אֵיךְ שָׁכַבְתְּ מִכָּבוֹד, o wie liegst du ohne Ehren, gehüllt in deine Schande. Das dritte Distichon, **20**a, hat am Anfang das Substantiv verloren, auf das sich das Suff. von אתם bezieht. Da der König nur mit seinen Vorfahren im Grabe vereint zu werden wünschen kann, so müssen vorher die Väter genannt sein, also אֲבוֹתֶיךָ ergänzt werden. Naboned ist danach nicht bloß ein Schwelger, sondern auch ein Tyrann gewesen, und zwar nicht nur gegen Israel, wie Deuterojes. bezeugt (47 6), sondern auch gegen sein eigenes Volk, denn was die Feinde dem Land antun, würde ein antiker Schriftsteller dem eigenen König nicht in Rechnung stellen. **20**b **21** Mit ihm müssen seine Kinder untergehen. Das letzte Wort in v. 20 ist nach der LXX in מֵרֵעַ zu verbessern, ebenso אבותם v. 21 in אֲבִיהֶם; die Sprache wird so energischer und die Dichtung einheitlicher; die Abschreiber gerieten auf den Plur., weil die Juden selber ihr Unglück auf ihre ungeratenen Väter schieben. Man soll die Brut des Tyrannen abschlachten, damit sie nicht die Erde einnehmen. Der Sohn des letzten Königs, Belsazar, war bedeutend genug, um ihn auf diese indirekte Weise (indirekt und allgemein, damit das volle Licht der Person des Königs verbleibt) zu erwähnen. Der letzte Stichos lautet jetzt: (damit sie nicht) erfüllen die Fläche des Erdkreises mit Städten. Das wäre ja ein Verdienst, das Gegenteil von dem, was der Vater tat v. 17, sollte also belohnt statt bestraft werden, haben doch auch die Griechen deshalb Asien so viel genützt, weil sie Städte bauten zur Verbreitung einer höheren Kultur. Aber der Stichos ist auch überlang, man darf also nicht etwa עָרִים in עָרִיצִים oder עָרִץ oder רָעִים oder עִיִּים verwandeln oder als Aramaismus für צָרִים (I Sam 28 16) ansehen; es ist Variante zu dem vorhergehenden Akk. — — **22. 23** Diese Verse dürfen nicht zu dem völlig in sich abgeschlossenen Gedicht v. 4b—21 hinzugerechnet werden, eher könnten sie zu c. 13 2ff. gehören, aber auch das ist unwahrscheinlich. Das Versmaß ist wenig korrekt, das dreimalige נאם um so auffälliger, als in c. 13 Jahwes Rede stets ohne jede Formel eingeführt wird. Jahwe selber will sich gegen „sie", die Babylonier überhaupt, erheben; wie er das tun wird, sagt der Verf. nicht, weil er offenbar nicht auf einen konkreten Anlaß hin schreibt. Sogar Babels Name soll ausgerottet werden, d. h. nicht der Name an sich, sondern was Namhaftes von Babel übrig bleiben könnte. נין ונכד ist sprüchwörtlich wie unser Kind und Kegel vgl. Gen 21 23 Job 18 19. Der קִפֹּד auch c. 34 11 (Zph 2 14) mit יָרַשׁ. Das Bild vom Auskehren lieben die Späteren sehr.

Zweites Stück c. 14 24-27. Über seine Einsetzung s. Einl. § 13. Stade behauptet, es sei von einem nachexilischen Schriftsteller aus jesaian. Phrasen zusammengeleimt, ohne zu sagen, woher die Phrasen stammen und warum sie zusammengeleimt sind; andere legen allerlei aus der dogmatischen Eschatologie in das Stück ein (sogar lehrhaft soll es sein!) und beweisen dann daraus seine Unechtheit. Um der „ganzen Erde" willen ein Stück für nachexilisch zu erklären, das ist wenig überlegt. Assurs völlige Niederwerfung war für Jes.s

[24]Geschworen hat Jahwe der Heere also:

Fürwahr, wie ich's gedacht, so geschieht's,
Und wie ich's geplant, das ersteht:
[25]Zu zerbrechen Assur in meinem Lande,
Und auf meinen Bergen tret' ich ihn nieder.
Und weichen wird von ihnen sein Joch und seine Last von seiner (?) Schulter weichen (?).

[26]Das ist der Plan, der geplant ist über die ganze Erde,
Und das die Hand, die gestreckt über alle Völker;

Standpunkt und Gesichtskreis, und wohl nicht bloß für den seinigen, eine Entscheidung für alle Völker, während Syriens Niederwerfung für die Juden des 2. Jahrh.s das keineswegs sein konnte; wenn die letztere öfter mit dem Endgericht in Verbindung gebracht wird, so geschieht das doch hier nicht. In dem ganzen Stück ist kein Wort, das nicht von Jes. sein könnte. Es ist ein Seitenstück zu c. 17 12 – 18 6 und gehört in die Periode Sanheribs, als Jes. erkannt hatte, daß der Assyrer nur aus Lust an Raub und Zerstörung über alle Völker herfalle (c. 10 5 ff.). 24 Die Einleitungsformel fügt sich nicht in das allerdings nach Jes.s Art etwas sorglos behandelte Metrum, zwei dreihebige Vierzeiler, und fehlt in der LXX (die dafür den Schluß von v. 23 heranzieht); sie ist vermutlich aus der Schwurformel v. 24b abgeleitet, um dem Fragment doch etwas Selbständigkeit zu geben. Zu דִּמָּה vgl. c. 10 7. Jahwe hat einen Plan erdacht (nachgeahmt c. 19 12. 17 23 8. 9), der sicher in Erfüllung geht (היה und קום auch c. 7 7). 25 Er will Assur nach Palästina rufen als seine Zuchtrute c. 10 5, diese aber dann zerbrechen, und zwar im eigenen Lande, damit sichtbar wird, daß e r es getan habe; geschähe es in einem anderen Lande, so würde es dessen Gottheit zugeschrieben werden. So denkt die alte Zeit (vgl. II Reg 3 27), während die nachexilischen Juden jedes Ereignis in jedem Lande auf Jahwe zurückgeführt hätten. Was für Jes. zeitgeschichtlich motiviert ist, wird übrigens später zum eschatologischen Dogma vom Weltgericht bei Jerusalem, das auch der Islam angenommen hat, nur handelt es sich dabei um alle Völker der Erde, Juda und Jerusalem mit eingeschlossen Sach 14. Der Inf. im folgenden Stichos durch das Verb. fin. abgelöst. In v. 25b wäre entweder מֵעָלָיו oder שִׁכְמָם zu erwarten, und das zweimalige יסור ist auch nicht schön. Das Distichon steht auch c. 10 27 (s. d.) und ist aus c. 9 3 hervorgegangen. Es paßt nicht gut in unsern Zusammenhang, denn v. 26 zeigt, daß Jes. gar nicht speziell an Judas Befreiung denkt, sondern an Jahwes Weltplan überhaupt. Das Distichon ist also Zitat eines Lesers, vielleicht aus c. 10 27. 26 זאת bezieht sich offenbar über v. 25b hinweg auf v. 24b 25a. כל־הארץ ist weder Palästina oder Juda noch das assyrische Reich, sondern eben die ganze Erde, wie v. 26b deutlich genug zeigt. Es ist das ein hyperbolischer Ausdruck, wenn man bloß an die schlagende Hand denkt, obwohl allerdings nicht viel Völker ungeschlagen bleiben, nachdem zuerst Assur die ganze Welt bis nach Kusch (c. 20) geschlagen hat und dann mit allen seinen Völkern von Jahwe geschlagen ist. Aber selbst die Völker, die nicht direkt, passiv oder aktiv, an dem großen Weltdrama beteiligt sind, sind doch an dessen Ausgange sehr stark interessiert: wird Assur nicht vernichtet, so bleibt kein Volk ungeknechtet. Dieser Vers spricht mit begreiflicher Erregung des Sprechers den universalen Charakter der bevorstehenden Katastrophe aus und damit einen Gedanken, den vorher kein Prophet gedacht hat, den man aber bei dem Propheten versteht, der schon in einer Erstlingsrede erklärt hatte, daß Jahwe allein erhaben sein wolle und daß „der Mensch“ durch ihn werde erniedrigt werden (c. 2 11-17). Assurs Streben nach der Weltherrschaft ist nicht die Ursache, aber doch die Veranlassung gewesen, daß die prophetische Religion die Welt zu umfassen wagt. Sie denkt ja noch nicht daran, Weltreligion sein zu wollen, aber ihres Gottes Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt c. 6. Man darf sich freuen, den Mann zu kennen, der einen solchen Gedanken, wenn auch ohne volles Bewußtsein seiner unermeßlichen Folgen, zum ersten Mal empfangen hat. Daß es kritischer und histo=

[27]Denn Jahwe hat's geplant, und wer bricht's?
Und seine Hand ist die ausgestreckte, und wer wendet sie?

* *
*

[28]Im Todesjahr des Königs Ahas war dies Orakel:

[29]Freue dich nicht, ganz Philistäa,
Daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug;
Denn aus der Wurzel der Schlange sproßt ein Basilisk,
Und dessen Frucht ist ein geflügelter Saraf.

[30]Und weiden werden auf meiner Aue die Niedrigen
Und die Armen in Sicherheit lagern;
Aber töten werde ich durch Hunger deinen Samen,
Und deinen Rest erwürge ich.

---

rischer sei, weltumwandelnde Gedanken aus einer halb unbewußt erfolgten Ansammlung von Ansichten und Reflexionen zu erklären, das Große nicht durch große Männer getan, sondern durch die namenlose Masse oder durch die Gärung der Stoffe selber ausgebrütet zu denken, das ist ein Satz, der aus dem Neid des geistigen Proletariers entsprungen ist, ein Satz, der der Naturgeschichte, nicht der Menschheitsgeschichte entnommen ist und vor allem nicht der Geschichte der Religion, denn die Religion, zumal die biblische, stellt überall die Person in den Vordergrund. Ein Mann wie Jes. gehört zu den Führern der Menschheit. 27 zeugt von dem Enthusiasmus, mit dem jener große Gedanke den Jes. erfüllt. Er leugnet, daß jemand Jahwes Plan umstoßen könne – daß jemand das Vorhandensein eines solchen Gottesplans anzweifeln könnte, daran denkt er in diesem Augenblick gar nicht.

Drittes Stück c. 14 28-32, Orakel über Philistäa, ein Gedicht in vier dreihebigen Vierzeilern, deren letzter verstümmelt ist. Ganz Philistäa jauchzt über den Untergang eines ungenannten Bedrückers, aber ein schlimmerer Feind wird über es hereinbrechen, während das arme Jahwevolk in dem von Jahwe gegründeten Zion sich geborgen weiß. Verf. des Gedichts ist nicht Jes., denn dieser kennt wohl im Volk Niedrige und Arme, nennt aber nicht das ganze Volk so und identifiziert die Niedrigen und die Frommen nicht. Dagegen wird in der nachexilischen Zeit, besonders von Tritojesaia, das fromme Volk als עני und Zion als spezielle Schöpfung des Weltgottes bezeichnet. Der zerbrochene Stab ist also nicht Ahas, wie der Redaktor v. 28 anzunehmen scheint, ebensowenig ein assyrischer König oder Assur selbst. Das Gedicht muß noch vor die Makkabäerzeit fallen, weil seine Haltung so ganz unkriegerisch ist und die Juden offenbar keine Händel mit den Philistern gehabt haben. Am leichtesten ist es wohl aus der Lage Palästinas nach der Schlacht von Issos und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander zu erklären; unter den letzten Königen Persiens und deren ägyptischen Kriegen hatten die Philister genug gelitten, um über Issos sich zu freuen. Fällt das Gedicht also etwa in das Jahr 333, so ist es ein wenig älter als das Buch Habakuk. 28 Die natürlichste Auffassung der Überschrift ist doch die, daß Ahas der Stab sein soll, der die Philister geschlagen hat. Wenn der Name Ahas richtig ist, so ist schwer zu begreifen, wie der Sammler den Ahas, von dem er doch II Chr 28 18 f. das Gegenteil las, für den Bedrücker Philistäas halten konnte. Vielleicht hat in dem Zusammenhang, dem er das Gedicht entnommen haben mag, etwa einer Geschichte der nachexilischen Zeit, ein anderer ähnlicher Name gestanden, z. B. der Name des vorletzten Perserkönigs, des Ochus, der 338 starb. 29 „Ganz" Philistäa, dessen Kantone sonst nicht immer einig waren, freut sich über den Sturz des Zwingherrn. Das Bild vom Stabe kennen wir als jesaianisch (10 5). V. 29b bedient sich so seltsam gemischter Bilder – Baum und Schlange – daß man gern annimmt, der Dichter benutze eine sprüchwörtliche Phrase. Der Sinn ist: der Fall eures Bedrückers wird für euch nicht die Freiheit, sondern noch stärkere Drangsal im

[31]Heule, Tor, schreie, Stadt,
Verzage, ganz Philistäa!
Denn vom Norden kommt Rauch,
Und keiner ist vereinzelt in seinen Reihen.

[32]Und was wird antworten [mein Volk]
Den Boten des Volks [wenn sie kommen]?
Daß Jahwe Zion gegründet
Und darin sich bergen die Elenden seines Volkes.

* * *

Gefolge haben, sei es, daß der jetzige Bedrücker wieder erstarkt und an euch Rache nimmt, sei es, daß er einem schlimmeren Tyrannen Platz macht. Das letztere ist nach v. 31 wohl die Meinung des Dichters; er hat eine ähnliche Ansicht von dem Makedonier wie Habakuk. Auch Dan 2 werden die verschiedenen Weltreiche als Teile eines Körpers betrachtet, wie hier als Teile einer Pflanze. Saraf s. zu c. 6 3, Basilisk zu 11 8. Die Erstgeborenen, d. h. die Vornehmsten der Niedrigen müßten die Juden sein, aber wer sind dann die Niedrigen und warum sind die Juden die Allerniedrigsten? Da auch das Verb. weiden einer Näherbestimmung bedarf, die jetzt fehlt, so ist mit vielen Exegeten בְּכָרִי, auf meiner Aue, zu lesen. Sprecher ist Jahwe, auch in v. 30b, wo יהרג nach der häufigen Verwechslung von י und א aus אֲהֲרֹג entstanden ist. Eine Wurzel durch Hunger töten, ist ein so sonderbares Bild, daß man gern zu dem durch die LXX gewiesenen Ausweg greift, שרשך als einen Schreibfehler für זַרְעֵךְ anzusehen, das auch zu שְׁאֵרִית besser paßt. Der Hunger steht im Gegensatz zu dem weiden; ein Land wie Philistäa konnte schon vor der unmittelbaren Berührung mit dem Feinde in schwere Ungelegenheiten kommen, wenn der Handel gestört wurde. **31** Der dritte Vierzeiler wird den ersten Lesern deutlicher gewesen sein als uns. Ist der letzte Stichos nicht bloß Phrase und Nachahmung (c. 5 25 ff.), so ist er auf das Heer Alexanders gewiß besser anwendbar als auf irgend ein anderes aus jenen Jahrhunderten. Die מוּעָדִים, die τάξεις des Feindes, den der Verf. mit dem Suff. bezeichnet, als hätte er ihn schon genannt, sind fest geschlossen, jeder nimmt den ihm angewiesenen (יָעַד) Platz ein. Das Tor (שער ausnahmsweise Fem.) wie c. 3 26 für das im Tor versammelte, nach dem Feinde ausschauende Volk. נמוג Inf. abs. für den Imp. Rauch kündigt den herannahenden Feind an, sei es der Rauch der Wachtfeuer oder auch der der verbrannten Städte; ein bloßes Bild ist es wohl nicht. **32** Daß v. 32a verstümmelt ist, wird schon am Rhythmus klar. Es fehlt ein Subj. zu יענה, etwa עַמִּי; ferner sollte dem Antworten doch ein Fragen entsprechen. Also vielleicht: was wird mein Volk antworten den Volksboten, wenn sie kommen, כִּי יָבֹאוּ. Der Dichter weiß schon oder erwartet, daß die Philister Volksboten (גוי ist Gen. der Qualität), Volksherolde nach Jerusalem senden wollen mit der Anfrage, was die Juden zu tun gedenken, ob sie sich mit ihnen verbünden wollen gegen den alten und den neuen Bedrücker. Die Antwort, die der Dichter vorhersieht, ist nach dem Sinne Jes.s, aber auch nach dem der nachexilischen Stillen im Lande. Juda führt keine weltlichen Kriege, hat es auch nicht nötig, denn Zion ist die Gottesstadt. Ob Jes. sich so ausgedrückt hätte, ist fraglich. Für ihn ist Zion von David gegründet (c. 29 1), erst das nachexilische Jerusalem ist die Stadt Jahwes (Ps 48), eine geistliche Größe: „meine Hand hat dies alles gemacht" (Jes 66 2). Der Ausdruck: „die Dulder meines Volkes" enthält nicht, wie bei Jes. c. 3 15, einen Gegensatz gegen die Vornehmen, die ja doch die Antwort zu geben haben, sondern bedeutet das ganze Volk wie c. 66 2, und der עָנִי ist zugleich der Fromme.

Viertes Stück c. 15. 16, Orakel über Moab, den nach Philistäa nächsten Nachbarn Judas. Es ist eine mehr dichterische als prophetische Schilderung der Überwältigung Moabs durch einen ungenannten Feind, die sich in stark abweichender Bearbeitung auch Jer 48

15 [1]Orakel über Moab.

Daß in der Nacht vergewaltigt, Ar-Moab vernichtet!
Daß in der Nacht vergewaltigt, Qir-Moab vernichtet!

---

findet. Daß in Jer 48 älteres Gut von jüngerer Hand umgearbeitet ist, ergibt sich schon daraus, daß auch andere Schriften ausgebeutet sind, aber auch Jes 15. 16 ist nicht mehr ein erster Wurf. Am deutlichsten verrät sich als fremder Zusatz der Schluß c. 16_{13}f., sodann c. 15_9. Entfernt man diese Zusätze, die den Ton der Prophetie anschlagen, so bleibt kaum ein Orakel übrig, vielmehr ein Klagegedicht, das Geschehenes und Geschehendes schildert und erst von der Bearbeitung zu einer Vorhersagung gestempelt ist (vgl. zu c. 23_{1-14}). Etwas zweifelhaft ist noch die Ursprünglichkeit von c. $16_{1.3-6}$, wo die Sprache kälter und härter klingt als in der übrigen von Mitleid überfließenden Klage, doch kann dieser Unterschied auf dem Inhalt jener zwei Strophen beruhen. Die Dichtung ist in Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen abgefaßt; sechs Disticha bilden eine Strophe. Vorangestellt sind zwei Disticha, die darauf berechnet zu sein scheinen, vor jeder Strophe wiederholt zu werden, obwohl vielleicht nicht beide miteinander, sondern abwechselnd bald das eine, bald das andere, sodaß die Strophen mit diesem Kehrvers die beliebte Zahl von sieben Distichen erreichen. Gewiß ist, daß die Dichtung nicht von Jes. herrührt, mit dessen Sprache und Geist sie nicht das Mindeste gemein hat und in dessen Zeit man sie nicht unterbringen kann. Hitzigs scharfsinnige Vermutung, daß Jona ben Amitthai ihr Verf. sei (II Reg 14_{25}), stützt sich hauptsächlich auf den Epilog, der aber durch die vermeintlich jesaian. Vokabeln und die drei Jahre so wenig als jesaianisch erwiesen werden kann wie der ähnliche Epilog c. 21_{16}f. Andererseits sind die ZATW 1888 S. 209 gegen vorexilischen Ursprung vorgebrachten Gründe: das Fehlen der „Bußpredigt", die das Charakteristikum der echten Prophetie sein soll, das Beten im Heiligtum statt des Opferns, die mangelhafte, des Fortschritts entbehrende Anlage, ohne alles Gewicht. Wenn von einem echten Propheten die Moabiter durchaus eine Bußpredigt kriegen müssen, so kann man ja das Gedicht alten Moschelim (Num 21_{27}) zuschreiben. Aber aus anderen Gründen ist die Annahme eines späteren Ursprungs vorzuziehen. Die Epiloge c. 16_{13}f. 21_{16}f. passen nur in eine Zeit, wo man den Wunsch und die Hoffnung hatte, die Moabiter und Araber gründlich gedemütigt zu sehen. Der Mann, der diese Wünsche zu verwirklichen trachtete, ist Alexander Jannäus. Zu diesen Unternehmungen wollen die Bearbeiter von Jes 15f. und Jer 48 anfeuern und prophetisch ermutigen. Ist nun das ursprüngliche Stück מֵאָז geredet (Jes 16_{13}), so darf man seinen Ursprung nicht allzuweit zurückverlegen, nicht in jene Vorzeit, wofür die Juden die vorexilische Zeit ansehen, weil dann ihm die unmittelbar anfeuernde Kraft abgehen würde. Vielleicht nimmt man am besten einen nabatäischen Überfall Moabs im 2. Jahrh. an; der Herrscher auf dem Zion, der nicht König genannt wird und der Edom beherrscht, wäre Johannes Hyrkanus. Damit wäre auch erklärt, daß Israel mit keiner Silbe erwähnt wird, das doch sonst Moab für seine Domäne hielt. Sollte c. $16_{1.3-6}$ eingesetzt sein, so könnte das Gedicht in eine frühere Zeit fallen, nur nicht in die vorexilische (Marti denkt an das 5. Jahrh.). Der Verf. von Jer 48 hat es wohl nicht schon in einem Jesaiabuch vorgefunden; vielleicht hat seine Verwertung des Gedichts unseren Sammler veranlaßt, es in seiner älteren Form dem Buch Jes. einzuverleiben. 15_1 כִּי hat die Kraft einer Interjektion wie Gen 18_{20}; ob es eine eigentliche Interjektion ist oder ob eine elliptische Phrase vorliegt (wehklagt, daß), ist nicht zu entscheiden. Der Stat. konstr. לֵיל legt einen sinnlosen Akzent auf das נִדְמָה (in der Nacht, wo Ar-Moab überwältigt wurde, ist es vernichtet!) und beruht auf einer Verkennung des Rhythmus; man muß mit den alten Übersetzern לַיִל lesen wie c. 16_3 und mit Ar-Moab den zweiten Stichos beginnen lassen. Ar-Moab und Qir-Moab sind die bedeutendsten Festungen und Städte, vorausgesetzt, daß beide Namen nicht dieselbe Stadt meinen. Ar-Moab liegt am südlichen Arnonufer, Qir-Moab, wenn identisch mit Qir-Hareset (c. 16_7 II Reg 3_{25}) weiter südlich, fast in der Mitte zwischen dem Arnon und der Südgrenze. Beide Festungen sind dem

[2]Hinan steigt die Tochter Dibon die Höhen zum Weinen,
Auf Nebo und auf Medeba jammert Moab;
Auf all seinen Köpfen eine Glatze, jeder Bart abgehauen,
[3]Auf seinen Gassen gürten sie den Sack um, auf seinen Dächern [trauern sie],
Und auf seinen Märkten jammert alles, zerfahrend in Weinen,
[4]Es schreit Hesbon und Elale, bis Jahas ward's gehört.

Darum beben die Lenden Moabs, seine Seele bebt ihm,
[5]Sein Herz dem Moab schreit, dessen Flüchtling bis Zoar.
Ach! den Aufstieg von Haluchit, mit Weinen ersteigt's ihn,
Ach! des Wegs von Horonaim, Untergangsklage erheben sie,
[6]Ach! die Wasser von Nimrim, Wüstungen werden sie,
Denn verdorrt die Mahd, dahin das Gras, Grünes gibt's nicht!

Anschein nach überrumpelt, also wohl durch Nomaden. 2 הבית ist unverständlich. Wäre es ein Tempelhaus, so müßte das näher bezeichnet sein und es würde dann dem Satz das Subj. fehlen; daß es für Beth Diblataim oder B. baal maon oder B. bamoth abgekürzt und also grade der unterscheidende Name weggelassen wäre, ist nicht weniger unwahrscheinlich. Die LXX hat es nicht. Zu lesen ist nach Jer 48 18: עָלְתָה בַּת־דִּיבֹן. Dibon liegt eine Meile nördlich vom Arnon; es wird zuerst erreicht von der Kunde des Schicksals Ar=Moabs und sucht bestürzt die Höhenheiligtümer auf, um vor der Gottheit zu klagen. Dann breitet sich das Gerücht weiter nach Norden aus, nach Nebo am Berg Nebo, nahe an der Nordostspitze des Toten Meeres, und nach Medeba, südöstlich davon, südlich von Hesbon. יְיֵלִיל gewöhnlich so statt יְיֵלִיל s. Ges. § 70 d. In v. 2 b schwanken die Handschriften zwischen גְּרוּעָה und גְּדוּעָה, ersteres hat Jer 48 37, letzteres ist drastischer. Die Aussprache רָאשָׁיו mit o für a nur hier. 3 Der Text ist mehrfach in Unordnung, denn der Wechsel zwischen den Mask.= und Fem.= Suffixen ist unmotiviert (das Mask. besser), und hinter גַּגּוֹתָיו fehlt ein Wort, etwa מִסְפֵּד oder סָפְדוּ vgl. Jer 48 38 und das κόπτεσθε der LXX, ferner Am 5 16. 17, welche Stelle dem Dichter vorzuschweben scheint. „Herabfahren in Weinen" ist wohl eine ungenaue Anwendung des Bildes vom Auge, das in Tränen herabfährt (Jer 9 17 Thr 1 16 3 48). 4 a führt noch weiter nach Norden. Elale, Jer 48 34 durch עד mit Hesbon verbunden und diesem untergeordnet, liegt nördlich nahe bei Hesbon, der Hauptstadt des Gebiets zwischen dem Arnon und Gilead, Jahas oder Jahsa wahrscheinlich südöstlich davon. 4 b–6, die zweite Strophe, deren einleitendes עַל־כֵּן auf den Kehrvers v. 1 zurückweist. Für die חלצי, die Gerüsteten Moabs, liest man wegen der Fortsetzung besser mit der LXX חֲלָצֵי, die Hüften, und in Folge davon das Perf. יָרְעוּ, das ἅπ. λεγ. ist (vgl. יָרֵא). 5 Für לבי hat die LXX besser לֵב oder vielleicht לִבּוֹ. Sodann spricht man wohl richtiger בָּרִיחָה, der Sing. als Kollekt. behandelt wie פָּלִיט, denn das weibl. Suff., obendrein inkorrekt geschrieben, ist beziehungslos, und die „Riegel" passen nicht zum Zusammenhang. Zoar liegt an der Südostspitze des Toten Meeres; die Moabiter fliehen also nach dem Süden v. 7. Eglat Schelischijja ist wahrscheinlich aus Jer 48 34 eingesetzt und ist vermutlich ein Stadtname; es mögen drei Eglat nahe bei einander gelegen haben und das unsrige von den Bewohnern des Nordens als drittes, südlichstes, gezählt sein. Es folgen jetzt vier כי, von denen man nicht weiß, ob sie sämtlich Konjunktionen oder ob nicht wenigstens die drei ersten Interjektionen sind; letztere würden dem Rhythmus und wohl auch dem Sinne besser entsprechen. Der Aufstieg von Haluchit nach Onomastikon ed. de Lag. I S. 276 zwischen Areopolis (= Rabbath=Moab, südlich von Ar=Moab) und Zoar. Für den Weg von Choronaim, das nach Jer 48 34 nahe bei Zoar gelegen haben muß, steht Jer 48 5 besser der Abstieg nach Ch. Das sonderbare יעערו ist wohl für יְעֹרֲרוּ verschrieben. 6 Nimrim, in Onomast. I 143 als Nemerim, I 284 als Neβηρείμ erwähnt, nördlich von Zoar. Die dritte Strophe, 7. 8 und c. 16 2, beginnt wie die zweite mit עַל־כֵּן. Den Anfang übersetzt man am

[7]Darum das Erübrigte, das sie erworben, und ihr Verwahrtes,
Über den Bach der Weiden werden sie's tragen.
[8]Denn umkreist hat das Geschrei die Grenze Moabs,
Bis Eglaim geht ihr Gejammer, bis Beer Elim.
16 [2]Und siehe, wie flatternde Vögel, ein gescheuchtes Nest
Sind die Töchter Moabs, die Furten des Arnon.

15 [9]Denn die Wasser Dimons sind voll von Blut, denn ich werde über Dimon noch Weiteres setzen, für die Flüchtlingsschaft Moabs und Ariels und für den Rest Adamas.

---

besten nach Jer 48$_{36}$: Das Übrige, Ersparte (vgl. יֶתֶר Ps 17$_{14}$), das man (oder besser עָשׂוּ, sie) erworben hat. פְּקֻדָּה hier wie Ps 109$_{8}$ im Sinne von פִּקָּדוֹן z. B. Gen 41$_{36}$, nach Lev 5$_{23}$ Wertgegenstände, die man jemandem zur Aufbewahrung anvertraut hat. Diese Ersparnisse und Schätze bringen die Bewohner des Südens nach Edom über den Grenzbach, der wohl der Wadi el Ahsa ist. Im zweiten Stichos von v. 7b l. יִשָּׂאוּהָ. 8 scheint das Verlassen des Landes erklären zu sollen; das Geschrei und also die Not zeigt sich auf der ganzen Grenze, kein Teil blieb unverschont, um noch eine Zuflucht bieten zu können. Eglaim liegt nach Onomast. I$_{98.228}$ acht Milien südlich von Rabbath-Moab; Beer Elim ist unbekannt. Man sollte erwarten, es würden zwei Ortschaften genannt, die dem israelitischen „Dan und Berseba" entsprechen; danach würde das im nördlichen Moab gelegene Beer Num 21$_{16}$ff. vielleicht passen; Perles schlägt בְּאֶרְאֵלִים, in Arelim oder Erelim vor(?). Das zweite יללתה fehlt in der LXX und ist wohl nur versehentlich wiederholt; für das erste wäre das Suff. ָם richtiger. Für ובאר hat die LXX עַד־בְּאֵר. 9 Von jetzt an ist der Text in großer Unordnung. V. 9 kann die beiden Disticha nicht liefern, die die Strophe noch haben sollte, sondern spricht von Dingen, die noch in der Zukunft liegen. Ich habe früher wenigstens den ersten Satz von v. 9 der Dichtung zugerechnet, ohne ihn freilich recht erklären zu können, halte es aber jetzt nicht mehr für richtig, ihn von dem folgenden zu trennen. Mit diesem Vers, der von jüngerer Hand zugesetzt ist, hatte ich sodann früher c. 16$_{2}$ verbunden, weil hier in der jetzigen Form ebenfalls von der Zukunft die Rede ist. Aber die gegenwärtige Form hat einen Fehler, nach dessen Tilgung c. 16$_{2}$ sich als echten Bestandteil der Dichtung erweist, der nur seinen richtigen Platz verloren hat. Ich nehme demnach an, daß die Einsetzung von c. 15$_{9}$ die Leserlichkeit des Verses 16$_{2}$, der ursprünglich auf 15$_{8}$ folgte, beeinträchtigte, daß dieser demnach noch einmal am Rande niedergeschrieben wurde, dann aber bei der Wiederaufnahme in den Text an die verkehrte Stelle geriet. Was 15$_{9}$ anlangt, so wissen wir zunächst gar nichts mit דימון anzufangen. Man hat den Namen mit Dibon oder mit Madmen kombiniert, aber Dibon ist nach v. 2 nicht selber vom Feinde erstürmt, warum sollen denn seine Wasser blutig sein und was sind es für Wasser? Wäre Madmen gemeint, so hätte der Verfasser eher ein Wortspiel mit Mist als mit Blut gemacht. In c. 21$_{11}$ hat der Sammler einen ähnlich klingenden rätselhaften Namen über das dortige Orakel gesetzt, nämlich דּוּמָה, das dort Edom bedeuten soll. Liegt etwa in beiden Fällen eine apokalyptische Spielerei vor? Vielleicht eine Anspielung auf eine ältere Apokalypse? Was dann in v. 9 folgt, ist ebenso dunkel. Der Satz: „ich werde über Dimon setzen Hinzugefügtes" ist zwar zur Not zu verstehen, jedenfalls aber sonderbar ausgedrückt: das im Gedicht Gesagte wird noch überboten werden durch weitere Schicksalsschläge. Diese Zukunftsdrohung spricht plötzlich Jahwe, der ja gewöhnlich der Redner der Ergänzer ist. Ganz dunkel ist dann v. 9b: der Flüchtlingsschaft Moabs ein Löwe (oder einen Löwen, wenn das Explikation von נוספות sein soll). Ich habe oben die Lesung der LXX adoptiert: וַאֲרִיאֵל für אַרְיֵה, ohne sicher zu sein, daß das wirklich richtig ist; Ariel und Adama mögen dann Landschaften sein, die sich zu Moab so verhalten wie z. B. Thema zu Edom. Während diese Zukunftsdrohung, die mit ihrem „Hinzugefügtes" an c. 16$_{13}$f. erinnert, von der Hand des Bearbeiters herrührt, ist c. **16$_{2}$**

16 [1]Sie sandten das Lamm des Landesfürsten von Sela wüstenwärts,
Zum Berg der Tochter Zion: [3]„Gib Rat, schaffe Entscheidung!
Mache gleich der Nacht deinen Schatten mitten am Mittag,
[Und] verstecke die Versprengten, den Flüchtigen verrate nicht,
[4]Laß gasten bei dir meine Versprengten [die Entronnenen] Moabs,
Sei ein Versteck für sie vor dem Verwüster!
Wenn verschwunden ist der Bedrücker, vernichtet der Verwüster,
Fort die Zertreter aus dem Lande, [5]wird aufgerichtet in Liebe der Thron,

---

hinter c. 15_{8} gut angebracht und eine passende Vorbereitung der folgenden Strophe. Nur ist zu Anfang וְהִנֵּה für והיה zu lesen, denn von der Zukunft kann bei einer Schilderung nicht die Rede sein, die ganz den vorhergehenden Schilderungen entspricht und sie abschließt. Daß der Vers nicht zwischen c. 16_{1} und $_{3}$ gehört, sieht man ja auf den ersten Blick. Die Töchter Moabs sind die einzelnen Städte, nicht Weiber, wie das parallele Glied zeigt, wo der Ausdruck „die Übergänge des Arnon" hauptsächlich die Gegenden meint, die nach dem Kehrvers vom Feinde überfallen sind. Die Vergleichung der flüchtenden Bevölkerung mit einem zerstörten Nest und den fliehenden Vögeln ist sehr anschaulich; das וְהִנֵּה schließt ab: siehe, so steht's mit Moab. **$16_{1.3.4a}$** bildet die vierte Strophe. Die Punktatoren machen das erste Wort zum Imp. שִׁלְחוּ, man sieht nicht ein, warum und wer hier spricht, dem Zusammenhang angemessen ist שָׁלְחוּ (aber nicht וַיִּשָׁלְחוּ!). In Edom angekommen, schickt man von Sela aus, das, nicht mit Petra identisch, nach II Reg 14_{7} wahrscheinlich in der Nähe des Salztals, östlich von Berseba (Buhl, Paläst. § 56), lag, das „Lamm des Landesfürsten", als Symbol des dem jüdischen Oberherrn gebührenden Tributes, der Mincha, die auch Mesa den Nordisraeliten in כָּרִים entrichtete II Reg 3_{4}, „wüstenwärts" zum Berg der Tochter Zion, zu Johannes Hyrkanus, der Edom beherrschte; natürlich tun das nicht die Edomiter, sondern die flüchtigen Moabiter. 2 s. hinter c. 15_{8}. 3 schließt sich unmittelbar an v. 1 an. Zion wird angeredet, wie die Fortsetzung zeigt, daher mit Qre הָבִיאִי oder vielmehr wegen des Metrums הָבִי nach II Sam 16_{20}, sowie עֲשִׂי zu lesen; man bestürmt die Tochter Zion mit einer Flut von Bitten, weil man in Angst und Not ist. Mache פְּלִילָה (ἅπ. λεγ.), Entscheidung, nämlich zwischen den Moabitern und den Eroberern, wenn diese die Auslieferung der Flüchtigen verlangen. Der Fürst ist also den Eroberern entweder gewachsen oder befreundet. Es ist zweifelhaft, ob dies von Usia gegenüber Jerobeam II. gesagt werden konnte, dagegen paßt es sehr gut auf Joh. Hyrk. und die Araber. 4a Die Flüchtlinge möchten vorderhand als גֵּרִים in Edom oder Juda bleiben dürfen. Vor מואב muß ein dem נִדָּחַי ähnliches Wort ausgefallen sein. הֱוִי wechselt mit הֱיוּ ab. Die fünfte Strophe 4b—6 kann ihrem Inhalt nach nicht fehlen, wenn die vierte ursprünglich ist. Ihr Ton sticht freilich einigermaßen von dem der drei ersten und der Fortsetzung v. 7ff. ab; der Dichter mag hier mehr als in der Schilderung der moabitischen Not als Judäer sprechen. Es scheint mir doch, daß die Wahrscheinlichkeit der Echtheit beträchtlich größer ist als die der Unechtheit. Die Moabiter schmeicheln dem Fürsten auf dem Zion mit solchen Redensarten, von denen sie wußten, daß ihre Nachbarn sie gern hörten; die Judäer weisen sie zurück auf Grund eines längst eingewurzelten Urteils über den Charakter der Moabiter. V. 4b ist Vordersatz zu v. 5. מֵץ könnte Auspresser oder Auspressung sein, aber es ist ἅπ. λεγ., hat auffälliger Weise den Artikel und entspricht eigentlich nicht der Lage der nicht unterjochten, sondern geflohenen Moabiter; wahrscheinlich ist המץ verlesen für חָמֵץ. Lies ferner שֹׁדֵד für שד (Marti) und רֹמְסִים (Cheyne). 5 klingt sehr nach c. 9_{6}, noch mehr nach Prv $20_{8.28}$; die messianischen Hoffnungen der Juden brauchen die Moabiter damit nicht gerade ausdrücken zu wollen, obwohl sie diese werden gekannt haben. Selbst der Ausdruck „im Zelte Davids" hat keinen spezifisch messianischen Charakter, er besagt nur, daß die Hasmonäer sich für die richtigen

Und auf ihm sitzen in Treuen im Zelte Davids
Ein Richter so fragend nach Recht wie eifrig auf Gerechtigkeit."
6„„Wir hörten vom Hochmut Moabs, dem sehr hochmütigen,
Seiner Hoffart, seinem Hochmut und Übermut, seinem unwahren Geschwätz.""

7Drum jammert Moab gegen Moab, ganz jammert es,
Um die Traubenkuchen von Qir-hareset seufzen sie ganz zermalmt,
8Denn die Pflanzungen Hesbons sind verwelkt, der Weinstock Sibmas,
Dessen Edeltrauben umwarfen die Herren der Völker,
Die bis Jaser reichten, schweiften zur Wüste,
Dessen Schößlinge sich ausbreiteten, zum Meer hin wanderten.

9Darum weine ich mit dem Weinen Jasers um Sibmas Weinstock,
Netze dich mit meiner Träne, Hesbon und Elale,

Nachfolger der Davididen angesehen haben wollten (wie die deutschen Kaiser als Nachfolger der Cäsaren). Daß sie diesen Anspruch, den zahlreiche späte Stellen bestätigen, erhoben, war für sie eine politische Notwendigkeit, wenn sie die Fürstenwürde in ihrem Hause erblich machen wollten. מָהִיר, eigentlich eilend, kommt in der nachexilischen Zeit öfter vor in der Bedeutung gewandt, geschickt. Die Moabiter wollen also Untertanen des jüdischen Fürsten sein, wenn er sie von den jetzigen Vergewaltigern befreit. 6 Aber ihr Gesuch wird abgewiesen werden; man traut ihren Versprechungen nicht, denn sie sind zu hochmütig und zu verlogen, als daß sie gute, freiwillige und treue Untertanen sein könnten. Diese Antwort kommt auch Jer 48 29 vor; es liegt auf der Hand, daß sie sich an v. 4b. 5 anschließt, aber nicht an v. 3. 4a, denn die Bitte der Flüchtigen kann man nicht mit der Behauptung beantworten, daß sie lügnerisches Geschwätz vorbringen. Hat aber der Bearbeiter von Jer 48 in seiner Vorlage v. 6 gelesen, dann ist das ein gewichtiges Indizium für die Zugehörigkeit der 4. und 5. Strophe zu der Dichtung, da er diese gewiß nicht in einem Jesaiabuch vorgefunden hat. Für גֵּא, welche Form bei der Wurzel לה sonst nicht vorkommt (s. Olsh. § 182b), ist גֶּא zu sprechen oder besser nach Jer 48 29 gleich גֵּאֶה zu schreiben, auch des Rhythmus wegen. Die sechste Strophe, 7 mit v. 8, ist nicht mehr den flüchtigen Moabitern, sondern dem Lande Moab und der darin zurückgebliebenen Bevölkerung gewidmet; sie schildert den beklagenswerten Zustand besonders des Weinbaus. „Moab jammert um Moab" wäre geschraubt, wenn das zweite Moab das Land bedeuten soll, und manieriert, wenn es heißen soll: über sich selbst. Ist der Text nicht verderbt (die LXX hat ebenso künstlich בְּמוֹאָב, in Moab), so muß לְ = אֶל sein, während לְ in v. 7b = עַל ist. Moab jammert gegen Moab, der eine gegen den andern vgl. c. 13 8. Qir-hareset heißt v. 11 Qir-hares, doch wohl nur durch die Schuld des Abschreibers (vgl. 15 1). Für תהגו ist ohne Zweifel הָגוּ zu schreiben (das ת durch Dittographie entstanden). Die Traubenkuchen (aus denen Jer 48 31 Männer macht) gehören zur Festspeise des frohen Herbstfestes. Daß der Überfall zur Zeit der Weinlese geschah, zeigt auch v. 9. 8 Die Weinbergspflanzungen Hesbons und des benachbarten Sibma sind verlassen und nicht bewässert, darum verdorrt. אמלל scheint als Subst. angesehen zu sein. Die roten Trauben (zu שְׂרוּקִים, besser שְׂרֻקִים, ist עֲנָבִים zu ergänzen) dieser Orte „erschlugen" sonst, d. h. machten trunken (c. 28 1), die Herren der Völker, lieferten weithin Wein für die vornehmsten Leute; sie reichten (נָגָעוּ und תָּעוּ reimen sich dank der Pausa des ersten Wortes) bis Jaser (nach Onomast. I 131. 264 zehn Milien westlich von Rabbath Ammon, fünfzehn nördlich von Hesbon), „irrten in die (östliche) Wüste", verloren sich in Gegenden, wo die Steppe der Kultur Halt gebietet, Kulturpflanzen sich gar nicht hingetrauen und hier nur durch ihre überschwengliche Üppigkeit hingeraten; sie wandern westwärts hinüber bis zum (Toten) Meer — nicht über's Meer, da der Weinbau Judas uns hier nichts angeht; יָמָּה wäre allerdings deutlicher gewesen. 9 und 10, die siebente Strophe. Über den Wein muß der Dichter selbst mitweinen „mit dem Weinen

Denn auf deine Lese und dein Lesen — brach ein Hussa herein,
[10]Und eingeheimst ist Freude und Lust — aus dem Fruchtgelände,
Und in den Weinbergen jauchzt es nicht — und kreischt es nicht,
Wein in den Keltern tritt man nicht, — das Heißa ist verstummt.

[11]Darum mein Inneres, über Moab — gleich der Zither braust es,
Und mein Inwendiges über Qir-hares — . . . .

[12]Und geschehen wird's, wenn Moab sich abmüht auf der Bama und kommt zu seinem Heiligtum, um zu beten, vermag es nichts.

[13]Das ist das Wort, das Jahwe über Moab geredet hat vordem. [14]Und jetzt spricht Jahwe also: In drei Jahren gleich den Jahren eines Söldners da wird gering sein die Herrlichkeit Moabs mit all dem großen Haufen und der Rest klein, winzig, nicht stark.

* * *

Jasers", wie wenn er in oder bei Jaser zu Hause wäre, was auch bei unserer Ansetzung des Gedichts möglich sein wird, obgleich Judas Makkabäus die Juden Gileads nach Judäa brachte (I Makk 5 45). In אריוך scheinen ו und י ihre Stelle vertauscht zu haben. קַיִץ, meist Obsternte, und קָצִיר, sonst Kornernte, sind hier für בָּצִיר, Weinernte (das Jer 48 23 hat), gewählt, um an קֵץ, Ende, anzuklingen. Auf die Weinernte, bei der sonst das fröhliche הֵידָד, heißa, ertönt, ist ein fürchterliches Hussa, הֵידָד, des Feindes (vgl. Jer 51 14) gefallen, der auch sonst mit dem Kelterer verglichen wird c. 63 3 Apk 14 19 f. Welches Schicksal alttest. Texte oft hatten, zeigt wieder das שֹׁדֵד von Jer 48 32. **10** Das Subj. expl. הדרך hat wohl der Abschreiber hinzugesetzt. נאסף scheint auf das אָסַף, das Einheimsen der Ernte, anzuspielen, גיל (Hos 9 1) auf כרמל zu reimen, ירנן an ירעע zu alliterieren. Die 1. Pers. השבתי steht auch Jer 48 33 und kann trotzdem nicht richtig sein; es ist mit mehreren Kritikern הָשְׁבַּת zu lesen. **11** scheint mit seinem על־כן eine neue Strophe zu beginnen, die nur zum kleinsten Teil erhalten ist. Aber möglich ist auch, daß v. 11 nur eine Variante zu v. 7 vorstellt vgl. Jer 48 31 f., da v. 10 sich sehr gut zum Schluß der Elegie eignet. Aus unserem מֵעַי wäre dann das מוֹאָב v. 7 entstanden. Des Dichters Eingeweide, der Sitz der stärkeren Empfindungen, brausen wie die Zither, seine innere Erregung strömte in eine Klagemelodie aus, die er nur in Form zu fassen hatte. Vielleicht würde die Dichtung uns bedeutender erscheinen, wenn sie in besserer Gestalt auf uns gekommen wäre; manches Einzelne, z. B. c. 16 8-10, hat auch jetzt poetischen Wert. — **12** scheint nicht zu der Dichtung zu gehören, es ist eine Weissagung, hat einen anderen Ton als die Klage und ist wahrscheinlich mit c. 15 9 vom Bearbeiter hinzugesetzt, wenn auch vielleicht nicht verfaßt. Auch die religiöse Wendung, die dieser Vers nimmt, fehlt völlig in der Elegie. Ew. ergänzt das letzte Sätzchen durch den Anfang von Jer 48 13: Moab wird zu Schanden vor Kemosch (dem Gott der Moabiter), natürlich ohne eigentliche Berechtigung, aber mit der an ihm bekannten feinen Empfindung für die Farbe des Verses. נראה scheint ein bloßes Versehen für נִלְאָה zu sein, sonst würde es die Anzeichen der Zusetzung noch vermehren, denn das Erscheinen auf der Bama ist längst dagewesen (c. 15 2). — — **13. 14** Nachschrift von der Hand desselben Schriftstellers, der auch den Epilog c. 21 16 f. schrieb, und wie dieser letztere trotz aller scheinbar jesaian. Redensarten nicht von Jes. sein kann, so gilt das auch hier. Stilo soluto sagt er, daß das Orakel c. 15. 16, das er selber erst in eine Weissagung verwandelt haben dürfte, bald in Erfüllung gehen soll. Es ist „vordem" gegeben, das heißt schwerlich: vor so und so vielen Jahrhunderten. **14** soll jesaian. Vokabeln und Gedanken haben, das ist nicht richtig. Das verbundene מעט מזער findet sich in den unechten Stellen c. 10 25 29 17. Die drei Jahre sind nicht Nachahmung von Jes. (c. 20 3 7 16 8 4 vgl. Jer 28 3); auf diese Meinung ist man nur gekommen, weil man שכיר ohne allen Grund als Tagelöhner ansah, der sich aufs Jahr verdingt, und dann annahm, eines solchen Jahr-

17 [1]Orakel über Damaskus.

Siehe, Damaskus wird abgetan als Stadt
Und wird ein Trümmerhaufen, [2]verlassen für immer,
Seine Städte verfallen den Herden,
Und lagern werden sie ungeschreckt.
[3]Und genommen wird Ephraim das Bollwerk
Und das Königtum Damaskus,
Und der Rest Arams wird untergehen,
Wie die Israeliten werden sie sein,
Ist der Spruch Jahwes der Heere.

---

löhners Jahre seien knappe Jahre. Aber wo es sich um eine Kriegsdrohung handelt, ist doch selbstverständlich der שכיר ein Söldner (Jer 46$_{21}$), und unsere Stelle sagt: man braucht die Söldner nur auf die übliche Periode eines Söldnerkontrakts, die also drei Jahre umfaßte, zu dingen, um mit Moab gründlich fertig zu werden. Daß Alexander Jannäus Mietstruppen unterhielt, ist bekannt; unser Verf. will ihn zur Niederwerfung der gehaßten Moabiter anfeuern (vgl. c. 25$_{10.11}$). לוא כביר will G. Hoffm. (ZATW 1883 S. 116) mit Berufung auf die unglückliche Stelle c. 8$_{23}$ in לי אַכְבִּיר ändern, aber wenn hier eine Verheißung am Platz wäre, so könnte sie gewiß nicht über Jer 48$_{47}$ hinausgehen; auch fehlt c. 21$_{17}$ die Verheißung.

Fünftes Stück c. 17$_{1-11}$, Orakel über Damaskus überschrieben, obgleich es sich auch auf Israel bezieht, ja grade für das letztere am meisten berechnet ist. Damaskus soll untergehen, Israel fast ganz vernichtet werden. Die Rede fällt in die Zeit, wo Rezin und Pekah sich verbündet haben, also nach c. 9$_{7}$ff., aber noch vor den Zug gegen Juda c. 7, dessen keine Erwähnung geschieht. Zu dieser frühen Abfassung stimmt die mehr poetische Form der Rede (drei Strophen zu je neun dreihebigen Stichen, Löhr will Pentameter, ändert aber zu stark) und ihre schlechte Erhaltung, auch die Hervorhebung des eingedrungenen fremden Aberglaubens (vgl. 1$_{29}$ff. 2$_{6}$ff.). Die erste und zweite Strophe haben einen refrainartigen Schluß (wie c. 2$_{11-17}$; c. 9$_{7}$ff.), die zweite und dritte den gleichen Anfang. Die erste Strophe **1** bis **3** ist Syrien gewidmet, doch auch hier ist das Interesse an Ephraim maßgebend. Daß ein Prophet sich ausführlicher mit fremden Völkern beschäftigt, kommt erst mit dem 7. Jahrh. auf (Zephanja, Nahum, Hesekiel usw.). Der Anfang v. 1 mit הנה und dem Verb סור wie c. 3$_{1}$ (vgl. c. 19$_{1}$ 24$_{1}$). Der Untergang Damaskens steht vor der Tür. Da Damaskus auch Subj. in v. 1b ist, so ist in v. 1a מוּסָרָה zu lesen. מֵעִיר für מִהְיוֹת ע'. In v. 1b wäre מעי ein ἅπ. λεγ., dazu ein unnützer Zusatz zu מפלה, es fehlt in der LXX, wird also mit de Lag. als ein Versehen des Abschreibers zu betrachten sein, der noch einmal מעיר schreiben wollte (s. zu 3$_{12}$). **2** Der Anfang ist schwerlich richtig. Es ist unangenehm, das Part. über v. 1b hinweg von dem הנה v. 1a abhängig machen zu müssen, und mit den Städten Aroer oder Aroers ist man völlig verlegen. Es gibt ein Aroer in Juda, eins am Arnon, eins in Ammon, vielleicht auch eins oder mehrere bei Damaskus, die aber, weil niemals genannt, nicht von Bedeutung gewesen sein können, während jene nicht hierher gehören. Die LXX las: עֲזֻבַת עַד; den Rest übersetzt sie mit εἰς κοίτην, aber wohl aufs Geratewohl. Ist v. 2b richtig, so muß vor לעדרים ein Fem. Plur. gestanden haben, auch das Versmaß verlangt noch eine Hebung. Ich nehme daher als ursprünglich an עֲזֻבַת עַד וְעָרֶיהָ, verlassen für immer, und ihre Städte usw. Städte der Stadt Damaskus kann man sagen vgl. 3. B. Jos 13$_{17}$. Bekanntlich ist diese Weissagung nicht eingetroffen, um so mehr ist sie echt. **3** Das Bollwerk, das Ephraim genommen werden soll, ist vielleicht Syrien, es ist sein Schutz gegen Assur. Die Erwähnung Samarias, das ja im wörtlichen Verstande Ephraims Festung ist, käme hier wohl zu früh. V. 3b ist sicher verderbt. Die Herrlichkeit Israels müßte die demnächst untergehende Herrlichkeit sein, von der erst v. 4 spricht; mit etwas Künftigem

[4]An jenem Tage wird Jakobs Herrlichkeit erniedrigt
Und das Fett seines Fleisches abgemagert sein;
[5]Es wird sein, wie wenn der Schnitter rafft den Halm
Und sein Arm Ähren schneidet;
Es wird sein, wie wenn einer auflieſt im Tal Rephaim,
[6]Und übrig daran bleiben eine Nachlese wie beim Olivenklopfen:
Zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels,
Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums,
Ist der Spruch Jahwes der Heere.
[7]An jenem Tage wird blicken der Mensch auf seinen Schöpfer
Und seine Augen auf den Heiligen Israels sehen,

---

kann doch Syriens Schicksal nicht beschrieben werden. Außerdem kommt weder ein Stichos noch ein Distichon heraus. Die LXX cod. Alex. hat hinter Σύρων ein ἀπολεῖται, also יֹאבַד oder לְאַבֵּד, das dem כִּכְבוֹד ähnlich sieht und besser paßt. Also der Rest Arams wird, nachdem die übrigen aramäischen Staaten schon unterjocht sind, durch Assur untergehen. Ob dann der Verf. fortfuhr: wie Israel, כִּבְנֵי י׳ oder כְּמוֹ יִשְׂרָאֵל, werden sie sein, wird es ihnen gehen, um die folgende Strophe vorzubereiten, das mag sehr zweifelhaft sein, aber Sicheres ist nicht mehr zu erreichen. 4 וְהָיָה ist unnötig, beschwert den Stichos, fehlt in v. 9 (7) und ist zumal deswegen lästig, weil es gleich hinterher noch zweimal vorkommt, also ein Abschreiberzusatz. Zur selben Zeit mit Damaskus wird Jakob erniedrigt werden, die Schwindsucht bekommen (nachgeahmt c. 10 16). Hier steht einmal das „an jenem Tage" in passender Weise. Vielleicht ist das den Späteren beliebte כבוד eingesetzt. 5a Das Gericht mit der Ernte verglichen. קָצִיר bedeutet sonst den Kornschnitt; hier ist wohl קֹצֵר mit Buhl zu lesen, da gleich nachher der Arm des Schnitters genannt wird. Die Ernte, fährt v. 5b 6 fort, wird so gründlich vorgenommen, daß kaum eine ordentliche Nachlese übrig bleibt. Der Ausdruck: „es wird sein wie ein Lesender" erinnert in seiner Verkürzung an Gleichnisse Jesu: Das Himmelreich ist wie ein Kaufmann. Das שִׁבֳּלִים in v. 5b wird besser gestrichen, weil es eben vorher schon da war und den Stichos überlang macht. Die Erwähnung des Tals Rephaim, südwestlich von Jerusalem, zeigt, daß Jes. zunächst für die Judäer schreibt. Beim Klopfen der Oliven, die etwas vor der Reife abgepflückt und von den höheren Zweigen heruntergeklopft werden, bleibt nur eine geringe Nachlese übrig, nur die paar Beeren, die man nicht fand oder nicht bequem erreichen konnte. So enthält diese Strophe eine berechnete Klimax. Die beiden letzten Wörter des letzten Distichons sind zu verbessern in בִּסְעִפֵּי הַפֹּרִיָּה. Der Fruchtbaum spielt auf den Namen Ephraim an wie Gen 49 22 vgl. Hos 13 15. — 7. 8 Diese vier Stichen, für eine Strophe viel zu wenig, machen einen etwas leeren Eindruck. Die meisten Wendungen kehren an anderen Stellen wieder und meist in originellerer Weise; ein böser Konkurrent dieser Verse ist vor allem c. 22 8b 9a 11b, es ist nicht denkbar, daß Jes. bewußt oder unbewußt sich so wörtlich sollte wiederholt haben. Sie könnten fehlen, ohne daß man eine Lücke fühlte. Das Schlimmste ist, daß sie gar nicht zum Zusammenhang passen. Denn wenn Israel so ganz vernichtet ist, wie v. 5f. schildert, und wenn seine Städte verödet sind v. 9, so ist es sehr überflüssig hervorzuheben, daß die Menschen, die so ziemlich ausgerottet sind, nicht mehr nach den Werken ihrer Hände sehen, die zerstört sind. Also sind diese Verse eingesetzt und nicht einmal an einer guten Stelle; besser paßten sie noch hinter v. 10. 11, wo vorausgesetzt wird, daß die Israeliten noch bis zum Gerichtstage bei ihrer Liebhaberei für unjahwistische Kulte verharren. Sie erinnern an die gleichfalls unjesaian. Stellen c. 2 20 30 22 27 9. Daß sie aber ein für die Späteren wichtiges Thema berühren, zeigen auch die Zusätze in v. 8. 7 Der allgemeine Ausdruck „der Mensch" war in den Kehrversen von c. 2 11 ff. besser angebracht als hier, wo der Prophet ganz bestimmte Menschen und Zustände vor Augen hat. עֹשֵׂהוּ soll wohl „sein Schöpfer"

[8]Und nicht wird er blicken auf das Werk seiner Hände*)
Und was seine Finger gemacht, nicht sehen**).

[9]An jenem Tage [werden verlassen sein
Alle] deine Zufluchtsstädte***),
[10]Weil du verlassen hast den Gott deines Heils
Und deines Zufluchtsfelsens nicht gedachtest.

*) die Altäre **) und die Ascheren und Sonnensäulen.
***) Glosse in v. 9: sie werden verlassen sein wie die Verlassenschaft des Amoriters und Hiwwiters, die sie verließen vor den Israeliten, und es wird eine Wüste sein.

---

sein (wie in der Glosse Hos 8 14); c. 22 11 b steht dafür konkret עֹשֶׂיהָ, der es tut, der die bevorstehenden Schicksale herbeiführt. Der „Heilige Israels" ist in solchen Einsätzen häufig anzutreffen. 8 Das Menschenwerk erklärt eine dritte Hand durch die Randglosse: die Altäre und die Ascheren und Sonnensäulen. Der Glossator glaubt wie der Verf. von c. 27 9 die Altäre schon durch den Plural hinlänglich als solche zu kennzeichnen, die neben dem einzig berechtigten Heiligtum durch menschliche Eigenmächtigkeit (c. 66 1 ff.) errichtet sind. Die Ascheren (Sing. אֲשֵׁרָה) sind Pfähle, die neben dem Altar aufgepflanzt wurden, um die Anwesenheit des Numens darzustellen; die Sonnensäulen, wahrscheinlich schon weniger primitiv, galten speziell der Gottheit der Sonne (חַמָּה), dem בַּעַל חַמָּן. Jes. spricht nicht davon, aber die späteren Theologen lassen nicht leicht eine Gelegenheit (hier von v. 10 f. geboten) vorübergehen, gegen verbotene Kulte zu kämpfen. — 9 bis 11 die dritte Strophe. Den Anfang braucht man nur anzusehen, um die fürchterliche Entstellung des Textes zu erkennen; es werden sein (Mask.!) seine (wessen?) Zufluchtsstädte wie die Verlassenheit des Waldes und des Wipfels, die sie (wer?) verlassen haben vor den Israeliten usw. Ich habe mich früher einfach an die LXX gehalten, aber sie hilft auch nicht aus allen Schwierigkeiten heraus. Annehmen kann man von ihr הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי für das unsinnige החרש והאמיר, denn dadurch werden wir erstens den Wald und Wipfel los und gewinnen zweitens in den Hiwwitern und Amoritern das richtige Subjekt für den Relativsatz; daß der hebr. Text, wenn er entsprechend berichtigt wird, die Hiwwiter voranstellt (in seinem חֹרֶשׁ), mag darauf beruhen, daß man den Wipfel nicht gut vor den Wald setzen zu können glaubte. Unerklärt bleibt dann noch, warum יהיו im Mask. steht und wie sich der Schlußsatz: und es wird eine Wüstenei sein, zum Vorhergehenden verhält, endlich woher die LXX ihr: (sie werden) verlassen sein hat. Ich habe früher ערי מעזו in עָרַיִךְ עֲזוּבוֹת verwandelt, und es ist möglich, daß die LXX das auch schon getan hat. Aber die Ähnlichkeit ist nicht übermäßig groß, und das Wort מעזו hat eine starke Stütze an demselben, darauf zurückschlagenden Wort in v. 10 a. Was mir endlich das Konzept früher gänzlich verrückt hat, war meine Meinung, daß zwar der Relativsatz und das Sätzchen am Schluß eine Glosse, dagegen die Erwähnung der Amoriter usw. echt sei. Ich bin jetzt der Ansicht, daß das schon vom Paseq verdächtigte יהיו mit zur Glosse gehört und das wahre Verbum verdrängt hat. Die Glosse beginnt so: יִהְיוּ כַּעֲזוּבַת: sie werden sein wie die Verlassenschaft usw. und schließt nun ganz passend mit dem Satz: und es wird eine Wüstenei sein. Die Glosse erinnert an diejenige am Schluß von c. 1 7. Daß jetzt Jes. keine historische Reminiszenz einflicht, ist für das Gedicht kein Schade. Dem echten Text fehlt nun ein Verbum, das die LXX jedenfalls richtig erraten hat; ich nehme als ursprünglich etwa folgende Gestalt an: בַּיּוֹם הַהוּא [תֵּעָזַבְנָה כָּל־] עָרֵי מָעוּזֵךְ; das כל setze ich hauptsächlich aus metrischen Gründen ein, מָעוֹז leite ich mit Buhl von עוז ab. Das weibliche Suffix von מעוזך kommt ja etwas überraschend, aber es ist eben in v. 10 und 11 auch da. Den Zufluchtsstädten entspricht einerseits das Bollwerk v. 3, andererseits der Zufluchtsfels v. 10. Der Glossator (und also glücklicher Weise nicht Jes.) meint, die Urbewohner, die Amoriter und Hiwwiter, hätten das Land als völlige Öde den Israeliten überlassen und seien davongeflohen; die alten Erzähler und gewiß auch Jes. haben eine

Darum magst du pflanzen Pflanzen der Adonisse
  Und Reben der Fremden säen,
[11]Am Tage, wo du pflanzest, es hoch bringen
  Und am Morgen, wo du säest, es sprossen lassen:
    Fort ist die Ernte am Tage des Siechtums und unheilbaren Schmerzes.

* *
*

---

andere Vorstellung vom Sachverhalt. **10a** sollte enger mit dem echten v. 9 verbunden sein: deine Zufluchtsstädte werden verlassen sein, weil du an die wahre Zuflucht nicht dachtest, vielmehr deinen Gott verließest. Die LXX hat עֲזֻבַת für שכחת, das dem Abschreiber wohl aus dem Psalmenstil heraus in die Feder gelaufen ist; עָזַב ist natürlich besser wegen des Gegensatzes, dies Verbum beherrscht ja gleichsam das ganze Gedicht von v. 1 an. Warum aber Jes. vom Gott des Heils und dem Felsen der Zuflucht nicht soll sprechen dürfen und also v. 10a unecht sein muß, wie deswegen behauptet ist, weil diese Ausdrücke auch später vorkommen, das begreife ich nicht; es gibt schwerlich eine Stelle, wo diese Ausdrücke besser motiviert sind und unmittelbarer aus dem Zusammenhang hervorwachsen als hier. Was mit dem Verlassen und Nichtgedenken gemeint und warum Israel plötzlich in der Art des Hosea als Weib angeredet wird, macht **10b** und **11** klar. Israel hat den Adoniskult bei sich eindringen lassen, und wie zur Zeit Jeremias auf den Dienst der Himmelskönigin grade die Weiber versessen sind (Jer 44$_{16}$ff.), so sind es allem Anschein nach auch hier die Weiber, die sich für den syrischen Adonis begeistern. נַעֲמָן ist Beiname des syrischen Adon (der zu den Griechen als Adonis kam); der Plural ist grade so wie der von Baal gebraucht, weil viele syrische Orte ihren eigenen Adon hatten. Pflanzen der „Lieblichen" sind solche, die man zum Zweck des Adoniskults hegt und in denen die Kraft des Gottes in irgend einer Weise sich manifestiert, haben ja auch bei anderen Völkern die verschiedenen Gottheiten ihnen heilige Pflanzen oder Tiere; vgl. c. 1$_{30}$. Ob die Anemone ihren Namen von נַעֲמָן hat, was de Lag. behauptet und Wellh. (Skizz. III, S. 78) bestreitet, das wird sich mit rein sprachlichen Mitteln wohl nicht entscheiden lassen; Wellh. berücksichtigt die volkstümliche Neigung nicht, Fremdwörter durch ein neues Etymon sich mundgerecht zu machen. Zunächst wird zum Eindringen des Adonis in Israel das Bündnis mit den Syrern beigetragen haben, wie überall politische Gründe eine hervorragende Rolle in der Religionsmengerei spielen vgl. c. 10$_{4}$, aber es gab ja auch andere Ursachen genug, die israelitische Sklavin des Syrers Naeman bringt diesen mit Jahwe in Berührung II Reg 5, das Umgekehrte wird auch stattgefunden haben (I Reg 11$_{4}$). Am Schluß von v. 10 liest man wohl besser תִּזְרָעִי, da das Suffix beziehungslos ist und das Verb. im Fem. stehen sollte (vgl. Marti). **11a**: Fortsetzung der konzessiven Verben. נטעך und זרעך sind Inff., daher בְּבֹקֶר zu sprechen, dies auch deswegen, weil man nicht am Morgen einen Samen sprossen lassen kann, den man erst am Tage sät. שׂגג nicht einhegen (Dillm.), was ein nutzloser Zusatz wäre, sondern im Sinne von שָׂגָה und שָׂגָא. **11b** bringt den Nachsatz, der weder der LXX noch den Punktatoren verständlich gewesen ist. Mit der Pesch. und den meisten Exegeten ist נחלה zu sprechen: Siechtum, Krankheit vgl. מַחֲלָה. Das Wort scheint anzudeuten, daß die Weiber die Adonispflanzen oder die von ihnen geernteten (קָצִיר) Früchte, Blätter, Blumen als zauberkräftige Heilmittel bei Krankheiten, Schmerzen und dgl. ansahen. Für Jes. handelt es sich um mehr, um jenes Siechtum Israels, gegen das kein ausländischer Gott helfen kann. נֵד könnte intrans. Part. sein sollen, נָד wäre das zu erwartende. Ein prächtiger Abschluß des Gedichts in einem stürmisch gesprochenen Satz, der das Metrum zu sprengen droht mit seiner Fülle. Die Behauptung, der Schluß sei abrupt, ist sonderbar: die Hauptsache sagt v. 9. 10a: Untergang Israels! was v. 10b 11 nachfolgt, führt nur noch in machtvoller Periode aus, daß gegen Jahwes Beschluß kein Kraut gewachsen ist.

[12]Ha, ein Brausen vieler Völker, die wie Brausen des Meeres brausen,
Und Tosen [starker] Nationen, die wie das Tosen vieler Wasser tosen!
[13]Doch er, er schilt darein, und es flieht in die Weite und ist gejagt
Wie Spreu der Berge vor'm Winde und wie Wirbelstaub vor der Windsbraut.

Sechstes Stück c. 17 12—18 7, über dessen Einsetzung s. Einl. § 13. In c. 17 12-14 hört der Prophet den Lärm vieler Völker und schildert, wie sie vor Jahwes Schelten zerstieben, in c. 18 fordert er die Kuschiten und mit ihnen die Bewohner der Erde auf, sich auf Jahwes baldige Entscheidungstat gefaßt zu machen. Selbstverständlich ist c. 18 nicht wortgetreue Wiedergabe einer Rede Jes.s an die Kuschiten; dafür könnte man es nur dann halten, wenn man glaubte, daß Jes. sich im Verkehr mit den Menschen, zumal fremden, als Phantast benommen habe. Es ist recht wohl möglich, daß er Tarrakos Gesandte angeredet hat, aber natürlich hat er es so getan, daß sie ihn verstehen konnten, und hier gibt er für ein ganz anderes Publikum nur die geistige Essenz des Gesprochenen wieder. Die Anrede an die Gesandten deutet, wie v. 3 zeigt, nur den äußeren Anlaß dieses fliegenden Blattes an, die Hauptsache steht v. 4—6. Eben dieser Passus ist aber unverständlich, wenn nicht gesagt wird, wer den Geiern der Berge überliefert werden soll: das sagt c. 17 12-14, es sind die Plünderer des Volkes, deren Namen der Prophet nicht zu nennen brauchte. Die Dichtung besteht aus drei Strophen zu je sechs Distichen. Sie muß aus der Zeit Sanheribs stammen. Ob die Gesandten von Kusch zum ersten Mal mit Bündnisanträgen kommen, ob sie den Anmarsch Tarrakos melden und Hiskia zur Behauptung Jerusalems ermutigen sollen, ob es sich also um ein früheres oder späteres Stadium des von Hiskia gewagten Freiheitskampfes handelt, das ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden, doch ist die Annahme, daß die Dichtung etwa ins Jahr 701 falle, die wahrscheinlichste, denn bevor Sanherib in der aus c. 1 7 bekannten Weise in Juda zu hausen begann, wären die Assyrer wohl nicht kurzweg als „unsere" Plünderer bezeichnet, mochten sie schon lange andere Völker ausgeplündert haben c. 10 5 ff. Auch c. 18 4 ff. scheint zu verraten, daß die Leser schon mit Ungeduld auf Jahwes Eingreifen warten. Stade hat (ZATW 1883, S. 16) c. 17 12-14 für unecht erklärt, weil in Jes.s Theologie die vielen Völker noch nicht vorkommen können; c. 18 ist wohl nur zufällig diesem Schicksal entgangen (s. jedoch zu c. 18 4). — K. 17 12-14 bildet die erste Strophe. Dillm. meint, der Anfang 12 klinge nicht wie etwas im Geist Geschautes, sondern auch gewöhnlichen Menschen Vernehmbares. In Wirklichkeit kann dergleichen, auch wenn der Feind im Lande ist, nur die Phantasie wahrnehmen. Der Feind ist nach v. 14 noch nicht in unmittelbarer Nähe, sondern soll erst noch (vor Jerusalem) kommen, wie hätten auch sonst die fremden Gesandten in der Stadt sein können. Ähnlich hört mit Geistesohren der Nachahmer dieser Stelle c. 13 4. Die vielen Völker waren wirklich im Heer Assurs und haben mit der Theologie Jes.s nichts zu tun. ימים ist ein poetischer Plural mit singul. Bedeutung, poetisch auch die archaistischen Formen יהמיון und ישאון. Oben ist des Metrums wegen כבירים aus dem vierten Stichos in den dritten versetzt und seine Stelle nach der Variante v. 13 durch רַבִּים ausgefüllt vgl. auch die LXX. **13** Daß der erste Satz nur Variante ist, zeigt Stil und Versmaß; um „die Dauer der Handlung zu malen" (was aber dem Propheten gar nicht einfallen kann v. 14), hätten einem Jes. wohl wirksamere Mittel zu Gebote gestanden als diese öde Wiederholung. „Er schilt darein", in das Tosen, hat eine Hebung zu wenig; vielleicht fehlt ein הוא, um so eher, als ohne das Subj. explic. der starke Gegensatz der Sache nur einen matten stilistischen Ausdruck findet; man könnte etwa schreiben: וְהוּא גָעַר יִגְעַר בּוֹ. Das Schelten ist zwar ein bildlicher Ausdruck, immerhin aber nicht so ausschließlich bildlich wie etwa bei einem modernen Dichter, denn das bloße Wort, sogar das eines Menschen, hat eine reale Wirkung vgl. zu c. 9 7; Jahwe zaubert zwar nicht wie Wodan, aber Wunsch und Wille ist auch bei ihm unmittelbare Kraft; Ps 104 7 wird dies Schelten auf die Wasser bei der Darstellung der Entstehung der Welt benutzt. Sobald Jahwe schilt, sind die Völker zerstoben „wie Spreu der Berge" vgl. c. 29 5. Das Dreschen mittelst der

[14]Zur Zeit des Abends: siehe da, Schrecken, bevor der Morgen da, ist es dahin:
Das ist das Teil unserer Plünderer und das Los für unsere Räuber!

18 [1]Ha, Land des Flügelgeschwirrs*), [2]das da sendet auf dem Meer Boten
Und in Schilfnachen über's Wasser: geht, schnelle Boten,
Zu dem Volke, gestreckt und blank, zum Stamm, gefürchtet weit und breit,
Dem Volk von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchschneiden:

*) das jenseits der Ströme von Kusch liegt.

Dreschschleifen zerfetzt das Stroh in kleine Stückchen, die Dreschtennen lagen auf freien Anhöhen, ein Windstoß führte die leichte Spreu davon. גַּלְגַּל soll eigentlich zusammengeballte Stengel der wilden Artischocke bedeuten, die wie Räder (daher galgal) vor dem Winde laufen (Ps 83₁₄). **14** „Vom Abend bis zum Morgen" ist ein Bild für einen schnell vorübereilenden Vorgang Ps 30₆. Auch sonst denkt sich Jes. den Ansturm der wilden Völker Assur, Kir, Elam usw. (c. 22₆) und ihre Vernichtung als eine plötzliche, nächtliche Katastrophe (c. 30₂₇ff. 29₅). Der Ausdruck „unsere Räuber, Plünderer" enthält nicht das eigentliche Hauptmotiv für Jes.s Drohung gegen die Assyrer; es ist Jahwes Wille, daß die Assyrer plündern und verwüsten sollen, sogar auch Juda, aber die Assyrer tun dies, wie Jes. allmählich erkannt hat (c. 10₅ff.), nicht als gehorsame Werkzeuge Jahwes, sondern aus eigenem bösen Triebe und mit gotteslästerlichem Hochmut. **18₁-₃** die zweite Strophe. Jes. wendet sich nun an die Gesandten des fremden Landes. Daß er dies Land geographisch und in einem sehr prosaischen Relativsatz seinen Lesern kenntlich gemacht haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich; v. 1b ist eine Glosse wie die von c. 7₁₈ und der Ausdruck ähnlich verzwickt wie in den Zusätzen zu Gen 22₂, wo im Lande des Moria ein gewisser Berg, nämlich der Moria, liegt. Für die Späteren ist allerdings Kusch ein mehr ethnographischer als nationaler Begriff. Jes. hätte wohl, wenn er Nennung des Landes beabsichtigte, den den Späteren unbekannten Namen des Reiches Tarrakos, Napata, genannt. Die Ströme sind der Nil selber, der bei etwa 18⁰ nördl. Breite in ostwestlicher Richtung fließt, und der Zufluß Astabores (Takkazie), ferner der Astapus und der Astasobas, der blaue und der weiße Nil. צְלָצַל bedeutet Dtn 28₄₂ die Heuschrecke oder Grille; von צָלַל, schwirren, sind ferner Musikinstrumente צִלְצְלִים benannt. Unser צִלְצַל, wie man den Stat. abs. doch wohl aussprechen muß, bedeutet danach Geschwirr und weist auf die Tsetsefliegen hin, an denen die Nilländer reich sind. LXX und Trg. denken an geflügelte Schiffe, die aber erst v. 2 an die Reihe kommen; Dillm. quält sich vergebens ab, seinem צֵל צֵל כ׳ das ἀμφίσκιοι des Strabo abzugewinnen, denn zu dem ἀμφί reicht weder die Wiederholung des צֵל aus noch der Dual כְּנָפַיִם. Vom Insektenreichtum des fernen Landes werden Kaufleute wie gewöhnlich übertriebene Angaben gemacht haben, um für die daher geholten Waren hohe Preise zu erhalten und Konkurrenten abzuschrecken. Fühlte sich der Judäer vielleicht geschmeichelt, wenn aus einem so fernen Lande (vgl. c. 39₃) Gesandte eines mächtigen Volks zu ihm kamen, so erfüllt den Jes. das Hochgefühl, daß sich die ganze Welt um den Sitz Jahwes bewegt, daß aber Jahwe jener exotischen Helfer nicht bedarf. **2** Jenes Volk sendet Boten auf dem Meer, d. h. dem Nil (vgl. c. 19₅), in Papyrusschiffen, kleinen, sehr leichten und darum schnellen (Job 9₂₆), bei Stromschnellen aus dem Wasser zu nehmenden Fahrzeugen. Diese Boten fordert Jes. auf, zu den Kuschiten eine Botschaft von Jahwe zu bringen. Es ist eine sonderbare Annahme einiger Exegeten, daß die Boten von Kusch an Kusch selber, nämlich in die verschiedenen Distrikte, geschickt werden, wobei über der dann höchst überflüssigen pathetischen Charakterisierung der Beschickten die Botschaft selber vergessen wäre, als welche v. 3 nicht gelten könnte. In Jes.s Munde nimmt sich jene Charakterisierung natürlich aus; sie entspricht, sofern sie lobt, den Höflichkeitsregeln des internationalen Verkehrs, sofern sie poetisch ist, den orientalischen Sitten, und die Botschaft ist in diesem Fall in den folgenden Versen enthalten. Die Äthiopen sind „langgestreckt" von Wuchs und „poliert" (מוֹרָט für מְמֹרָט

[3]Alle Bewohner des Erdkreises und die ihr haust auf der Erde, [hört!
Wenn man hebt das Panier der Berge, so seht, wenn man stößt in die Posaune,
[4]Denn so spricht Jahwe zu mir: „Ruhig will ich zuschauen an meinem Ort
Wie strahlende Glut über'm Sonnenlicht, wie Tauwolke in Ernteglut."

I Reg 7 45), von glänzender Bronzefarbe der Haut, μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων, wie Herodot sagt, ferner gefürchtet von da bis dort, welchen volkstümlichen Ausdruck man wohl besser in räumlichem als in temporalem Sinne faßt, ferner ein Volk von קַוְקָו (so statt קו־קו zu schreiben), von sehniger Kraft, und מבוסה, Niedertretung, Sieg. Endlich führt Jes., der Bewohner eines wasserarmen Landes, mit Bewunderung die Ströme an, die Äthiopien durchschneiden (? בָּזָא ist ἅπ. λεγ. von unsicherer Bedeutung) und ihm einen beneidenswerten Vorzug vor vielen anderen Ländern geben. Marti setzt letzteren Satz (ohne ארצו) an die Stelle von v. 1b. 3 Die Botschaft gilt den Äthiopen nur in demselben Maße wie allen an der Katastrophe Assurs nicht unmittelbar beteiligten Völkern, darum die Verallgemeinerung der Adresse: alle Bewohner der Erde. Wenn auch ארץ das äthiopische Land allein bedeuten könnte, so doch nicht תבל. Fahne und Posaune sind natürlich nur Bild, und man braucht nicht zu fragen, wer die Signale gibt. Auf irgend eine Weise, wahrscheinlich nicht bloß durch nachfolgende Nachrichten, sondern schon während der Ausführung, wird Jahwes Großtat allen Weltbewohnern vernehmbar. Jes. denkt sie sich offenbar durchaus als Wunder. Während wir uns, bei ganz anderen Ansichten vom Globus, das Wundersignal selbst nicht als Wunder vorstellig machen können, erzählt das NT., daß die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern des Messias auf das Ereignis in Palästina aufmerksam gemacht werden, und verheißt, daß die Parusie des Menschensohnes aller Welt auf einmal sichtbar sein werde, wie ein Blitz, der den ganzen Himmel überleuchtet. 4—6 Die dritte Strophe. „Denn" es gibt etwas zu sehen und zu hören, Jes. durfte die Botschaft mitgeben, weil er eine besondere Offenbarung gehabt hat; er hat es nicht von sich selbst. In jener wetterschwangeren Zeit, als die Völker von den letzten Enden der Erde zu ihrem Riesenkampf sich anschickten und das kleine Juda unter dem ungeheueren Heer Assurs an den Boden gedrückt lag, hätte keine Kombination — wenn nicht auch Jes.s Ansicht von den Dingen das Gegenteil jeder menschenmöglichen Kombination gewesen wäre — einem Manne eine solch erhabene Ruhe des Geistes geben können, wie sie der Jahweprophet in dieser Rede zeigt. Wenn der Text richtig ist, so spricht Jahwe nur v. 4, dagegen in v. 5 wieder der Prophet, demnach Jahwe nur den einleitenden, scheinbar unbedeütenderen Satz. Man könnte geneigt sein, diese scheinbare Ungebühr durch Änderungen in v. 4 oder v. 5 zu beseitigen, aber es fragt sich, ob man es darf. Vielleicht will der Prophet wirklich nur den Inhalt von v. 4 als die Offenbarung jener Stunde bezeichnen. Daß überhaupt Assur vor Jerusalem untergehen soll v. 5, das wußte er von früher her. Jetzt hat er in einem ekstatischen Moment erfahren, daß Jahwe schon jetzt als Zuschauer mit dabei ist, freilich ein Zuschauer aus ungeheurer Ferne, wie Sonne und Mond in der Josuaschlacht Jos 10: ruhig will ich blicken (אשקטה, im Qre mit Recht ohne ו, hat adverbiellen Sinn) an meiner Stätte d. h. nicht an dem Ort, wo ich wohne, בִּמְקוֹמִי, sondern an dem Ort, wo ich mich zur Beobachtung aufstelle, בִּמְכוֹנִי. Wo Jahwe eigentlich wohnt, das erfährt man bei Jes. nicht; über den gewählten Beobachtungsort darf man einen Wahrscheinlichkeitsschluß aus den folgenden Bildern ziehen. „Wie strahlende Glut" usw. כ ist in v. 4 nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, denn wie könnte Jes. sagen, daß Jahwe in der Erntezeit ruhig zuschauen, vor der Ernte aber sein Gericht vollziehen wolle! Die strahlende Hitze ist jenes flimmernde Licht, das sich noch oberhalb der Sonne zu befinden scheint, auch nicht von ihr herrührt, sondern einer höheren Sphäre angehört, dem Menschenauge unerträglich, für viele Völker die Region der obersten Götter, bei den Indern auch die der Väter. Wie dieser leuchtende Äther die Welt zu beschauen scheint, so will Jahwe, und nun doch wohl vom selben Ort herab, dem Tun der Assyrer zuschauen, bis die Stunde da ist. Ähnlich ist: „wie die Tauwolke". Eine Regen-

[5]Denn vor der Ernte, wenn fertig der Sproß   und reifende Traube wird die Blüte,
Schneidet er ab die Ranken mit Winzermessern   und die Triebe schlägt er hinweg.
[6]Überlassen werden sie zumal dem Geier der Berge   und dem Getier des Landes,
Und übersommern wird darauf der Geier   und alles Getier des Landes darauf
[überwintern.

[7]In jener Zeit wird Gabe darbringen Jahwen der Heere das Volk gestreckt und blank und der Stamm gefürchtet weit und breit, das Volk von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchschneiden, zum Ort des Namens Jahwes der Heere, dem Berg Zion.

* * *

---

wolke ist nicht gemeint, weil sie niedrig, ferner kein Bild für Ruhe ist, auch in der Erntezeit Palästinas nicht leicht erscheint, sondern wieder die alleroberſten, feinen, scheinbar unbeweglichen (Cirrus-)Wolken, die so recht geeignet scheinen, auf die beobachtende Gegenwart der Himmlischen leise hinzuweisen. Und so ist mit diesem wohl auch ein Wink gegeben zu der Annahme, daß der ekstatische Moment bei Jes. eintrat in einem Augenblick, wo er, „sich nach oben wendend“ (8 21), jene Wölkchen und zwischen ihnen jenes stechende Flimmern gewahrte, das dem antiken Menschen aus der oberen Welt stammt. Unserm Philosophen Jakob Böhme wurden alle Geheimnisse geöffnet, als er in die stechenden Reflexe des Sonnenlichts auf einem Zinnteller starrte. Marti streicht v. 3 und zieht v. 5 f. zu 17 1-11, läßt also bloß v. 4 übrig, den für sich allein nur ein Exeget versteht und den kein Judäer, geschweige ein Äthiope, verstanden hätte: Jes. beauftragt äthiopische Gesandte, nach Napata zu reisen und zu melden, daß Jahwe ruhig blickt! So sind beide Kapitel zu Pfuscherwerken gestempelt. Das ist die Folge davon, daß man religionsgeschichtlichen Theorien, noch dazu falschen, einen Einfluß auf die Kritik verstattet. Der Universalismus und die kühne Eschatologie der späteren Zeit sind in letzter Linie auf den Eindruck zurückzuführen, den die von der ersten welterobernden Macht hervorgebrachte ungeheure geschichtliche Bewegung auf einen Geist wie den des Jes. machte; und es ist verkehrt, die Stellen wegzustreichen oder durch Änderungen zu verschlechtern, aus denen man dies lernt, bloß weil die von ihnen ausgegangene dogmatische Eschatologie, die natürlich ihre Ausdrücke und Wendungen wiederholt, ähnlich redet. **5** „Denn“ Jahwe wartet noch, bis der rechte Augenblick zum Eingreifen da ist, er wartet bis kurz vor der Ernte. Das Bild ist klar: Jahwe läßt die verderblichen Anschläge und Anstalten Assurs sich entwickeln und bis nahe an die völlige Durchführung kommen, dann schreitet er plötzlich ein. Hier, in der Rede an die Kuschiten, wird dies Verfahren nicht weiter erklärt, aber wir kennen das Motiv. Juda muß erst an den Rand des Untergangs kommen, bis dahin ist Assur Jahwes Werkzeug und wird nicht gehindert; auch erfordern Jahwes weitere Absichten mit Israel und den Völkern das volle Wunder und den schlagenden Beweis, daß Jahwe allein alles geplant und getan hat. קָצִיר bedeutet hier die Weinernte wie 16 9, wenn nicht בָּצִיר zu lesen ist. הֵתַז (Pausalform für הֵתֵז, ἅπ. λεγ., zur Wurzel vgl. Olsh. § 255 i), er schlägt ab, dazu הֵסִיר mit adverbiellem Sinn: er schlägt hinweg. Der Weinstock wird grade in dem Augenblick vernichtet, wo die Trauben reif sind. **6** Rascher Übergang vom Bild zur Sache. Die getöteten Assyrer werden als hingerichtete Verbrecher (17 14) den Aastieren, Geiern, Schakalen, Hunden, überlassen, die einen ganzen Sommer und Winter daran zu fressen haben werden. Jes. versagt ihnen die Ruhe und Ehre des Grabes, er fürchtet sich nicht vor ihren Gespenstern und sorgt sich nicht darum, daß ihre Leichen das Land verunreinigen, darin wieder ganz verschieden von Hesekiel, der in seiner weitläufigen apokalyptischen Ausbeutung unserer Rede eine sehr genaue Thora über die Beseitigung der Leichen und die Reinigung des Landes gibt 39 11-16. Mit diesem Vers ist die Rede zum Anfang (17 12-14) zurückgekehrt und abgeschlossen. — **7** ist ein später Nachtrag, trotz aller Nachahmung in einem prosaischen Stil gehalten. Jes. würde nicht zweimal in einem Satz Jahwe der Heere geschrieben haben. Der Inhalt, daß „in jener Zeit“

19 [1]Orakel über Ägypten.
Siehe, Jahwe fährt auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten,
Und es wanken die Nichtse Ägyptens vor ihm,
Und das Herz Ägyptens zerschmilzt in seinem Innern.

---

die Äthiopen an den Tempel zu Jerusalem steuern sollen, paßt zur Situation der Rede ebenso schön wie z. B. die weitläufige Thora in Ex 12f. zur eiligen Flucht aus Ägypten, gehört aber zum eschatologischen Inventar der späteren Zeit (vgl. Sach $14_{1.6}$ff. Zeph 3_{8}ff. Ps 68_{32}). יֻבַל ist ein feierlich klingendes Wort (vgl. Zeph 3_{10} Ps 68_{30}); für das Hoph. ist aber das Hiph. יוֹבִל zu lesen, wenn man nicht mit der LXX vor עם ein מִן ergänzen will, das übrigens auch im hebr. Text vor dem zweiten עם steht. Denn wenn auch an sich der Gedanke, daß die Äthiopen etwa als Tempelsklaven nach Jerusalem kommen sollen, wegen 45_{14} möglich ist, so paßt er doch kaum zum Zusammenhang, und der Ausdruck שֵׁי ist ihm nicht günstig. Der „Name“ bedeutet bei den Späteren oft den Tempelkult.

Siebentes Stück c. 19, Orakel über Ägypten. Es weissagt Ägypten Bürgerkriege, harte Bedrückung und allerlei Landeskalamitäten v. 1–15. Dann werden die Ägypter sich vor Juda fürchten, zuletzt tritt Ägypten, wo fünf Städte, darunter Leontopolis, jüdisch reden und ein Jahwetempel gebaut wird, zur Jahwereligion über und mit Juda und Assur in friedlichen Verkehr v. 16–25. Schon längst ist behauptet, daß das Kap. nicht von einer Hand sei und mit v. 16 oder 17 oder 18 ein Nachtrag aus sehr junger Zeit beginne oder daß wenigstens v. 18–20 später eingesetzt sei oder Einsätze erhalten habe. In der Tat ist kaum ein Stück im ganzen Buch so „unecht“ wie v. 16ff.; Jes. müßte geradezu seine sonstigen Weissagungen verleugnet haben, wenn er diese Verse geschrieben hätte, und der zerfahrene Stil, die brockenhafte Aneinanderreihung von allerlei kleinen Weissagungen haben wohl ihre zahlreichen Parallelen bei den Ergänzern in den Bb. Jes. und Jeremia, nicht aber in der alten Prophetie. Zur Zeit des Verf.s muß Juda derartige kriegerische Erfolge aufzuweisen gehabt haben, daß es Ägypten gefährlich erscheinen (v. 17) und ebenbürtig neben Ägypten und Syrien stehen konnte (v. 24). Die fünf palästinensisch redenden Städte, darunter Leontopolis, der „Altar“, wo man Opfer und Gelübde ausrichten kann, die Hoffnung, daß die Ägypter sich zu Jahwe „bekehren“ werden, die so viel jüdische Schriften in den letzten Jahrhunderten hervorgerufen hat, die Anspielung auf die jüdischen Feldherrn der Ägypter, die Dositheus, Onias, Chalkias, Ananias, zeigen deutlich genug, daß diese „Weissagungen“ in die Mitte des 2. Jahrh.s fallen; die Freundschaft, die zwischen Ägypten und Syrien entstehen und Juda mitumfassen soll, erinnert sofort an die Hochzeit des Alexander Balas von Syrien mit der Tochter des Ptolemäus Philometor, der Jonathan im Purpur beiwohnte I Mak 10_{51-66}. Dieser Teil ist wegen der Verherrlichung des Tempels von Leontopolis von einem ägyptischen Juden geschrieben; daraus erklärt sich auch, daß von der Rückkehr der Diaspora keine Rede ist und der heidenfeindliche partikularistische Zug der palästinensischen Orakel ganz fehlt. Alle jene geschichtlichen, jedermann bekannten Tatsachen und Umstände in die Form von Weissagungen zu kleiden, lag für einen Zeitgenossen der sibyllinischen Dichter nahe genug. Daß der erste Teil v. 1–15 nicht ebenfalls längst (außer von Eichhorn und Rosenm.) dem Jes. abgesprochen ist, liegt wohl einerseits an dem Mangel handgreiflicher Prädiktionen, andererseits an der geringen Aufmerksamkeit der Kritiker für Stil und Metrik. Würde Jes. in den ersten vier Zeilen sechsmal das Wort Ägypten geschrieben haben oder ist v. 5f. oder v. 15 bei einem solchen Klassiker möglich? Würde Jes. sich so eingehend, wie v. 5–10 geschieht, um die Brotsorgen der ägyptischen Fischer und Weber gekümmert haben? Vor allen Dingen ist unjesaianisch das Fehlen jedes, besonders jedes politischen Motivs für die Drohungen; offenbar lebt der Verf. zu einer Zeit, wo es schon Mode geworden war, Drohungen gegen die Heiden zu schleudern, weil sie Heiden waren. Am besten wird wohl v. 1–15 auf die Kämpfe der letzten (30.) einheimischen Dynastie gegen den zweiten und dritten Artaxerxes bezogen, in denen Memphis und Zoan eine große Rolle spielten, Aufstände im eigenen Lande nicht fehlten und der letzte Pharao Nektanabis sich besser auf das

²Und aufstacheln werde ich Ägypten gegen Ägypten,
Und kämpfen wird der eine gegen den andern und jeder gegen jeden,
Stadt gegen Stadt und Königreich gegen Königreich.
³Und ausgeleert wird sein Ägyptens Geist in seinem Innern,
Und seinen Rat vernichte ich;
Und sie werden anfragen bei den Nichtsen und den Beschwörern
Und bei den Totengeistern und den Wissenden.
⁴Und ich werde Ägypten beschließen in die Hand eines harten Herrn,
Und ein grimmiger König wird über sie herrschen:
Ausspruch des Herrn, Jahwes der Heere.

Zaubern verstand als auf die Abwehr des grausamen Ochus; es wäre demnach um die Mitte des 4. Jahrh.s und wegen v. 5ff. ebenfalls in Ägypten geschrieben. Poetisierende Sprache, aber kein eigentliches Metrum. **1** Jahwe fährt auf der Wolke, eine Vorstellung, die sich ähnlich Ps 104₃ 18₁₁ findet, während Jahwe in der älteren Zeit schreitet Jdc 5₄ II Sam 5₂₄. Er kommt selbst nach Ägypten; bei Jes. winkt er nur in die Ferne (5₂₆ 7₁₈). Aber dies Fahren hat weiter keine Folgen, der Verf. kann mit der Vorstellung weiter nichts machen; bei Hesekiel hat das Fahren auf dem Wagen doch insofern noch einen Zweck, als es die Übersiedelung Jahwes nach dem künftigen Tempel anzeigt und zuletzt bewirkt. Woher Jahwe hier kommt, sagt der Verf. auch nicht, wegen der Wolke sollte man an den Himmel denken, aber möglich ist auch, daß der Zionstempel gemeint ist. Wie soll man sich das Wanken der Nichtse vorstellen? Wanken sie vor Schrecken, so sind sie etwas, sind sie Nichtse, so können sie auch nicht wanken. Der Verf. ist hier wohl von Hes 30₁₃ abhängig, auch wenn er von der Furcht Ägyptens spricht. **2** spricht plötzlich Jahwe. Wenn das Stück von einem guten Schriftsteller wäre, sollte man v. 2f. für einen Einsatz halten. In v. 1 ist Ägypten aufgelöst in Furcht, in v. 2 in wütendem Bürgerkrieg begriffen, in v. 1 fallen die Nichtse um, in v. 3 fragt man bei ihnen an. Der Verf. häuft alle möglichen Kalamitäten, die ein Land treffen können und Ägypten damals wirklich trafen, vermag aber weder ihren Zusammenhang noch auch nur ihr Zusammentreffen recht darzustellen. Der letzte Pharao war durch einen Aufstand gegen seinen Vorgänger Tachos zur Herrschaft gekommen und wäre seinerseits einem Aufruhr, der ihn in Tanis (Zoan) gefangen hielt, ohne die Hülfe des Agesilaos erlegen; diese Umstände reizten die Perser zur Eroberung (v. 4). Vorher soll nach unserem Verf. der Bürgerkrieg allgemein werden. „Reich gegen Reich“ konnte auch zur Zeit des Einheitsstaates gesagt werden, weil bis zur griechischen Zeit die einzelnen Nomen eine große Selbständigkeit behaupteten und oft in der Vorherrschaft abwechselten. Zu סכסכתי vgl. 9₁₀. **3** רוּחַ bezeichnet in der alten Zeit ein übersinnliches Wesen oder eine solche Kraft und deren Wirkung oder einen Affekt, niemals einen Wesensbestandteil des Menschen; erst etwa von Hesekiel an kann es mit לֵב oder נֶפֶשׁ alternieren; zu der Phrase נבקה רוח (für נָבְקָה, als ob es intrans. Qal statt Niph. wäre s. Olsh. § 263b) vgl. Jer 19₇ (ebenfalls späte Stelle). Daß die Ägypter ihre Götter um Rat fragen, kann ihnen nur ein Jude der späteren Zeit zum Vorwurf machen; unser Verf. sieht bereits das Heidentum als Abfall vom Monotheismus an. Sonst vgl. zu v. 3b den Einsatz 8₁₉. אבלע paßt hier im gewöhnlichen Sinn „vernichten“; andere wollen in בָּלַע eine Nebenform von בָּלַל sehen (s. zu 3₁₂). Die אטים deutet man als „Flüsterer“, Sprecher von Zauberformeln. **4** Für סכרתי hat Hes 30₁₂ מָכַרְתִּי; da letzteres unzweifelhaft die Grundstelle ist, so wird an beiden Orten dasselbe Wort gebraucht sein, nur weiß man nicht, welches. Der harte Herr (zum Plur. s. 1₃ Gen 42₃₀) ist ein ausländischer Eroberer, nach unserer Annahme Artax. Ochus. Harte Herrschaft eines Einheimischen ist der Orientale zu sehr gewohnt, um darin eine besonders starke Drohung zu sehen; dazu soll doch die Befragung der Götter durch Ägypten gewiß gegen eine ausländische Bedrohung Rat schaffen. עַז ist wohl eigentlich eine Abkürzung von עַז פָּנִים vgl. Dan 8₂₃, da es an sich nur stark bedeutet. — 5—10 folgt eine

[5]Und es versiegen die Wasser aus dem Meer,
Und der Strom trocknet aus und wird trocken,
[6]Und stinkend werden die Fluten,
Niedrig und trocken die Nile Mazors.
Rohr und Schilf welken ab,
[7]Verschwunden ist alles Grün am Rande des Nils,
Und alle Saat des Nils wird verdorren, ist gejagt und nicht mehr.
[8]Und klagen werden die Fischer
Und trauern alle, die in den Nil die Angel werfen,
Und die das Netz ausbreiten auf der Wasserfläche, sind verschmachtet,
[9]Und zu Schanden werden, die gehechelten Flachs verarbeiten,
und die Baumwolle weben,

äußerst umständliche und leere Beschreibung nichtpolitischer Kalamitäten, für die sich Jes. schwerlich prophetisch interessiert hätte, weil sie ihn und sein Volk nichts angehen und mit dem großen Ratschluß Jahwes nichts zu schaffen haben. In vielen Sätzen wird nach Hes 30 12 das Austrocknen des Nils beschrieben, der v. 5 nach 18 2 Meer genannt wird, in **6a** יְאֹר nach dem ägyptischen Namen aur; der Plur. wegen seiner vielen Arme und Kanäle. האזניחו scheint aus einem aramaisierenden אזניחו und einem zur Korrektur beigeschriebenen ה entstanden zu sein; l. הֶזְנִיחוּ. מצור wie Muzur bei den Assyrern (Winckler zieht nach dem babyl. Mizri oder Mizarri die Aussprache מִצּוֹר vor); der Verf. mag auf das appell. Einschließung, Bedrängung anspielen wollen (vgl. 37 25). **6b 7** schildert die nächste Folge der Austrocknung des Nils. V. 7a wird meist so übersetzt: Auen am Nil, am Mund des Nils. Da wäre also das Verb von v. 6 her zu ergänzen, und der Satz würde sich neben v. 7b sehr hülflos und stammelnd ausnehmen; wunderlich wäre die Selbstverbesserung des Verf.s in dem „am Mund des Nils" für „am Nil". Endlich gibt man zu dem ἅπ. λεγ. ערות die Erklärung, eigentlich bedeute es nackte, entblößte Stellen, darum — Auen. Da das יאור in v. 6ff. doch reichlich viel vorkommt, so kann man sich nur freuen, durch das כָּל־יֶרֶק (oder כָּל־אָחוּ) der LXX für unser על־יאור es wenigstens einmal los zu werden. ערות muß dann Prädikat sein; liegt kein Textfehler vor, so kann man es der Etymologie gemäß mit „nackte Stellen" wiedergeben; vielleicht schreibt man besser עָבַר. Der Mund des Nils ist schwerlich seine Mündung, weil der Nil nicht eine Mündung hat und die Nehrungen am Meeresufer nicht als Beispiel für das vom Nil gesegnete Fruchtland gelten können; פֶּה muß nach Prv 8 29 das Ufer bedeuten oder vielmehr beide Ufer, wie die Lippe das eine. מזרע ist wegen נדף wohl nicht Saatland, sondern Saat vgl. מַאֲכָל, מִשְׁתֶּה. **8** אנו, אבלו, אמללו bei den Späteren beliebt. Die Austrocknung des Nils ist sehr ernsthaft gemeint, wenn es keine Fische mehr geben soll. Die späteren Schriftsteller lieben das Wunder und die Übertreibung, besonders auch die Ausmalung der Plagen, die die Heiden treffen sollen. **9** Die nachexilischen Autoren sprechen auffallend viel von den Handwerkern, vielleicht weil viele unter ihnen selber Handwerker waren. Der Flachs gedeiht am Besten auf den Äckern, die am längsten unter Wasser stehen (Rosenm. bibl. Altertumskunde III, 233). שריקות ist Appos. zu פשתים. חורי übersetzt die LXX, die hier kompetent sein dürfte, mit βύσσος. Wenn Dillm. dagegen einwendet, daß wohl Plinius, nicht aber Herodot die Baumwollenstaude in Ägypten nennt, so hätte er eben unser Stück für jünger halten sollen als Herodot; übrigens ist die Baumwolle lange vor ihm in Ägypten benutzt worden. Indessen ist möglich, daß der Verf. selber nicht von der Baumwolle gesprochen hat, denn das „und die Baumwolle weben" hinkt etwas schwerfällig hinter v. 9a her, und das Suff. von שתתיה scheint sich nicht auf חורי, sondern auf die vorhergehenden Plurale zu beziehen. Pinsker u. a. (s. Buhl im Lex.) wollen lesen: שְׂרְקוֹת וְאֹרְגִים חָוָרוּ, Hechlerinnen und Weber sind erblaßt, was sehr viel für sich hätte, wenn die Fortsetzung nicht wäre mit ihrem: „und die ihn Verwebenden", das doch kein vorhergehendes „Weber" zuläßt. Denn das שתתיה **10** darf schwerlich mit der Punktation

[10]Und die ihn verweben, werden zerschlagen sein,
Alle Lohnarbeiter sind gebeugter Seele. —
[11]Nur Toren sind die Fürsten von Zoan,
Die weisesten Ratgeber Pharaos ein verdummter Rat.
Wie könnt ihr doch sagen zu Pharao:
Sohn von Weisen bin ich, Sohn von Königen der Vorzeit!
[12]Wo sind denn deine Weisen?
Mögen sie dir doch anzeigen und mögen sie kundtun,
Was Jahwe der Heere beschlossen hat über Ägypten!
[13]Betört sind die Fürsten von Zoan, verwirrt die Fürsten von Memphis,
Taumeln gemacht haben Ägypten die Häupter seiner Nomen.

---

als „Pfeiler", nämlich als des (vorher nicht genannten) Landes Pfeiler, gefaßt werden, die nicht mitten unter jene Handwerker und Arbeiter gehören; vielmehr muß man das Wort mit Koppe und Rosenm. שָׁתֹתֶיהָ oder besser שָׁתֶיהָ aussprechen, mag dies das koptische Wort für Weber sein oder auch im Hebr. existiert haben (vgl. שְׁתִי, Gewebe, und das aram. שְׁתִי weben); die LXX übersetzt das Wort gerade so wie das vorhergehende ארגים, ein Grund mehr, dies letztere für einen Zusatz zu halten. כל־עשי שכר, alle Lohnarbeiter überhaupt, schließt passend ab; die LXX macht allerdings aus den Lohnarbeitern Bierbrauer (שֵׁכָר). — Mit **11** beginnt ein dritter Absatz, der sich wieder den politischen Dingen zuwendet und uns vor v. 5 zurückversetzt. Zoan, Tanis, am tanitischen Nilarm, eine alte Stadt (Num 13_{23}), die Hauptstadt der Hyksos und später der 21. und 23. Dynastie, sonst eines hohen Statthalters, womöglich eines Königssohnes, oft eines mehr oder weniger selbständigen Dynasten, diente dem letzten Pharao als Zuflucht vor den Empörern und sah alsdann (343 v. Chr.) in nächster Nähe die Entscheidungsschlacht schlagen, durch die Ägypten die Beute Persiens wurde. Unser Verf. schreibt wohl zwischen beiden zuletzt genannten Ereignissen. Der zweite Stichos wird meist so übersetzt: die weisesten Ratgeber Pharaos — Rat ist verdummt. „Ihr Rat" wäre dabei doch zu erwarten, und die Konstruktion zerstört den so wie so kläglichen Versbau vollends. Man muß mit Ew. עצה als abstr. pro concr. fassen, um so mehr, als בַּעַר und נִבְעַר immer von Personen gebraucht wird. Trotz ihrer Unfähigkeit trotzen die Beamten vor dem Pharao mit ihrer Abkunft, die die Weisheit verbürgt. Die Betonung der Vorzeit charakterisiert die Ägypter überhaupt, ist übrigens im Altertum wie im Mittelalter zum Teil darauf begründet, daß Wissen und Können wegen mangelhafter Technik, Verbreitung und Zugänglichkeit der Lehrmittel und aus sozialen Ursachen viel mehr Erbbesitz als Gemeingut war. **12** Plötzlich wird der Pharao angeredet, ein deutlicher Beweis, wenn ein solcher nötig wäre, daß der Verf. nicht mündlich Gesprochenes reproduziert, sondern eine Schreibtischarbeit liefert. Ihm ist 47_{12}f. eingefallen; daher liest man auch im zweiten Stichos mit der LXX und Vulg. besser יֵדְעוּ. Ein Jahweorakel können allerdings diese Weisen nicht geben; der Verf. spricht wieder von seinem monotheistischen Standpunkt aus. **13** kehrt einmal wieder zu den Weisen von v. 11a zurück. נואלו ist transponiert aus נאולו, das nicht vorkommt vgl. aber אולים v. 11. Sich selbst betrogen haben die Fürsten von נֹף, wie Memphis, ägyptisch Mennufer, seit Jeremia (2_{16}) statt מֹף (Hos 9_{6}) öfter genannt wird. Die bekannte Hauptstadt unterhalb der Südspitze des Nildeltas war die Zuflucht des letzten Pharao, als er noch vor der Schlacht bei Pelusium entfloh. In v. 13b werden die פנת שבטיה etwas Ähnliches bedeuten wie die שָׂרִים in v. 13a. Die Verehrer der Punktatoren fassen פִּנַּת als Eckstein und quälen dann den Begriff der Vornehmheit heraus. Nach I Sam 14_{38} Jdc 20_{2} ist פִּנֹּת zu lesen: Vorsteher, Häupter; wie das Bild zu Stande kommt, kann man aus Sach 10_{4} sehen, wo neben dem Eckstein der Pflock steht; anderwärts spricht man von den Säulen der Gemeinschaft, überall meint man die Beamten, Vorsteher, die regimentsfähigen Familien u. dgl. Daß die שְׁבָטִים Kasten seien, ist ebenfalls eine sonderbare Annahme, da es sonst immer Stämme bedeutet; man hat vielmehr an das

[14]Jahve hat gegossen in seine Mitte einen Geist der Verkehrtheit,
Und taumeln machen sie Ägypten in allem seinen Tun,
Wie ein Betrunkener taumelt in seinem Gespei;
[15]Und nicht gibt's für Ägypten ein Tun,
Das täte Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse.

[16]An jenem Tage wird Ägypten sein wie die Weiber und wird zittern und beben vor dem Schwunge der Hand Jahwes der Heere, die er schwingt wider es. [17]Und das Land Juda wird für Ägypten zum Grauen sein; wer immer es daran erinnert, bebt es — wegen des Beschlusses Jahwes, den er beschließt über es.

---

zu denken, was den israelitischen Stämmen entspricht, an die ägyptischen Nomen, die v. 2 genannten Königreiche, deren Rivalität die Aufstände hervorzurufen pflegte und Ägypten schwächte. **14** benutzt zuerst 29 10, variiert dann v. 13b und enthält zuletzt noch eine Reminiszenz aus 28 7: bei Jes. hat das häßliche Bild einen wirklichen Vorgang zum Anlaß, die Späteren brauchen es, um damit verhaßte Völker zu beschimpfen vgl. z. B. Jer 48 26 25 27. Für מָסַךְ, mischen, das eine unklare, zu בְּקִרְבָּהּ nicht passende Vorstellung gibt, liest man nach 29 10 besser נָסַךְ; ersteres Wort in בְּקִרְבָּם zu verwandeln ist nicht nötig und keine Verbesserung. מַעֲשֶׂה meint die Verteidigungsmaßregeln gegen den bevorstehenden Angriff; Tachos wurde durch den Aufstand des Nektanabis, dieser durch den Aufstand des Dynasten von Mendes gelähmt. Das Niph. von תעה nur hier. **15** ist in seiner zweiten Hälfte ein Zitat aus 9 13, aber ein übel angebrachtes, denn welches Werk kann Schwanz oder Palmzweig vollbringen? Abgesehen davon ist der einfache Gedanke: weder hoch noch niedrig leistet etwas, äußerst ungeschickt ausgedrückt. Statt daß wir hier einen kräftigen Abschluß, die höchste Steigerung der Drohung erhalten sollten, verläuft sich diese schriftliche Übung im Prophetisieren in ein allgemeines Hin- und Herreden, weil das Letzte und Schlimmste schon v. 4 vorgebracht war. Es ist merkwürdig, daß die allermeisten nachexilischen Schriftsteller an literarischer Bildung tief unter den vorexilischen stehen; die kümmerliche Lage der palästinensischen Juden muß wohl mit Schuld daran gewesen sein. Schreibt unser Autor auch vermutlich in Ägypten, so ist er augenscheinlich doch nicht warm darin geworden, mag also nur vorübergehend dort geweilt haben. Das ist anders bei dem Verf. der Nachträge

19 16-25, die doch wohl von einer Hand herrühren und deren Verf. offenbar ein ägyptischer Jude ist. Er würde, nach dem Schluß v. 23ff. zu urteilen, den armen Bauern, Fischern und Webern Ägyptens kein so böses Gesicht gemacht haben, wie sein 200 Jahr früher schreibender Vorgänger in v. 5–10 tut. In dem ersten Absatz v. 16f. beginnt er ja auch mit erhobenem Drohfinger zu reden, er muß doch ans Vorhergehende anknüpfen. Er bringt **16** sogleich eine Variante, bewußt oder unbewußt, in die Drohungen: Ägypten hat sich hier vor Juda zu fürchten, von dem v. 1–15 nichts sagte; wäre v. 16f. mit dem alten Stück zu verbinden, so müßte der harte Herr von v. 4 ein Jude sein. Der Verf. hat die makkabäische Glorie schon erlebt. Er ist erfüllt von dem Bewußtsein der Schoßkinderstellung der Juden zu Gott, die auch von den Heiden einmal anerkannt werden wird, wenn sie nur erst die nötigen Züchtigungen erhalten haben. תנופה aus 30 32 (auch 10 32 11 15 nachgeahmt). Der Verf. denkt wohl an irgend ein Wunder, wie es Ex 14 oder II Chr 14 erzählt wird, aber führt das nicht weiter aus, denn auch Jahwes Hand führt den Schlag nicht aus, den sie androht. **17** אֲדָמָה klingt viel schöner und geweihter als אֶרֶץ, Judäa ist eben das heilige Land. חגא, ἅπ. λεγ., Aramaismus für חגה. כל אשר, wer immer, so viel wie: wenn immer jemand vgl. Gen. 4 15. Der Verf. hält es gar nicht für nötig, den Inhalt der עֵצָה anzugeben; es handelt sich ja um ein bekanntes eschatologisches Dogma: die Heiden müssen den Juden unterworfen werden. הוא מֵנִיף v. 16 und הוא יועץ v. 17 in aramäischer Weise für das Verb. fin. – **18** ein neuer Brocken, der aber nicht von anderer Hand herzurühren braucht;

[18]An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Ägypten sein, die die Lippe Kanaans reden und zugeschworen sind Jahwen der Heere; Leontopolis wird eine heißen.

[19]An jenem Tage wird ein Altar für Jahwe mitten im Lande Ägypten sein und ein Malstein nächst seiner Grenze für Jahwe. [20]Und er wird

auch andere späte Stücke helfen sich im B. Jes. und Jer. auf ähnliche Weise weiter. Fünf Städte werden palästinensisch reden und Jahwe zugeschworen sein, d. h. von Juden und Judengenossen bewohnt werden. Viele Exegeten wehren sich gegen diese Deutung, als ob eine andere möglich wäre, als ob z. B. ganze ägyptische Städte bloß aus Verehrung für Jahwe ihre Sprache aufgegeben hätten. Das taten ja nicht einmal die fremdsprachigen Juden (Akt 2 5ff.), und die Mehrzahl der ägyptischen Juden auch nicht, da wir sonst keine LXX hätten. Die Zahl fünf soll ungefähr dasselbe sein was bei uns ein halbes Dutzend und namentlich bei ägyptischen Dingen vorkommen, während doch v. 18b deutlich genug zeigt, daß ganz bestimmte Tatsachen gemeint sind. Hitz. nennt als die gemeinten Städte: Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne, Memphis (vgl. Jer 44 1). Aber diese Städte sprachen mindestens nicht alle palästinensisch. Es müssen Städte gemeint sein, die so gut wie ganz jüdisch waren, wahrscheinlich also kleinere Städte, die wir schwerlich noch herausbringen können. Zu Philos Zeit soll eine Million Juden in Ägypten gelebt haben. Für Jes. und die ältere Zeit überhaupt war die Möglichkeit, daß die Juden in Ägypten fünf Städte ganz und also zahlreiche andere zum Teil inne hätten, nicht bloß durchaus unwahrscheinlich, sondern auch das Gegenteil des Wünschenswerten; da wird mit einem Aufenthalt in Ägypten nur gedroht (vgl. z. B. Hos 9 6), und selbst in der nachexilischen Zeit konnte so wie hier nur ein ägyptischer Jude sprechen (vgl. dagegen z. B. Jer 24 8). Den Namen Leontopolis hat man auf die mannigfaltigste Art zu umgehen versucht; das einzige Mittel, ihn zu beseitigen, wäre die Entfernung des ganzen Satzes. Daß haris im Arabischen nur ein Epitheton des Löwen ist, verschlägt ja doch gar nichts, da dergleichen halb offenbarende, halb verhüllende Bezeichnungen in der Apokalyptik gang und gäbe sind. Die Variante חֶרֶס, Heliopolis, ist im Grunde nur eine Bestätigung für die ursprüngliche Lesart; sie nennt den Gau, „Sonnenstadt", in dem die „Löwenstadt" lag. Die Variante der LXX aber, Ἀσεδέκ, עִיר הַצֶּדֶק, enthält offenbar den Ehrennamen, den die Juden Ägyptens der Stadt gaben, wo sie ihren Tempel hatten und nach ihrer Überzeugung „Opfer der Gerechtigkeit" brachten (vgl. Jer 31 23). In Jer 43 13 scheint gegen den Tempel von „Sonnenstadt", Heliopolis oder hebr. On, polemisiert zu werden. Den Tempel baute Onias IV um 160 unter Ptolemäus Philometor auf den Ruinen eines Tempels der löwenköpfigen Göttin Bast. Wir haben hier eine Prädiktion von der Art wie I Reg 13 2. Der Umstand, daß ein nach 160 v. Chr. verfaßtes Orakel in das B. Jes. kommen konnte, ist für jeden Unbefangenen ein sicherer Beweis für die späte Vollendung dieses Buches. — **19** bis 22. Der Altar ist natürlich der, den der 60 Fuß hohe Oniastempel umschloß; die mazzeba an der Grenze können wir nicht mehr sicher nachweisen, weil wir nicht wissen, welche Grenze hier gemeint ist; im tiefsten Süden kennen wir ja jetzt einen Jahwetempel des 5. Jahrh.s in Elephantine, aber man sollte eher an die Grenze nach Asien denken, wenn unser Autor doch im Norden zu wohnen scheint. Da seit dem Deuteronomium (16 22) die mazzebot als verwerflich gelten, so könnte man meinen, daß der hier erwähnte Salbstein schon aus sehr alter Zeit stamme, doch ist diese Annahme unnötig. Heiligtümer, die freilich von den Schriftgelehrten perhorresziert wurden, hatten die Juden παρὰ τὸ καθῆκον viele vgl. Joseph. Antiqu. XIII 3, sonst wäre auch die Polemik der Späteren (z. B. 27 9 17 8) zwecklos gewesen; auch in Ägypten gab es zahlreiche Mazzeben und Ähnliches und daher ein περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμοδοξεῖν. Unser Verf. scheint mit der Auszeichnung des einen Grenzheiligtums die anderen in den Winkel drängen zu wollen; es muß ein berühmtes Heiligtum gewesen sein, weil sonst der Ort an der Grenze näher bezeichnet worden wäre. **20** Altar und Mazzeba werden für Jahwe Zeichen (vgl. Gen 9 12-17) und Zeuge sein, daß er Ägypten zu beschützen

sein zum Zeichen und Zeugen für Jahwe der Heere im Lande Ägypten: wenn sie schreien zu Jahwe wegen Bedränger, so wird er ihnen einen Helfer senden, und der wird streiten und sie erretten. [21]Und kund wird sich Jahwe Ägypten tun, und die Ägypter werden Jahwe an jenem Tage erkennen und werden dienen mit blutigen und unblutigen Opfern und Jahwen Gelübde geloben und bezahlen. [22]Und Jahwe wird die Ägypter plagen, plagend und heilend, und sie werden sich zu Jahwe bekehren und er sich ihnen erbitten lassen und sie heilen.

[23]An jenem Tage wird eine Straße sein von Ägypten nach Syrien, und dienen wird Ägypten mit Syrien.

---

hat. Onias will, wie er an Ptolemäus schreibt, den Tempel bauen ὑπέρ τε σοῦ καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, damit die Juden Ägyptens ταῖς σαῖς ἐξυπηρετεῖν χρείαις. Wenn auch der Brief von Josephus geschrieben sein mag, so entspricht er doch den Verhältnissen; durch Erbauung eines Tempels waren die Juden und ihr Gott mit Ägypten verkettet. In v. 20b werden auf Ägypten Worte angewendet, die Jdc 3 9. 15 2 18 von den Israeliten gebraucht werden. Wenn die Ägypter, so müssen wir den Satz mit Hinblick auf v. 22b verstehen, nicht gut tun, so schickt ihnen Jahwe wie einst den Juden Bedränger, darauf bekehren sie sich, schreien zu Jahwe, und der schickt ihnen einen Retter, מוֹשִׁיעַ, allerdings keinen שֹׁפֵט (wie den Edomitern Ob 21), denn sie sollen ihr Königtum behalten und kein Untertanenland Judäas werden, aber siegreiche jüdische Generäle. Σωτήρ hatte sich bekanntlich auch Ptolemäus Lagi nennen lassen, als er die Rhodier vor Demetrius Poliork. rettete. Jener Ptolemäus Philometor und seine Gemahlin Kleopatra, die „ihr ganzes Königtum Juden anvertrauten", hatten jüdische Feldherrn (Joseph. c. Apion. II 5), darunter Söhne des Hohenpriesters Onias. Wegen Jdc 3 9. 15 ist am besten וְרָב zu lesen und der Retter zum Subj. dieses und des folgenden Verb. zu machen. 21 Jahwe tut sich dadurch den Ägyptern kund (ein seit Hesekiel beliebter Ausdruck) als der einzig wahre Gott, und jene treten zum Judentum über, eine Hoffnung, die bei der Vorliebe jenes Königspaars für die Juden nicht so töricht war, auch die sibyllinische Literatur durchzieht. Wie gern sonst das Judentum jener Zeit auch in der Weise Muhammeds Mission trieb, zeigt ja die Bekehrung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. עָבְדוּ steht absolut und als kultischer Terminus (wie v. 23), זבח und מנחה, Akk. instr., haben die technische Bedeutung Schlachtopfer und Speisopfer, die ihnen im Gesetz, noch nicht in der vorexilischen Zeit (wo die Mincha jedes Opfer, auch das blutige, bedeutet) zukommt. Diese Opfer und die Gelübde, z. B. das Nasiräatsgelübde, das auch im Zeitalter Christi so hoch geschätzt wird, gelten, wenn in Leontopolis vollzogen, unserem Verf. für vollwichtig, was sogar die Mischnalehrer, obgleich mit Einschränkungen, zugeben. 22 Die Plagen sind hier dieselben, die auch das sündigende Israel treffen würden; Jahwe plagt aber plagend und heilend, weil die Ägypter sein Volk (v. 24) geworden sind — Heiden trifft die Plage zur Vernichtung. Die Bekehrung ist natürlich hier nicht mehr die Bekehrung vom Heidentum zum Judentum, sondern von der Sünde zum Guttun. Das Gerundium רָפוֹא enthält die Hauptsache, wie v. 22b zeigt. 23 Eine Straße zwischen Ägypten und Syrien war besonders in der an ersteres grenzenden Wüste wünschenswert, die von vielen Schriftstellern mit allen Attributen des Schreckens ausgestattet wird (z. B. 30 6 Jer 2 6 Dtn 8 15). Mit dem Gedanken an Anlegung von Straßen beschäftigen sich die Späteren gern und begreiflicher Weise; nicht bloß, daß die persische und griechische Zeit den Asiaten den Wert von Kunststraßen (מסלה ist ein Straßendamm) ins Licht gestellt hatte, so zog auch kein Volk mehr Nutzen daraus als die Juden, denen die Religion (Fest- und Pilgerreisen) und der Handel vieles Reisen zum Bedürfnis machte. Daß Assur hier wie so oft den Erben des assyrischen Reiches, das seleucidische Syrien, bedeutet, ist klar; ebenso leicht versteht man, wie der Verf. so plötzlich auf Syrien zu reden kommt. Denn abgesehen von dem starken, bald freundlichen, bald feind-

[24]An jenem Tage wird Israel der dritte Teil sein zu Ägypten und Syrien, ein Segen inmitten der Erde, [25]die da segnet Jahwe der Heere mit den Worten: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Syrien und mein Erbe Israel!

* * *

---

lichen Verkehr zwischen Ägypten und Syrien, war kein Land für die Juden so wichtig wie Syrien, das zur Zeit des Verf.s noch nomineller Oberherr Judas war. Da auch in Syrien die Judenschaft sehr zahlreich war, so ist die Hoffnung erklärlich, daß die Syrer mit den Ägyptern „dienen“ werden, wie der Verf. sich kurz und technisch ausdrückt, nicht erwartend, daß dieser Terminus noch von Exegeten mißverstanden werden könnte (אֵת ist natürlich Präpos., nicht die Nota Akk.!). Ein vorexilischer Prophet, zumal der Verf. von Jes 1 10 ff., würde sich allerdings nicht so ausgedrückt haben; wohl aber stimmt Tritosacharja mit ihm überein, nur daß er es mehr mit Gewalt und Zwang hält (Sach 14 12 ff.). 24 „Israel“ wird dann der Dritte im Bunde sein. Zu dieser Erwartung hatte der Verf. schon deshalb ein Recht, weil die Juden, die sich nach dem Exil gern als die Repräsentanten der zwölf Stämme ansahen, einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung beider Länder ausmachten, auch eigene Verfassung und Obrigkeit hatten. Aber wegen v. 17 darf man nicht bloß an die Untertanen der Ptolemäer und Seleuciden denken, sondern muß aus unserem Vers den Wunsch politischer Gleichberechtigung Israels, also der Selbständigkeit Judas und der Wiederherstellung „Israels“ und des „Erblandes Jahwes“ herauslesen. Der Verf. hofft, daß dies auf friedlichem Wege erreicht werde. Eben dadurch wird man an das Verhältnis Jonathans zu Alex. Balas und Ptolem. Philom. erinnert. Der Erstere machte ihn zum Hohenpriester, gab ihm Krone und Purpurmantel (152) und lud ihn zur Hochzeit mit der Tochter des Letzteren ein (150). Israel wird ein Segen inmitten der Erde sein, die zu einem großen Teil vom syrischen und ägyptischen Reiche eingenommen wurde v. 25 (vgl. zu 11 11. 12). Das Verhältnis der Völker zu Israel bedingt, nach Gen 12 2 f., ihre Segnung (oder das Gegenteil). 25 Nach dem hebr. Text lautet der Anfang: mit welchem (Segen) er es (Israel) segnet. Das ist unmöglich: Israel ist ein Segen, mit dem Jahwe Israel segnet? Noch dazu folgt gar nicht ein Segen über Israel, sondern über alle drei Verbündete, zuerst über Ägypten. Also ist mit der LXX בְּרָכָהּ zu lesen, das Suff. aber auf הארץ zu beziehen; ברכו stammt vielleicht von einem Abschreiber, der an Rom dachte und Bedenken trug, die Erde mit Ägypten, Syrien und Israel sich decken zu lassen. Syrien heißt „das Werk meiner Hände“, vielleicht um anzudeuten, daß der Übertritt Syriens zur wahren Religion ein ganz neues Reich hervorbringt und eine ähnliche Gottestat ist wie die Wiederbelebung Israels 29 23 66 2. Daß aber Ägypten Jahwes Volk genannt wird, ist einzig in seiner Art und aus der älteren Religionsauffassung nicht zu erklären, vielmehr ein charakteristisches Zeugnis für die Weitherzigkeit des Hellenismus, der auf die Gewinnung der Völker für den Monotheismus hoffte und die Prärogative des jüdischen Blutes zwar nicht ganz aufgab, aber doch auch nicht stärker betonte als der christliche Apostel Röm 9 4. Wäre nicht die Unduldsamkeit der Römer dazwischen gekommen, der nur die Geduld der Christen gewachsen war, so hätte dieser hellenistische Monotheismus in der zivilisierten Welt vielleicht noch manche Erfolge errungen, wenn auch die hier gezeigte Weitherzigkeit, wie die LXX beweist (mein Volk in Ägypten, nämlich die Juden), noch nicht Gemeingut aller griechisch redenden Juden war. Der Ausdruck „Erbe Jahwes“ bedeutet in der älteren Zeit das Erbland des gleichsam als Großgrundbesitzers gedachten Gottes (z. B. I Sam 26 19), hier soll es mehr besagen als die Ehrennamen Ägyptens und Syriens: Palästina ist das Stammland, Israel der Haupterbe, die anderen Völker doch nur Kinder zweiter Ordnung (vgl. Gen 21 10), entferntere Anverwandte.

Achtes Stück c. 20. Nachdem Jes. 3 Jahre „nackt“ gegangen ist, wird erklärt, daß jetzt diese symbolische Handlung sich geschichtlich realisieren werde in der Gefangenführung Äthiopiens und Ägyptens, zu der die Einnahme Asdods durch Assur das Vorspiel bildet.

20 [1]Im Jahr, da der Tartan nach Asdod kam, indem ihn Sargon, der König von Assur, sandte, und er Asdod stürmte und einnahm ([2]zu jener Zeit hatte Jahwe geredet durch Vermittlung des Jesaia, Sohns des Amoz, also: Geh' und löse den Haarmantel von deinen Hüften und deinen Schuh ziehe aus von deinem Fuße! Und er tat so, nackt und barfuß gehend), [3]da sprach Jahwe:

Asdod hatte sich unter seinem König Azuri und nach dessen Entthronung unter dem Usurpator Jaman mit den kleinen Nachbarvölkern verbündet, um Assurs Joch abzuwerfen, und sich auf den Beistand der Äthiopen, die damals auch Oberägypten beherrschten, sowie Unterägyptens, das sich einige Zeit vorher von Sabako, dem äthiop. König, befreit hatte, verlassen. Winckler sieht übrigens in מִצְרַיִם und כּוּשׁ die nordarabischen Länder Muzri und Kusch. Die v. 1 erwähnte Einnahme Asdods und somit die Weissagung unsers Kap. fällt ins Jahr 711. Von diesem Kap. ist sicher der Inhalt echt, ob auch die Fassung, das ist weniger sicher. Es wäre z. B. möglich, daß das Kap. ähnlichen Ursprung hätte wie c. 36–39, und zu Gunsten dieser Annahme könnte man auf den in mehrfacher Beziehung verdächtigen v. 2 hinweisen. Aber selbst in diesem Fall müßte man zugeben, daß die Tradition über die prophetische Handlung und Rede fest und historisch treu war, denn die Weissagung dieses Kap.s hat sich nicht erfüllt, und ein Späterer hätte mindestens die Datierung v. 1 verändert, um sie etwa auf die Zeit Sanheribs beziehbar zu machen. Natürlicher ist es, v. 2 als Einsatz von dritter Hand anzusehen und das Kap. entweder direkt von Jes. oder von einem Zeitgenossen, etwa einem Jünger Jes.s (8_{16}), abzuleiten. Es könnte ein Stück aus einer Biographie des Propheten sein, mag er selbst oder ein Freund von ihm sie verfaßt haben. Es hat dann einem Zusammenhang angehört, aus dem das Subj. von v. 5 unmittelbar erkannt werden konnte und der auch den Inhalt von v. 2 hergab. **1** Tartan ist trotz fehlenden Artikels nicht Eigenname, sondern Amtsname des obersten assyrischen Feldherrn, assyr. Turtânu, vom Verf. vermutlich als Komposs. angesehen. Asdod, jetzt Dorf Asdud, eine der philistäischen Fünfstädte. Sargon, assyr. Scharrukinu, 722–705, der Eroberer Samarias, kommt nur hier vor. Der Inf. בֹּא durch das Impf. kons. in v. 1b fortgesetzt. Nach der Eroberung Asdods wurden dessen Götter, die meisten Bewohner und ihre Schätze nach Assyrien abgeführt; das Haupt der Rebellen, Jaman, schon vorher zum „König von Meluchcha" (nach Winckler ein nordarabisches Reich) entflohen, wurde von diesem aus Furcht vor Sargon ausgeliefert; damit war der Krieg zu Ende. Dies kann Jes. zur Zeit dieser Weissagung noch nicht erlebt haben. **2** ist jedenfalls eine Parenthese, wahrscheinlich aber ein Einsatz. Im strengen Zusammenhang sollte man den Ausdruck „zu jener Zeit" auf die Verben von v. 1 beziehen, aber die Exegeten folgen einem richtigen Gefühl, wenn sie ihn als verallgemeinernd bezeichnen, sollten nur auch ihr Befremden über eine so sonderbare Art von Zeitbestimmung aussprechen. Offenbar ist der Befehl an Jes., nackt zu gehen, drei Jahre vorher ergangen (s. v. 3), und es wird in dem, was diesem Kap. vorherging, davon die Rede gewesen sein, v. 2 soll den Verlust ersetzen (ähnlich wie 7_1). Jahwe redete „durch die Hand Jes.s" ist eine wunderliche Einleitung für eine Rede an Jes. und nur an Jes.; ביד in diesem Sinn ist bei den Späteren beliebt vgl. Hagg $1_{1.3}$ Jer 37_2 I Reg 12_{15} Ex 9_{35} Lev 10_{11}. פתחת prägnant: gürte los und lege ab. Der שַׂק, ein enganliegendes Gewand aus rauhem Stoff, von gewöhnlichen Leuten als Zeichen der Trauer getragen, scheint hier der אַדֶּרֶת שֵׂעָר zu entsprechen, die wenigstens in der nachexilischen Zeit die Nabis trugen (Sach 13_4) und durch die in der alten Zeit Elia bekannt und erkennbar war (II Reg 1_8). Nach Sach 13_4 scheint es, als ob sie eigentlich das alte Bauernkleid war. Nackt ist Jes. nach Ablegung des Gewandes, das ihn als Gottgeweihten kenntlich macht, nur insofern, als er nur noch das Unterkleid trägt; völlige Nacktheit folgt nicht aus v. 4b vgl. II Sam 6_{20}. **3** setzt v. 1 fort. Jes. ist Jahwes Knecht in emphatischem Sinne, der Leibdiener, der stets zu seinem Befehl steht und den gewöhnlichen Knechten die Befehle des Herrn übermittelt (Num 12_7 vgl. I Reg 17_1). Dillm. sollte an diesem „Ehrentitel" in Jes.s Munde keinen Anstoß genommen haben. Zu „Zeichen und

Wie mein Knecht Jesaia nackt und barfuß gegangen ist drei Jahre, als Zeichen und Vorbedeutung über Ägypten und Äthiopien: [4]so wird hinwegführen der König von Assur die Gefangenenschar Ägyptens und die Verbannten Äthiopiens, Junge und Alte, nackt und barfuß und entblößten Gesäßes (die Scham Ägyptens). [5]Und bestürzt und beschämt werden sie sein wegen Äthiopiens, nach dem sie aussehen, und wegen Ägyptens, mit dem sie prahlen; [6]und sprechen wird der Bewohner dieser Küste: Siehe, so steht's mit unserer Aussicht, wohin wir flohen um Hülfe, um gerettet zu werden vor dem König von Assur, und wehe, wie sollen wir nun entrinnen!

* * *

Vorbedeutung" vgl. 8 18. Ob Jes. wirklich drei Jahr nackt ging oder nicht, das darf man angesichts des Perf. „ist gegangen" gar nicht fragen. An der Aufwerfung dieser Frage ist auch nur v. 2 schuld, da er den Befehl zum Nacktgehen in das Jahr 711 setzt. Vielmehr bekommt jetzt Jes. eher indirekt die Erlaubnis, das Nacktgehen einzustellen, da die Erfüllung einer drei Jahr zur Schau getragenen Vorhersagung vor der Tür steht. Über diese drei Jahre voll Selbstverleugnung und Beschwerde, die man natürlich nicht als „Glosse" streichen darf, verwundert man sich nicht, wenn man bedenkt, daß sie den Zweck hatten, Juda von einer Beteiligung an dem selbstmörderischen Unternehmen gegen Assur abzuhalten. Vielleicht begannen die Zettelungen Azuris mit den Ägyptern seit dem Jahr 714, wo Unterägypten sich endgültig mit Äthiopien auseinandergesetzt zu haben schien und in den Augen der Palästinenser sich stark gezeigt hatte. 4 Die letzten vier Worte sind gar nicht zu übersetzen. Die meisten übersetzen: mit entblößtem Gesäß, eine Schande Ägyptens, sodaß עֶרְוָה, Scham (pudenda), einen ganz ungewöhnlichen Sinn bekommt und wir die Offenbarung, daß die Entblößung der Äthiopen und Ägypter eine Schande der Ägypter sei. Dillm. will nach entsprechender Emendierung übersetzen entweder: mit entblößtem Gesäß-Scham der Ägypter, oder: entblößt Gesäß-Scham der Ägypter, beides gleich schön. Es ist doch klar, daß Jes. entweder beide Völker nennen mußte oder keines von beiden, daß er ferner als guter Schriftsteller nicht die Häufung Gesäß und Scham, noch dazu asyndetisch, begangen haben kann. Demnach sind die beiden letzten Wörter eine Beischrift zu dem derben שת des Grundtextes, das der Leser überschlagen soll, wie es auch die LXX tut. Der gute Mann, der so über der Reputation des Jes. oder dem Anstand der Leser wachte, hat wohl angenommen, daß die letzteren die Kuschiten von selbst hinzufügen würden; einen Genetiv konnte er bei ערוה nicht entbehren. חֲשׂוּפַי, statt des notwendigen פֵּי –, soll wohl ein Stat. abs. Pl. sein wie Jdc 5 15 Jer 22 14. 5 Da man wegen der beiden מן nicht übersetzen kann: es werden die, deren Aussicht Kusch ist usw., da vielmehr מבטם Appos. zu כוש sein muß, so wird das Subj. nicht genannt (das uns freilich aus v. 6 bekannt ist) und bleibt nur die Annahme übrig, daß unser Kap. einem größeren Zusammenhang entnommen ist. Den Vers für eine Glosse zu halten, liegt nicht der geringste Grund vor. Die beiden Verben würden auf beide Vershälften verteilt sein, wenn eine Stichenbildung beabsichtigt gewesen wäre. 6 Der „Bewohner dieser Küste" wird auch Juda mit umfassen, weil Jes. nicht für Krethi und Plethi drei Jahre lang nackt gegangen wäre. Dieser Vers lehrt, warum das Orakel erging, nicht um die müßige Neugier nach dem Ausgang des Krieges der Großmächte zu befriedigen, sondern um Juda vor dem Bündnis mit fremden Mächten zu warnen.

Neuntes Stück 21 1-10, Orakel „Wüste". Zu der Stichwortüberschrift s. Einl. § 15. Angekündigt wird die bevorstehende Eroberung Babels durch Elam und Medien und zugleich der visionäre Vorgang geschildert, durch den der Verf. die Nachricht empfing. Das Stück, in lakonischem, aber keineswegs ärmlichem Stil und in geflügelten Rhythmen geschrieben, in seiner zweiten Hälfte von hervorragender Wichtigkeit für die Einsicht in den geheimnisvollen Hintergrund des Prophetismus, fällt in die Zeit zwischen 549 und 539, denn Babel ist noch nicht erobert, Elam und Medien aber schon in der Hand eines Herrn, des

21 [1]Orakel „Wüste“.
Wie Wirbelwinde, im Südland einherfahrend,
Kommt's von der Wüste, vom furchtbaren Lande.
[2]Ein hartes Gesicht ist's mir gemeldet:
„Der Räuber raubt, und der Verwüster verwüstet,
Heran, Elam, bedränge, Medien!
Allen Stolz jetzt mach' ich ihn still!“

Cyrus, und zum Angriff auf die Chaldäer bereit. Der Verf. lebte wahrscheinlich in Palästina, spricht viel persönlicher als die anderen exilischen Anonymi und scheint ein namhafter Seher gewesen zu sein. 1 „Wüste des Meeres“ ist unverständlich und auch deshalb nicht ursprünglich, weil es weder direkt noch indirekt aus dem Text stammt. Die LXX hat ים nicht; es ist entweder der Rest eines anderen Wortes oder der Sammler hat מִדְבָּרִים geschrieben, das sonst nicht vorkommt; vielleicht auch lautete der Anfang des prophetischen Gedichts in einer Variante כְּמוֹ סוּפוֹת, und das מִן wurde etwas unglücklich nachgetragen und verkehrt in den Text gesetzt. בַּנֶּגֶב לַחֲלֹף, am einfachsten als Relativsatz zu verstehen, wobei „im Negeb“ der Anschaulichkeit wegen vorangestellt ist: Wirbelstürme, die im Negeb einherfahren. Wie solche Tromben in der südlichen Wüste aufsteigen und den Bewohnern Judas das Gewitter ankündigen, so „kommt es“, das Unheimliche, von der Wüste her. Warum der Negeb hier nicht wie überall das Karstgebiet südlich in und von Juda sein soll, ist nicht einzusehen. Dillm. wendet ein, daß von Stürmen im palästinensischen Negeb nie die Rede sei: gegen derartige Beweise läßt sich nicht kämpfen, denn gegen Sach 9 14 Jdc 5 4 f. Hab 3 3 ff. Ps 29 8 läßt sich siegreich sagen, daß dort zwar überall dieselbe Gegend gemeint, aber doch just der Name Negeb nicht gebraucht ist. Aus dem palästinensischen Bilde läßt sich schließen, daß der Verf. in Palästina wohnte. Die Wüste ist nicht das Land zwischen Babel und Elam und letzteres nicht das „furchtbare Land“, denn die Vision v. 6 ff. weist auf einen Standpunkt diesseits Babels (ebenso v. 11 f. 13 ff.). In letzter Linie stammt das, was wie Wirbelstürme einherfährt, von Babel her, kommt aber über die Wüste zu dem Seher, die Wüste ist also die zwischen Babel und dem Wohnort des Propheten. Das furchtbare Land ist Babylonien, nicht weil es den Juden furchtbar ist, sondern weil dort jetzt Furchtbares geschieht. 2 „Als (oder „durch) hartes Gesicht ist es mir gemeldet“ sagt in seiner abkürzenden Weise der Verf.; man muß nicht durch הֻגְּדָה erleichtern, denn es wäre arg prosaisch und ein Mißverständnis obendrein, aus v. 6 ff. abzuleiten, daß der Verf. das „Gesicht“ nur gehört, nicht auch gesehen habe. Der Inhalt des Gesichts ist: der Räuber raubt usw. Dillm. vermißt hier an dem Propheten die nötige Klarheit, aber die fehlt nur dem Exegeten, der Prophet ist unschuldig daran, daß er den Räuber und Verwüster für den Chaldäer hält, der nach v. 5 nicht mit Verwüsten, sondern mit Essen und Trinken beschäftigt ist und dessen Untaten der Seher nicht erst durch ein Gesicht zu erfahren brauchte. Elam und Medien, sagt der Verf., sind am Werk, drauf los, Elam! Es gibt Krieg, Babel wird verwüstet werden. עֲלִי wird nicht bloß der Alliteration wegen gewählt sein, der Palästinenser spricht von der großen Stadt so, wie er von Jerusalem sprechen würde, er stellt sich Babel als hochgebaute Stadt vor. Elam, assyr. Elamtu, lag östlich vom Tigris, südlich von Medien, nördlich vom persischen Meerbusen; es hat zahlreiche Kriege mit den Assyrern geführt, diesen aber auch gefürchtete Bogenschützen geliefert (22 6). In dem elamitischen Gebiet Anschan mit der Hauptstadt Susa herrschte Cyrus (und seine Vorgänger), bis er 549 Medien unterwarf, um darauf die verbündeten Lyder und Babylonier nach einander anzugreifen: gegen die letzteren führte er den entscheidenden Schlag erst 539 von Ekbatana aus und nahm Babel 538 ein. Ob die letzten drei Wörter in v. 2 richtig sind, das ist sehr fraglich. אַנְחָתָה könnte אֲנָחָה mit dem Suff. Fem. sein, das aber beziehungslos wäre, oder doppelte Feminin-Endung haben. Aber der Inhalt läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Denn wenn Jahwe das Seufzen (Israels oder der von Babel Unterdrückten überhaupt) beendigen will, wie kann dann „darum“ der Prophet

³Darum sind voll meine Hüften von Krampf,
Wehen faßten mich gleich Wehen einer Gebärenden,
Verstört bin ich vom Hören, bestürzt vom Sehen,
⁴Es schwindelt mein Herz, Entsetzen betäubt mich,
Die Dämmerung meiner Lust macht' es mir zum Zittern.
⁵Man rüstet den Tisch, breitet die Decke ißt, trinkt –
„Wohlauf, ihr Fürsten, salbet den Schild!"

---

vom Krampf und von Entsetzen erfaßt werden und die Ankündigung ein hartes Gesicht nennen? In v. 10 ist ein Trostwort für Israel am Platz, in unserer Stelle nur eine Drohung: die Freude oder der Hochmut sollte still gemacht werden. Die LXX scheint folgenden Text übersetzt zu haben עָלַי בָּאוּ עַתָּה [אַנְחָתִי וְ] הִשְׁבַּתִּי, wobei die von mir eingeklammerten Kons. eine Dublette zu den fünf vorhergehenden bilden, vielleicht eine Korrektur nach dem MT.; danach verwandle ich in Hinblick auf den hebr. Text ihr עלי באו in כָּל־גָּאֹן und behalte ihr עַתָּה bei: allen Hochmut, jetzt mach' ich ihn still. 3 Von der schrecklichen Vision ist der Seher ganz verstört, ja körperlich erschüttert. חלחלה in den Hüften auch Nah 2 11. In v. 3b wird מִן meist privativ gefaßt, auch von der LXX, weil der Prophet „bloß gehört, nicht gesehen hat" (Dillm.). Also kann der Prophet jetzt nicht sehen, wo er dies niederschreibt? hat er dies Orakel diktiert? oder macht er bloß Phrasen und ist ganz wohlauf? Es kommt vor, daß ein Seher infolge einer Vision den Gebrauch seiner Sinne oder der Sprache verliert, aber so lange macht er eben keine Mitteilungen. Man muß übersetzen: ich bin verstört vom Sehen. Trotz des Spähers von v. 6 hat er selbst eine חָזוּת gehabt: v. 5 gibt sein „Sehen" wieder. 4a Das Herz, d. h. der Verstand des Visionärs geht in die Irre. Er kann sagen, was er gesehen und gehört hat, aber er kann es noch nicht fassen. Er ist noch ganz befangen von dem unmittelbaren Eindruck und zugleich körperlich angegriffen von der psychischen Aufregung (vgl. m. Komm. zu Hab 3 16). In seinem gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein sieht er die Zertrümmerung der babylonischen Herrschaft als seines Volkes Erlösung an, ersehnt sie, betet um sie; aber das psychische Vor- und Miterleben der Katastrophe hat ihm sein tagwaches Bewußtsein so weit zurückgedrängt, daß er nur die Zertrümmerung deutlich sieht und fühlt, dagegen die glücklichen Folgen höchstens dunkel ahnt, aber noch nicht in den Vordergrund seiner Stimmung hervorzuziehen vermag. Weil er fühlt, daß er den richtigen, den israelitischen, religiösen Gesichtspunkt noch nicht finden oder doch nicht geltend machen kann, sagt er, sein Verstand sei irre. Er ist מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא Jer 29 26 II Reg 9 11. Er kennzeichnet sich dadurch nicht als großen Propheten, aber als echten Visionär. Die fliegenden Stichen, die er hervorstößt, sind der natürlichste Ausdruck für seinen seelischen Zustand. 4b „Die (Abend)dämmerung meiner Lust", meine liebe Abendstunde, in der ich mich sonst erhole von der Tageshitze, Ruhe erhoffe und bedarf, machte „es" mir zum Zittern. Der Verf. hat die Ekstase am Abend gehabt. 5 führt uns plötzlich nach Babel, unter die Großen Babels. Die schicken sich grade zum Mahle an, nichts Böses ahnend, sich nur als die großen Herren fühlend, da wird der Feind gemeldet. Von der Schwelgerei der babylonischen Großen konnte der Seher auf gewöhnlichem Wege erfahren haben (s. zu 14 11), aber die hier geschilderte Szene ist ein ihn überfallendes Gesicht, das die v. 6ff. geschilderte Ekstase fortsetzt. Auch das Gelage der Fürsten hat man sich als abendliches zu denken. צָפֹה הַצָּפִית, sonst nicht vorkommend, in der LXX fehlend, bedeutet nicht: die Spähung spähen, weil das zu dem parallelen Stichos nicht paßt, auch nicht dazu, daß augenscheinlich die Fürsten als ahnungslos hingestellt werden sollen; צָפָה ist hier bedecken, überziehen, danach צָפִית (vgl. צִפּוּי) die Decke, das Polster, auf dem man beim Essen liegt. Die Inff. abs. sind sehr wirksam zum Malen der sorglosen Gemächlichkeit. Das Essen und Trinken, das in den Vers nicht mehr hineingeht und die Schilderung gewiß nicht verbessert, möchte zu den müßigen Nachfüllungen gehören, die die Abschreiber und Leser lieben. Plötzlich der

[6]Denn so hat gesprochen zu mir der Herr:
„Geh, stell' auf den Späher, was er sieht, wird er melden!

Ruf: zu den Waffen! Den Schild sollen die Fürsten nicht salben, um ihn blank zu machen, wer denkt daran bei einem solchen Überfall (höchstens ein solcher Schreibtischpoet wie der Verf. von Jer 46$_4$); vielmehr macht man die Lederriemen, an denen man den Schild auf dem nackten Arm trägt, durch Öl geschmeidig, weil sie sonst ins Fleisch schneiden; rauhe Krieger verschmähen das (II Sam 1$_{21}$), aber die Babylonier sind verweichlicht. Den Vers auf das — Endgericht zu deuten und dann zu streichen, ist ein lustiger Exegetenstreich. 6 Das „denn" greift auf v. 2a zurück, wir sollen jetzt das Gesicht kennen lernen. Dem Gesicht ging die Aufforderung Jahwes vorher, es vorzubereiten. Der Seher hatte sonst keine Veranlassung, ein Gesicht zu erwarten oder zu begehren, anders Habakuk (2$_1$), der durch das Auftreten der Makedonier zu dem Versuch veranlaßt wird, Gotte eine Aufklärung zu entlocken. Das Sehertum unsers Verf.s ist mehr abwartend (vgl. v. 11 f.). „Auf, stelle den Späher auf!" Mehrere Kritiker wollen die Konss. anders aussprechen z. B. עַמְּדָה מְצַפֶּה (Buhl) oder עֲמֹד הַמְּצַפֶּה (Stade) s. ZATW 1888 S. 157ff. In der Tat liegt der Satz: tritt auf die Warte! so nahe, daß man sich fragen muß, warum die Alten, die doch v. 8 vor sich hatten und Hab 2$_1$ kannten, nicht so abgeteilt haben. Buhl und Stade nehmen nun an, daß die Urheber des Ktib die nächstliegende Lesung unbegreiflicher Weise (Stade: weil sie den — ganz gewöhnlichen — Akk. der Richtung verkannten) übersehen und darum den ganzen ursprünglichen Text im Folgenden umkorrigiert, nämlich die Verben in v. 6 am Schluß, in v. 7 und 8 aus der 1. oder 2. Pers. in die 3. umgesetzt haben, um damit einen fast trivialen Text in einen schwierigen und originellen zu verwandeln. Mir scheint umgekehrt, daß die beiden tüchtigen Gelehrten einmal eine Probe gegeben, wie man nicht emendieren darf. Daß das Ktib die nächstliegende Wortabteilung nicht wählte, kann man nicht aus einer momentanen Geistesabwesenheit erklären, sondern nur daraus, daß die folgenden Verben mit ihrer 3. Pers. es ihm verboten. Wenn auch der jetzige Text fehlerhaft sein kann, so muß man doch erst versuchen, ihn zu verstehen, und selbst einen sachlichen Anstoß lieber in ihm stehen lassen als ihn ins Moderne und Triviale travestieren. Der Seher soll den Späher (bem. den Artikel) aufstellen, dem eine Instruktion mitgegeben wird. Der Späher tut Tag für Tag seine Pflicht, endlich kann er melden, daß Babel gefallen ist, und der Verf. sagt das, was er auf diesem Wege „von Jahwe her" erfahren hat, seinem Volke weiter. Buhl sagt: die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Diese Behauptung muß man wohl mit der Freude über die an sich schöne Emendation entschuldigen. Woher weiß Buhl, daß der Späher ein Prophet oder der Prophet selbst sein soll? Daß jene Trennung ohne Analogie sein soll, ist nicht einmal für das AT. wahr, und unnatürlich ist sie vielleicht bei einem gewöhnlichen Schriftsteller, aber von einem Visionär darf man wohl etwas Abnormes erwarten. Wohl in allen Ländern des Altertums, aber auch heute noch mancherorts (Finland, Schweden z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepse, während derer nach ihrer Meinung ihre „Seele" (oder das „Herz" II Reg 5$_{26}$) den Körper verläßt, sich nach dem gewünschten Ort begibt und dort beobachtet, was beobachtet werden soll. Unfreiwillig soll das unzähligen Menschen, heiligen und unheiligen, geschehen sein. Es ist ganz gleichgültig, ob das wahr oder unwahr ist, wenn es nur allgemein geglaubt wurde und derjenige, der solches zu können behauptet, es selbst glaubt. Sogar sog. Doppelgängerei, mit oder ohne Katalepse, freiwillige oder unwillkürliche, mit irgend einem Zweck oder scheinbar ganz zwecklos, ist doch etwas so Gewöhnliches, daß es einem Erklärer von Prophetenschriften wohl einfallen sollte; auch den biblischen Schriftstellern ist sie bekannt, wenn auch unter anderem Namen (Akt 12$_{15}$). Man unterscheidet zwischen solchen Fällen, in denen das Bewußtsein beim Körper verbleibt und das austretende Bild anscheinend bewußtlos ist, und solchen, in denen der Körper scheintot daliegt und das Phantom das „Ich" repräsentiert.

[7]Und wird er ſehen einen Zug, Paare von Roſſen,
Einen Zug von Eſeln, Zug von Kamelen,
Wird er aufhorchen, ſehr aufhorchen!"
[8]Und er rief: „Siehe, auf der Warte, Herr,
Stehe ich da beſtändig bei Tage,

Von der letzteren Art iſt dem Anſchein nach Heſ 8_{1-3} 11_{24}f. Fälle eines ſcheinbar doppelten Bewußtſeins ſind natürlich ſeltener; vielleicht gehört unter ſie Sach. mit ſeinem מַלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי. Man weiß ja, wie ſtark Kunſt und Theologie bei Sach.s Viſionen beteiligt ſind, aber auch wenn er reine Erfindung geben ſollte, ſo hätte er jenes eigentümliche Weſen kaum ohne Kenntnis von ſolchen Vorgängen erfinden können, wie uns hier einer berichtet wird. Unſerem Pſychiker ſagt jener Befehl, er ſolle ſich der Katalepſe hingeben und den „Engel" aus ſich entlaſſen, der, von den Sinnen des Körpers nicht behindert, überſinnliche Dinge wahrnehmen kann. Daß er es kann, weiß der Seher aus Erfahrung; vielleicht weiß er auch, vielleicht nicht, daß jenes Weſen ſchließlich mit ihm identiſch iſt. Er behandelt ihn freilich als eine dritte Perſon, aber deren Bewußtſein iſt auch das ſeinige (v. 10). Indem wir den alten Text feſthalten, haben wir nicht bloß den Vorteil, nicht in den folgenden Verſen korrigieren zu müſſen, ſondern begreifen auch, warum der Verf. die Mitteilung von v. 6–9 macht und wie er ſo verwirrt und nervös erregt ſein kann. Daß nun der Späher die Inſtruktion: was er ſieht, wird er melden! mitbekommt, hat einen pſychologiſchen Grund: es iſt die auch in der modernen Hypnotik häufige Suggeſtion, das Erlebte nach dem Erwachen noch zu wiſſen. Das Vergeſſen wäre leichter und wahrſcheinlicher, der Wille muß den Traum feſthalten. Marti kann die Katalepſe und die Suggeſtion in dem Text nicht finden; der Autor ſpricht deutlich genug, ſetzt aber natürlich beim Leſer wenigſtens eine notdürftige Bekanntſchaft mit den Dingen voraus, ohne die man die Pſychologie des Prophetismus nicht verſtehen kann; der heutige Gebildete muß dergleichen eben durch Studien kennen lernen, unter die die altteſtamentl. Theologie, wie ſie bei uns betrieben wird, nicht gehört („Berufsbegabung"!). 7a iſt Vorderſatz, v. 7b Nachſatz, nicht ſprachlich, aber ſachlich. Der göttliche Meiſter gibt die bevorſtehende Operation zum Voraus an, daran hat das „Medium" eine Stütze, um das, worauf es ankommt, wahrzunehmen und zu behalten; zum Traum gehört eine gewiſſe myſteriöſe Szenerie und eine ſymboliſche Dramatik. Das Wichtigſte wird vorher nicht verraten, das ſoll der „Späher" ſelbſt herausbringen und als etwas Objektives erleben. Ähnlich wird es dieſem Viſionär gewöhnlich ergangen ſein, nur daß er nicht immer zum Ziel kam (ſ. zu v. 11f.), die Inſpiration iſt an die Natur des Sehers gebunden, und bei unſerem Verf. ſcheint ſie ſich langſam zu entwickeln. Der Späher wird ſehen רכב. Gewöhnlich bedeutet dies Wort Wagen, den einzelnen oder kollekt. auch mehrere, oft mit Inbegriff der Pferde und Lenker. Das paßt hier nicht wegen der Eſel und Kamele. Stade lieſt überall mit der LXX רֹכֵב, Reiter oder Fahrer, muß darum v. 9 איש ſtreichen; er erklärt צמד פרשים, Joch Pferde, für ein Geſpann, das der zuerſt anlangende Reiter vom erſten beſten Wagen abgeſchirrt hat; warum nahm er denn nicht den Wagen dazu oder, wenn er durchaus und ſchnell reiten wollte, nur ein Pferd? Die Punktatoren haben wegen v. 9 (vielleicht auch wegen 22_{6}) mit Recht רֶכֶב vokaliſiert; man ſieht nicht ein, warum das Wort nicht den Sinn des arabiſchen rakb haben kann: Reiterſchar, Reiterzug. Wie רכב ſo iſt auch צמד hier ein militäriſcher Terminus vgl. II Reg 9_{25}, wobei es zweifelhaft bleibt, ob פרשים Roſſe oder Reiter ſind. Die Reiter jagen in militäriſcher Ordnung vorbei, etwa je zwei nebeneinander oder in zwei Gliedern, die jenachdem ſie marſchieren oder angreifen, neben oder hinter einander reiten. Der Späher ſieht alſo Reitergeſchwader, zum Kampf bereit, weiter Züge von Eſeln und Kamelen, die den Train bilden und die Beute des „Verwüſters" fortführen, alſo das perſiſche Heer, das auch Kamele hatte. Man wird an II Mak 5_{1}ff. erinnert. Wenn er dies ſieht, wird er aufhorchen, um nämlich von den geſehenen Geſtalten ſelber zu hören, wer ſie ſind, was ſie tun oder getan haben. Stade ſtreicht das zweite קשב ohne Grund, die Ausdrucksweiſe iſt dieſelbe wie 28_{21}. 8 „Er rief"; der Viſionär

Und auf meiner Wacht bin ich aufgestellt
Alle die Nächte.“ [9]Und siehe, da kam
Ein Zug von Menschen, Paare von Rossen!
Und er hob an und sprach: „Gefallen, gefallen ist Babel,
Und all' ihre Götterbilder zerbrach es zur Erde hin!“
[10]Mein gedroschenes Volk, mein Kind der Tenne,
Was ich gehört von Jahwe der Heere,
Dem Gott Israels, ich hab's euch gemeldet.

* * *

---

braucht nicht mit Bewußtsein den Späher beobachtet zu haben, er kann sich selbst sogar, wenn man den Späher für die dramatische Objektivierung seines hellseherischen Vermögens halten will, nach dem Übergang in das gewöhnliche Bewußtsein als dritte Person behandeln. אריה kann nicht richtig sein, er sieht ja keine Löwen, sondern Esel usw. und vorläufig noch gar nichts, und daß er als Löwe gerufen haben sollte, ist weder an sich noch nach dem Inhalt seines Rufes wahrscheinlich. Vielleicht hat der Verf. inkorrekt רְיֵה für רְאֵה geschrieben, und an dem א ist das vorhergehende Wort schuld. Der Späher steht Tag und Nacht auf der Wacht, aber es geschieht nichts, sein Dienst ist anstrengend, erschöpft das Nervenleben des Sehers. Man sollte es nicht für möglich halten, daß auch v. 8 (exkl. die beiden ersten Wörter) mit dem Endgericht in Verbindung gebracht werden konnte! **9** Als wenn der Mahnruf gewirkt oder, psychologisch gesprochen, der Ruf das höhere Hellsehen ausgelöst, die Erscheinung angeregt, den Höhepunkt des Vorgangs beschleunigt hätte, ist plötzlich das vorhergesagte Gesicht da: berittene Männer, Reiterzüge in Gliedern — mehr wird nicht gesagt, wohl nicht bloß, um die Wiederholung zu vermeiden, sondern weil der Späher, der jetzt „scharf aufhorcht“, schon das Losungswort hört, etwa Siegesrufe. Sind nun die Reiter die leibhaftigen Perser, die er im Ferngesicht sieht, oder sind es Gestalten des „zweiten Gesichts“? Offenbar das letztere. Denn wenn Babel schon gefallen wäre, so wäre ein schriftliches Orakel kaum nötig gewesen und den wenigsten Lesern vor dem Eintreffen ganz gewöhnlicher Nachrichten in die Hände gekommen; außerdem hat der Verf. noch nichts von den vorhergehenden Feldschlachten gehört, wie v. 5 zeigt, schreibt also längere Zeit vor dem Fall Babels. Hätten wir hier ein künstliches Orakel, so würde die Erstürmung und Zerstörung Babels wohl ausführlicher beschrieben sein. Statt dessen ist das Gesicht halb realistisch, halb symbolisch, vor allen Dingen kurz (vgl. zu 6. 8 11 ff.); nur ein Ausschnitt aus den kommenden Ereignissen wird gesehen, das Übrige muß aus dem eigenen Wissen oder durch Kombination ergänzt werden, z. B. daß es die Elamiter und Meder sind, die gesehen wurden, und daß ihre Rufe Babel gelten. In solchen Ergänzungen und Deutungen kann sich der Seher irren, wenn ihm das Gesicht auch noch so fest steht; so hat sich unser Verf. betreffs der Götterbilder geirrt, die von Cyrus nicht umgestürzt wurden (שִׁבַּר steht prägnant). Er hat die babelschen Götter nicht bekriegt, vielmehr behauptet, Marduk habe ihn gerufen; die Altbabylonier mögen ihn auch wirklich gegen die Chaldäer (vgl. zu 14 20) gerufen haben. ויען, er hob an, wie 14 10; natürlich spricht nicht der angebliche Stangenreiter, sondern der Späher, der „melden“ soll; beim Eintreten des Gesichts war er zunächst verstummt, weil er aufhorchen mußte. **10** ist ein Nachwort für die Leser. Israel ist „mein Dreschboden, mein Tennenkind“ (das Suff. gehört selbstverständlich nicht zu בֵּן, sondern zum Gesamtbegriff), das Volk, auf dem seit langem die Chaldäer gedroschen haben; der lakonische Ausdruck ist wirkungsvoller als ganze Seiten voll Klagen. שמעתי ist nicht auf das Hören im engeren Sinne zu beschränken; der Verf. hat eine שְׁמוּעָה (28 9. 19 53 1) gehabt, eine Audition, die die Vision mit einschließt, wie umgekehrt diese jene. Jahwe der Heere, der das Perserheer zu Gunsten Israels entbietet, läßt das auch durch seinen Seher anzeigen. „Ich hab's euch gemeldet“, ich habe meine Pflicht getan, sagt, erschöpft und befriedigt zugleich, unser Verf. Der Gedankengehalt seines Stückes ist gering, er selber ist kein großer Prophet, aber dies

[11]Orakel „Duma“.
Zu mir ruft's von Seir:
Wächter, wie weit in der Nacht, Wächter, wie weit in der Nacht?
[12]Spricht der Wächter:
Es kommt Morgen und auch Nacht –
Wenn ihr fragen wollt, fragt, kehrt wieder, kommt!

* * *

Orakel ist so echt wie die gedankenreichste Leistung des größten Propheten, und es ist lehrreich für das Verständnis der Seherschaft wie kaum ein zweites.

Zehntes Stück 21 11. 12, Orakel „Duma“, das zweite Stück mit Stichwortüberschrift. Diesmal steht das Stichwort nicht im Text, wenn dieser unverändert erhalten ist, vielmehr scheint sich der Sammler selbst eines zurechtgemacht zu haben. Wahrscheinlich soll דומה Edom bedeuten und zugleich mit seinem appellativen Sinn „Stillschweigen“ auf den Inhalt des Orakels, das mit Schweigen endigt, hinweisen. Daß das Wort etwas anderes als Seir, z. B. eine entfernte Oase dieses Namens, bezeichnen soll, hat man kein Recht anzunehmen; vielleicht war es als witzige Bezeichnung des verhaßten Landes Edom auch sonst in Gebrauch. Den Inhalt des Orakels kann man kaum mit weniger Worten angeben, als dieses selber hat. Der Verf. ist unzweifelhaft derselbe wie der des vorhergehenden Stückes, an das Stil und visionäre Haltung durchaus erinnern. Außer der Vorstellung von der Wacht und der anscheinenden Trennung zwischen Prophet und Wächter kommt die merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität in Betracht: wie man in v. 1ff. über die Chaldäer, die Israel gedroschen haben, kein zorniges Wort hört, so merkt man hier von dem seit dem Exil gesteigerten Haß der Juden gegen die Edomiter (vgl. Ob Mal 1 Jes 34 usw.) nicht das geringste. 11 „Zu mir ruft's von Seir“ von den Edomitern her nach dem Wohnort des Sehers in der Nähe des Negeb v. 1. Es könnte zweifelhaft sein, ob die Edomiter bei unserem Autor Auskunft über die Zukunft erbeten haben, oder ob er gleichsam die Seele des Volkes fragen hört, ohne daß die Edomiter selber von ihm wissen. Für die erste Annahme möchte doch der Schluß des Orakels sprechen. Unser Verf. ist wahrscheinlich weithin berühmt gewesen wegen seiner Sehergabe, und in der alten Zeit findet man nichts Auffälliges darin, von einem ausländischen Seher oder Gott sich Weissagung oder Rat geben zur lassen (vgl. z. B. Jdc 3 20 Dtn 30 13 Jes 2 3). Die Frage der Edomiter kleidet der Verf. in seine Sprache: „Wächter, was von der Nacht“, welche Nachtwache, wie spät ist es? Das heißt: was ist von der gegenwärtigen Weltlage zu halten? werden nicht bald für unsere Freiheit und für die Nahrung, für den Handel, bessere Zeiten kommen, als jetzt in diesem Ringkampf der Chaldäer, die zugleich die Herren und die Geschäftsfreunde der Edomiter sind, mit den östlichen Barbaren? Es ist begreiflich, daß die Edomiter der Zukunft mit gemischten Gefühlen entgegensahen, mit Hoffnung auf die Freiheit und mit Sorge vor der Vernichtung des Handels und vielleicht neuer Knechtschaft. Sie glauben zwar nicht, daß das Numen des Sehers die Geschicke leitet, wohl aber, daß es sie vorhersieht. 12 Der Wächter antwortet. Offenbar ist er identisch mit dem Späher v. 6, nach der Meinung der Edomiter mit dem Djinn des Sehers (vgl. Wellh. Skizzen III 1. Aufl. S. 133). Der Wächter kann keine vollständige Auskunft geben: „es kommt Morgen und auch Nacht“, beide gehen an seinem Blick vorüber, ohne daß er entscheiden kann, wer von beiden den Sieg davonträgt. Offenbar haben hier Tag und Nacht symbolischen Sinn. Der Vorgang ist ein Beispiel einer nicht völlig zur Entwicklung gekommenen Vision. In v. 6ff. hatte der Späher von vornherein einen Anhaltspunkt, durch den im psychologischen Moment das Spiel in Bewegung kam; hier hat der Seher ein verwickeltes Durcheinander von Wunsch und Befürchtung in die Katalepse mitbekommen, und es bleibt alles in unklarem Hin- und Herschweben der geistigen Schatten. Der Prophet fügt zuletzt einige Worte hinzu, aus denen hervorgeht, daß es nicht an seinem Willen lag, wenn er jetzt keinen genügenden Bescheid geben kann. Ein anderes Mal hat vielleicht der Versuch besseren Erfolg, sie mögen also wiederkommen, wenn sie das

[13]Orakel „In der Steppe“.
Im Wald in der Steppe übernachtet, Karawanen der Dedaniter!
[14]Entgegen dem Durstigen bringet Wasser,
Bewohner des Landes Thema, sein Brot bringt entgegen dem Flüchtigen!
[15]Denn vor Schwertern flohen sie, vor gezücktem Schwert,
Und vor gespanntem Bogen und vor der Schwere des Krieges.

Bedürfnis haben. Es ist ganz verfehlt, bei dieser Antwort theologische Nebengedanken vorauszusetzen, wie daß der Verf. bei den Fragern die rechte Religion vermisse und darum nicht antworten wolle oder zweideutig oder drohend antworte. Das ist alles in den Text hineingetragen und eine ganz moderne Eintragung. Unser Seher ist nichts weiter als Seher, völlig objektiv; er spricht wohl als Mensch (v. 1—4. 10), aber nicht als Theologe. Das psychische Element herrscht bei ihm durchaus vor, sodaß er, wenn v. 10 nicht wäre, jedem anderen Volk ebenso gut angehören könnte wie dem israelitischen. אָתָא, aramäisch für אָתָה; תִּבְעָיוּן (בְּעָה, aram. Lehnwort), בְּעָיוּ, אֵתָיוּ (אֵ für אֱ s. Olsh. § 87b) mit hart gebliebenem י.

Elftes Stück 21,13-17, Orakel „In der Steppe“. In der LXX fehlt die Überschrift und ist v. 13ff. mit v. 11f. verbunden, aber der LXX-Text hat auch sonst viel Gebrechen. Stade meint, die Weissagungen v. 1—10 und v. 11—17 seien von unmöglicher Kürze: was ist denn die vorschriftsmäßige Länge eines richtigen Orakels? Im Gegenteil ist v. 13—17 jetzt länger, als es aus der Hand des Propheten kam; v. 16f. ist ein Zusatz, wahrscheinlich von derselben Hand, die den sehr ähnlichen Epilog 16,13f. schrieb. Das Orakel selbst, v. 13—15, führt uns ähnlich wie v. 5 und v. 9 nur ein Bild vor Augen, und zwar aus dem Geschick der Dedaniter, die vor den Persern flüchten. Der Autor ist ohne Zweifel derselbe wie der von v. 1—12. **13** Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, als solcher öfter von Hesekiel erwähnt, Jer 49,8 mit den Edomitern zusammen genannt und bedroht (vgl. Hes 25,13), darum wohl in deren Nachbarschaft ansässig. Ihren Karawanen ruft der Seher zu: übernachtet im Walde in der Steppe! Das zweite Wort muß nicht mit LXX und Trg. בָּעֶרֶב gelesen werden, weil es dann überflüssig wäre; עֲרָב heißt Steppe wie 15,7; das gewöhnliche עֲרָבָה hat der in Palästina wohnende Verf. vielleicht vermieden, um die Jordanaue auszuschließen. ביער darf man nicht streichen, denn in der Steppe würden die Dedaniter auf dem langen Wege von Babel nach Edom so wie so mehrere Mal übernachten; sie sollen sich im Waldgestrüpp verstecken, um nicht von den persischen Reitern erjagt zu werden. Babel ist erobert oder wird jetzt eben erobert, die Händler stieben nach allen Seiten auseinander „jeder nach seinem Lande“ (13,14); während der Verf. von c. 13 weitläufig schildert, gibt unser Seher ein Augenblicksbild. **14** Die Flüchtigen sind durstig und halb verhungert, weil sie die Stationen des Karawanenweges, wo sie den Mundvorrat zu ergänzen und die Wasserschläuche neu zu füllen pflegen, gemieden haben; aber die Bewohner des Landes und der Stadt Thema (östlich vom älanitischen Meerbusen), zu denen sie versprengt sind, haben arabische Gastfreundschaft an ihnen geübt (wenn man mit den Punktatoren קִדְּמוּ liest) oder werden vom Seher dazu aufgefordert (LXX). Das Letztere ist wohl besser, es ist nicht bloß poetischer, sondern verhindert auch die Zerreißung des Bildes in zwei getrennte Szenen; also קַדְּמוּ zu lesen, während התיו (aus הֶאֱתָיוּ) ebensowohl Imp. als Impf. ist. „Sein“ Brot, Flüchtlingsbrot, vermutlich rasch gebackene Mazzen oder Aschenkuchen (vgl. I Reg 19,6). **15** Die Dedaniter sind friedliche Händler; da wo's gezückte Schwerter und schweren Kampf gibt, fliehen sie davon „wie die gescheuchte Gazelle“ (13,14). Das dritte Orakel ist wohl etwas später als das zweite. Warum der Verf. sich mit den Dedanitern beschäftigt, wissen wir nicht, aber wenn er im Negeb wohnte, konnte er mit den Arabern leicht Fühlung haben.

16. 17 Nachsatz von jüngerer Hand vgl. 16,13f. Der Anfang ahmt v. 6 nach, nur stellt der Seher das אלי sowohl v. 6 wie v. 11 voran; der Schlußsatz in v. 17 erinnert an v. 10;

[16]Denn so sprach der Herr zu mir: In noch .... Jahren gleich Jahren eines Söldners da wird alle sein alle Herrlichkeit Kedars, [17]und der Rest der Bogenzahl der Helden der Kedarener wird gering sein; denn Jahwe, der Gott Israels, hat's geredet.

* * *

---

er ist hier, wie oft bei den Ergänzern, herzlich überflüssig. Das כי v. 16 hat nur dann einen Sinn, wenn der Verf. die Dedaniter zu den Kedarenern rechnet. Das geschieht nicht überall, aber die letzteren sind hier wohl Zusammenfassung der nördlichen Araberstämme. „In noch .... Jahren" heißt es, weil der Verf. über die passende Zahl nicht gleich mit sich einig war; ähnlich ist I Sam 13₁ das Zahlwort vorläufig ausgelassen und die Ausfüllung der Lücke gleichfalls unterblieben. „In einem Jahr" darf man natürlich nicht übersetzen, denn שני שכיר zeigt ja, daß mehrere Jahre gemeint sind. Schon dieser Umstand beweist, daß der Verf. von v. 1—15 diese Verse nicht geschrieben hat. וְכָלָה für וְנִקְלָה in 16₁₄, sonst ist die Übereinstimmung zwischen beiden Stellen so groß, wie es nur bei einem Epigonen möglich ist. „Die Helden" ist ein konventioneller Ausdruck der höheren Rede für Krieger; Bogenschützen (קשת ist die Mannschaft der Bogenschützen) sind die nördlichen Araber allesamt nach Gen 21₂₀. Gegen die Araber eine Drohung zu schleudern (v. 13—15 ist keine Drohung), konnte den Juden nahe liegen seit der Zeit, wo die arabischen Könige ihnen gefährlich zu werden anfingen. Das war der Fall zur Zeit des Alexander Jannäus, wo Aretas es mit den Syrern und Juden aufnahm. In dieselbe Zeit schien uns auch 16₁₃f. zu fallen.

Zwölftes Stück 22₁₋₁₄, Orakel „Tal Chissajon". Ob es ein einheitliches Stück ist, das ist sehr die Frage, schon deswegen, weil wir in v. 1—8a Disticha mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, in v. 8bff. solche mit zweimal drei Hebungen haben. — V. 1—8a: inmitten der fröhlich erregten Volksmenge Jerusalems bricht der Prophet in Wehklage aus über die schimpfliche Flucht und Vernichtung der judäischen Streitmacht und kündigt den Schreckenstag an, wo die wilden Hülfsvölker Assurs die Stadt stürmen. Dagegen wird v. 8b—14 ausgeführt: die Judäer schauen auf ihre Festungswerke, statt auf Jahwe, leben lustig, statt zu trauern, dafür droht Jahwe mit dem Tode. Man muß gegen Stil und Inhalt sehr unempfindlich sein, um diese zwei Stücke in eines zu verarbeiten. — 1. Kap. 22₁₋₈ₐ. Während früher das Stück allgemein als Weissagung galt, braucht nach Dillm. kaum mehr bewiesen zu werden, daß hier Gegenwärtiges und Vergangenes geschildert und beurteilt werde. Man beruft sich auf die Impff. mit ו cons. (von denen in v. 1—7 nur ein einziges, noch dazu zweifelhaftes, vorkommt) und auf die Perfekte, die man 9₁₋₆ und 14₄ff. ohne Murren als Futura hinnimmt; die geschichtlichen Schwierigkeiten werden von dem einen so, von dem andern so weggedeutet. Sie sind unangenehm genug, aber schlimmer ist die Zurichtung, die bei dieser Erklärung v. 1—7 erfährt. Zuerst haben wir die Gegenwart, das Volk ist lustig, sofort kommt die Schilderung einer beispiellos schlimmen und schimpflichen Niederlage, in der alle Führer und Starken fielen oder flohen oder gefangen genommen wurden: die Judäer müßten doch wunderliche Leute gewesen sein, sich dabei zu freuen, oder hat Jes. diese Niederlage, von der die Geschichte nichts weiß, nur geträumt? Darauf fordert er die Umstehenden auf (die also bei ihrer Verrücktheit doch gutmütig sind), ihn über das Unglück des Volkes nicht zu trösten. Ist denn der Prophet von dem allgemeinen Aberwitz angesteckt? Wenn nach Jena ein Preuße unter das Volk getreten wäre mit der dringenden Aufforderung, ihn nicht zu trösten, würde man den für vernünftig gehalten haben? Auch v. 5, der genau so wie 2₁₂ gebildet ist und den wenigstens Ew. für eine Prophezeiung hält, soll sich nach anderen auf die Vergangenheit beziehen, trotz des mangelnden הָיָה, und natürlich erst recht die folgenden Verse. Leider steht diese Mißhandlung einer unzweifelhaft jesaianischen Rede in bester Harmonie mit der Seelenruhe, mit der man auch sonst diesem Propheten die kläglichsten Stümpereien zuschreibt. Von der Zukunft redet v. 5, er motiviert aber v. 4, der wieder durch על־כן mit v. 2b 3 zusammenhängt; mit der futurischen Fassung

22 [1]Orakel „Tal Chissajon“.
Was iſt dir denn, daß du geſtiegen biſt du ganz auf die Dächer,
[2]Lärmerfüllte, rauſchende Stadt, frohlockende Feſte!
Deine Durchbohrten ſind nicht Schwertdurchbohrte, noch Kampfgetötete,
[3]All deine Häuptlinge ſind geflohen, weithin geflüchtet,
Gefangen all' deine Starken, die Bogengerüſteten.

---

von v. 2b—5 ſind der Widerſinn und die Abgeſchmacktheiten beſeitigt, die man ſonſt der Situation und dem Propheten aufbürden muß. Die Szene, die v. 1—8a vorausgeſetzt wird, muß ſich bei einer Gelegenheit abgeſpielt haben, wo die Jeruſalemer irgend ein nach ihrer Meinung glückliches Ereignis feierten, zugleich aber der Möglichkeit einer Schlacht oder Belagerung entgegenzuſehen hatten. Da ſie beim Ausbruch des Krieges mit Syrien und Ephraim in Todesängſten waren (7 2), ſo ſteht nur die erſte Zeit Sanheribs zu Gebote. Die Judäer rechnen auf Sieg und Freiheit. Das wäre nicht möglich, wenn Sanherib ſchon im Lande wäre; die Veranlaſſung der Freude mag alſo die Freiheitserklärung Hiskias oder irgend ein damit zuſammenhangendes Schauſpiel geweſen ſein. 1 Die ganze Stadt iſt auf die Dächer geſtiegen, denn es gibt etwas zu ſehen (vgl. Jdc 16 27) und zwar etwas Angenehmes, weil ſie die frohlockende genannt wird. Zu ſehen iſt, nach der gegenſätzlichen Schilderung v. 2b 3 zu urteilen, irgend ein Aufzug, der Judas Macht in günſtigem Licht erſcheinen läßt, die Muſterung des Heeres, fremde Geſandte, die Zurſchauſtellung irgend eines Erfolges, z. B. die Einbringung des aſſyriſchen Vaſallen Padi, den die Ekroniter nach Jeruſalem ins Gewahrſam ſchickten, oder etwas Gleichbedeutendes. Jeſ. weiß natürlich wohl, wonach man ausſchaut, aber er begreift nicht, wie man ſich dabei ſo geberden kann. כֻּלָּךְ ſeltene Form neben כֻּלֵּךְ. 2 Die kühne Wortſtellung im Anfang und die gewählten Ausdrücke gehören der edleren Rede an, die auch das Versmaß fordert. קִרְיָה kommt auch in den ähnlich gebauten Dichtungen 1 21 ff. und 32 9 ff., עַלִּיזָה auch in der letzteren vor. Der Prophet iſt erregt bei dem Anblick der ſtolzen Freude der dem Verderben geweihten Menge. Mitten in dem Lärm kommt die Viſion über ihn, er ſieht das Verderben in leibhaftiger Geſtalt vor ſich, er fühlt das Grauen des nahenden Todes und muß es laut ausſchreien, was er ſieht und fühlt, wie Theoklymenos, der mitten im ausgelaſſenen Schwelgen der Freier vom Geſicht überfallen wird (Odyſſ. 20, 350 ff.). Die ſchriftliche Wiedergabe der Szene hat natürlich ihren draſtiſchen Charakter temperiert und die in der Wirklichkeit aufgeregtere Sprache durch die Durchführung des geordneten Versmaßes gebändigt. Trotzdem hebt ſich auch jetzt noch von dem fragenden Anfang der Aufſchrei v. 2b mächtig ab: Deine Durchbohrten ſind nicht Schwertdurchbohrte! Ein Satz, an ſich paradox, aber erſt recht auffallend durch ſeinen Gegenſatz zur Wirklichkeit. Es gibt ja gar keine Durchbohrten, keiner von all' den fröhlichen Leuten auf den Dächern und in den Straßen ſieht ſie oder weiß von ihnen. Denn daß es ſich nicht um eine ſchon geſchehene Schlacht und ihre Folgen handelt, die vor aller Augen ſein würden, ſollte doch angeſichts der allgemeinen lauten Freude ſelbſtverſtändlich ſein; der „Leichtſinn“, den man in der letzteren findet, wäre nur im Tollhauſe denkbar. Der erſte Stichos in v. 2b iſt nach dem zweiten zu erklären: nicht in ehrlichem Kampf, ſondern durch den verfolgenden Feind oder durch den Henker ſind ſie durchbohrt. 3 Alle deine Häuptlinge ſind gefangen. Von einem ſolchen Ereignis ſollte uns billig die Bibel und würde gewiß Sanherib Meldung getan haben. Sanheribs Sieg bei Altaku über die Philiſter und Ägypter kann hier nicht aushelfen, überhaupt kein wirklicher oder angenommener Vorgang während der Anweſenheit Sanheribs in Paläſtina, denn ſolange die Jeruſalemer noch in angſtvoller Ungewißheit über ihr Schickſal ſchwebten und das vor Augen hatten, was 1 4 ff. geſchildert wird, waren ſie wohl ſo vernünftig, keine „Freudenfeſte“ zu feiern. Daß aber die Rede nach Sanheribs Abzug fallen kann, leugnet Dillm. mit Recht; der Unheilstag ſteht ja noch bevor v. 5. Der Text von v. 3 iſt ſehr beſchädigt. Zunächſt muß man den zweiten und vierten Stichos ihre Stelle wechſeln laſſen, die beiden Ausdrücke für fliehen gehören nebeneinander. Was außer dem erſten und vierten (oder jetzt zweiten)

[4]Darum sage ich: blickt weg von mir, laßt mich bitter weinen,
Drängt nicht mich zu trösten ob — der Zertrümmerung meines Volkes!
[5]Denn einen Tag von Sturm und Sturz und Bestürzung hat Jahwe der Heere!
Im Tal Chissajon Brecher der Brustwehr und Geschrei den Berg hinan,

---

Stichos noch vorhanden ist, muß das zweite Distichon bilden, so daß der dritte Stichos dessen erstes, der zweite dessen zweites Glied darstellt. Hier weichen die LXX und der MT stark von einander ab, die LXX hat aber den besseren Text. Sie läßt das zweite יחד und das zweite אסרו aus, und zwar mit Recht; für נמצאיך hat sie אַמִּצַיִךְ. So lautet der erste längere Stichos des zweiten Distichons: אֻסְּרוּ כָּל־אַמִּצַיִךְ, alle deine starken (Krieger) wurden gefangen genommen. Für den zweiten kürzeren verbleibt noch das יחד מקשת des hebr. Textes, das wir mit der LXX verwandeln in אֹחֲזֵם קֶשֶׁת, die den Bogen haltenden, zu welchem Ausdruck II Chr 25_5 (Cnt 3_8) zu vergleichen ist. Zuerst sind die Häuptlinge, dann die Krieger besprochen (zu אַמִּיץ vgl. 28_3). Wir vermeiden also dank dem griech. Text das doppelte אסרו, ferner יחד und יחדו, die zwar Lieblingsflickwörter der Späteren, hier aber wegen כל unnütz und lästig sind und das Metrum überfüllen; ferner fällt das unglückliche מקשת weg, das von jedem Ausleger anders erklärt wird (von Bogenschützen oder vor dem Bogen oder ohne Bogen, nämlich „ohne daß sie ihn noch hatten oder daß man einen gegen sie brauchte"), endlich ist נמצאיך beseitigt, das ganz unbrauchbar ist. Denn es ist eine Tautologie, zu sagen: die erreichten wurden gefangen („wurden durchbohrt" 13_{15} hätte einen Sinn gehabt), und widersinnig ist: die erreichten flohen weithin. 4 ist unerträglich affektiert, wenn er einem soeben erlebten nationalen Unglück gilt, bei dem alle betrübt sind, hingegen meisterhaft, wenn es sich um eine Prophezeiung handelt. Jes. hat im Gesicht die furchtbare Niederlage gesehen und das Gesehene laut in die Menge hinausgerufen, keiner von den fröhlichen Leuten hat ihn begriffen, nur mancher blickt erstaunt und erschrocken auf seinen Schmerzensausbruch. „Blickt weg von mir!" ruft er, warum? damit sie wegblicken? im Gegenteil, damit sie nach ihm blicken. Das ist eine natürliche, psychologische Nötigung, die Aufmerksamkeit auf ihn statt auf das Schauspiel zu heften. Andere Mittel, sich Beachtung zu erzwingen, lernten wir 5_1ff. 8_1ff. 20 kennen vgl. noch 28_7ff. Zu der poetischen Form מִנִּי für מִמֶּנִּי (30_1) s. Olsh. § 223c. „Ich will bitter machen mit Weinen", dadurch veranlaßt er die Umstehenden zur Teilnahme an dem Unglück, das nach ihrer Meinung ihn betroffen hat, und zum Versuch, ihn zu trösten. Jetzt hat er genug interessierte Menschen um sich und braucht nicht mehr in Rätseln zu sprechen. Doch ist der nächste Ausdruck immerhin noch mehrdeutig: „ob der Vergewaltigung der Tochter meines Geschlechts". בת־עמי, nur hier bei Jes. (dagegen bei Jeremia 8_{18}ff. 14_{17}), kann auch eine Verwandte sein (vgl. Sach 13_7 גֶּבֶר עֲמִיתִי). Aber wer jetzt den Propheten erkannt hat, weiß, welche Verwandte gemeint ist – Jerusalem, die בַּת־צִיּוֹן! So donnert nun Jes. v. 5 das unnachahmliche יום מהומה usw. unter die erschreckten Zuhörer. Eine meisterhafte Benutzung der erhaschten Gelegenheit; selbst wer sich jetzt fortstehlen wollte, dem würden „die Ohren gellen". Selbstverständlich hat Jes. nicht nach einem überlegten Plan gehandelt; wie ihn plötzlich das Gesicht überfiel, so folgte er auch im Reden den Eingebungen des Augenblicks. Jahwes Tag ist immer ein zukünftiger, hier zeigt es auch der Ausdruck vgl. 2_{12}; dagegen kann keine richtig oder falsch verstandene Fortsetzung „entscheiden"; wer die letztere für imperfektivisch hält, muß sie eben außer Verbindung mit v. 5 setzen. Ein Tag des Gottesschreckens und Niedertretens und Verwirrens ist der Tag, wo Jahwe durch den Assyrer Jerusalem bestürmen läßt, das ist keine Predigt, sondern eine Drohung, die sich außerdem nicht erfüllt hat, sodaß von einem Rückblick auf Geschehenes nicht die Rede sein kann. „Im Tal Chissajon" gehört nach dem Rhythmus, aber auch nach dem Sinn in das folgende Distichon, denn einen Tag hat Jahwe nicht in irgend einem Tal. Das Tal kennen wir nicht; natürlich ist nicht Jerusalem, das kein Tal ist, oder die Unterstadt gemeint, der

[6]Und Elam hat erhoben den Köcher und Kir entblößt den Schild,
[7]Deine besten Täler sind gefüllt mit Wagen und Rossen,
Aufstellung nehmen sie gegen das Tor, [8]zu entblößen das Fundament Judas

---

Name auch schwerlich mit einem symbolischen Nebensinn genannt. Er erinnert an Namen wie: Hügel des Orakelgebers (Jdc 7 1) oder Eiche der Zauberer (Jdc 9 37), wahrscheinlich war eine alte Orakelstätte in dem Tal. Als Tal hatte es eine vorzugsweise hohe Mauer, gegen die der Feind seine Belagerungsmaschinen richtet. מקרקר, doch wohl Part., ist Denomin. von קר: man entmauert die Mauer. Während der Feind diese unersteigliche Mauer mit Widderstößen zu brechen sucht, stürmt er zugleich mit wildem Geschrei gegen die auf den Mauern errichteten Befestigungen. Manche Exegeten ziehen vor, קר in קוע zu verwandeln und unter קוע und שוע die Hes 23 23 genannten Völkerschaften zu verstehen. Die Fortsetzung v. 6f. trennen Mehrere vom Vorhergehenden ab und fassen sie als einen historischen Bericht, aber die Belagerung, von der sie angeblich erzählt, ist ja gar nicht vor sich gegangen; v. 6–11 aber für unecht zu erklären, ist durch nichts zu rechtfertigen; auch hat man später nicht geglaubt, daß es zu einer Belagerung gekommen sei vgl. 37 33 ff. (Ps 48 5 ff. 76 6 f.). 6 ועילם emphatisch vorangestellt; die Elamiter sind Söldner wie die Philister im Heer Davids, die Germanen bei den Römern, die Skythen bei den Athenern (vgl. 21 2). „Hat den Köcher erhoben", um die Pfeile herauszuschütten. Das folgende: „im Troß, Menschen, Pferde" halte ich für eine Variante zu dem darunterstehenden „Troß und Pferde" (vgl. Marti); das אדם soll die פרשים als Reiter kennzeichnen, doch sind wohl eher Pferde gemeint; das hebr. Wort für Pferde sollte wohl eher פְּרָשִׁים punktiert werden zum Unterschied von פָּרָשִׁים, Reiter (vgl. m. Komm. zu Hab 1 8). Kir, nach Am 1 5 II Reg 16 9 ein den Assyrern unterworfenes Land und Volk, uns unbekannt, hat den Schild entblößt, der demnach für gewöhnlich einen schützenden Überzug hatte. 7 ויהי sollte auch von dem beanstandet werden, der das Umstehende für ein historisches Referat hält, denn wenn eben gesagt war, daß die Feinde im Tal und am Berg an der Arbeit sind, so kann hier nicht, als würde ein neues Ereignis erzählt, fortgefahren werden: und es geschah, die Täler waren voll von Feinden. Auch ein וְהָיָה (LXX: וְהָיוּ) wäre eine stilistische Schwäche. Jes. gibt hier überall nur Bilder zur Veranschaulichung, nicht einen Bericht von Geschehenem oder eine Weissagung von Dingen, die genau so und nicht anders geschehen, darum kann er nur Perfekte brauchen, nicht historische oder futurische Tempora. ויהי mag von dem guten Mann herrühren, der v. 9b–11a einsetzte. Die Täler ringsum sind voll von Wagen und Rossen, wie man gegen die Akzente und mit Streichung des Artikels vor פרשים übersetzen muß (zum Ausdruck vgl. II Reg 7 14 רֶכֶב וְסוּסִים). Denn daß jene Wagen direkt an der Belagerung Jerusalems teilnehmen, ist nicht wahrscheinlich. Sie sind darum auch nicht Subjekt zu dem letzten Satz von v. 7: sie haben sich aufgestellt gegen das Tor; selbst wenn die Reiter sich von den Fußtruppen die Tore wollten erbrechen lassen, um sich dann in die Stadt zu stürzen, so sieht man nicht ein, was sie in den engen und winkligen, mit leichtester Mühe für sie ungangbar zu machenden Straßen anderes tun könnten, als den eigenen Fußtruppen den Weg versperren. Subj. des Satzes sind allgemein die Feinde. 8a scheint mir zu v. 7 zu gehören und dessen letzten Satz zum Distichon zu ergänzen, ist aber schwer verständlich. Man übersetzt: und er (Gott oder der Feind oder „es") deckte auf die Decke Judas, entweder die Hülle, die den Judäern das Sehen verwehrt oder die die Scham Judas bedeckt oder die Juda vor dem Feinde deckte. Die LXX hat zwei Lesarten, die eine v. 8: פִּתְחֵי für מסך, die andere, nach v. 9 verschlagene, etwa מְכַסּוֹת, und an beiden Stellen וַיְגַלּוּ. Mit alledem läßt sich nichts anfangen, und Konjekturen sind hier, an der Grenze zweier Stücke, sehr unsicher. Ich habe oben מֶסֶד für מָסָךְ zu Grunde gelegt und das וַיְגַלּוּ der LXX angenommen: damit sie entblößen das Fundament der Tore, die Tore ganz und gar zerstören, daß man die Fundamente sieht vgl. dazu Hab 3 13. Daß vom Fundament Judas geredet wird, kann

[8b] Und ihr blicktet auf die Rüstung des Waldhauses
[9a] Und sahet die Risse der Davidsburg, daß sie viel sind,
[11b] Doch blicktet nicht auf den, der es tut,
Und der es fernher bildete, den saht ihr nicht.

[9b] und ihr sammeltet die Wasser des unteren Teiches, [10] und die Häuser Jerusalems mustertet ihr und bracht die Häuser ab, um die Mauer zu befestigen, [11a] und ein Sammelbecken machtet ihr zwischen den beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches,

---

man, wenn dem Text zu trauen ist, etwa damit erklären, daß mit Jerusalem, wenn dessen Tor erbrochen wird, auch Juda fällt vgl. Mch 1 8; Jerusalems Fundament ist zugleich das von ganz Juda. Letzterer Name stände hier zum Abschluß der Rede.

8b—14 ist eine Strafpredigt über das Verhalten der Judäer in der Zeit, wo eine Belagerung Jerusalems drohte, und über ihr jetziges Verhalten. Da sie sich jetzt der Freude und Wonne hingeben und Schmausereien veranstalten, muß die Not vorüber sein, da sie andererseits sagen: morgen sind wir tot, also laßt uns heute das Leben genießen, so spricht eine Art Galgenhumor aus ihrem Treiben. Beides ist am ersten verständlich aus der Situation, die sich aus Sanheribs Rückzug aus Juda ergab: man war zunächst auf längere Zeit den Feind los, war aber doch nur mit einem blauen Auge davongekommen, denn Juda war fast ruiniert, das assyrische Joch blieb, aus dem Freiheitskrieg, in den man sich mit so ausschweifenden Erwartungen gestürzt hatte, war keine Freiheit hervorgegangen, jeden Augenblick konnte ein assyrisches Heer aufs neue erscheinen, um dem Rebellen Hiskia, den nur die Pest gerettet hatte (37 36 ff.), das Garaus zu machen. Das Stück hat seinen Anfang verloren, der nicht in v. 1—8a stecken kann. Was noch vorhanden ist, besteht aus drei Vierzeilern, der Stichos zu drei Hebungen. 8b 9a bilden mit v. 11b einen Vierzeiler; was zwischen den beiden Hälften steht, muß heraus, selbst wenn es besser paßte, als es tut. Für ותבט in v. 8b ist der Plural וַתַּבִּיטוּ zu lesen, wie die Fortsetzung v. 9a 11b zeigt. ביום ההוא in v. 8a (und v. 12) ist zu streichen: dieser Ausdruck würde auf die Zukunft gehen (wie denn auch die LXX mit dem Futur. übersetzt), aber v. 11b kann keine Weissagung sein, darum auch nicht v. 8b 9a. Die Judäer haben, als eine Belagerung (durch Sanherib) ihrer Hauptstadt drohte, statt auf Jahwe auf die Rüstung, die Waffenvorräte im „Hause vom Walde Libanons“ (I Reg 7 2 ff. 10 16 f.) geschaut und die schadhaften Stellen in der Befestigung der Davidsburg auf dem Zion (II Sam 5 7. 9) nachgesehen und natürlich auch ausgebessert; sie haben ihre Stärke nicht im „Glauben“, im Vertrauen auf ihre unsichtbare Schutzmacht, sondern in weltlichen Hülfsmitteln gesehen (30 15 f.), haben es also so gemacht wie früher Ahas c. 7. — V. 9b—11a s. hinter v. 11b. — **11b** Jahwe hat „es“ gemacht, es von fernher, von langer Hand „gebildet“. יָצַר, ein Lieblingswort Deuterojesaias, hat hier, bei Jes., der es nur dies eine Mal braucht und kein Wort umsonst sagt, eine große Bedeutung. Die Geschichte ist für ihn nicht ein regelloser Haufen von Begebenheiten und menschlichen Strebungen, sondern ein planmäßiges Gebilde Gottes. Dies Wort spricht den Gedanken aus, durch den Israels Religion die anderen überragt. Keine von ihnen hat so klar und entschieden die Kundgebungen Gottes als Geschichte und die Geschichte als Gottes Kunstwerk gefaßt; „Gott macht die Geschichte“ ist ein religiös weit wichtigerer und wertvollerer Satz gewesen als „Gott hat die Welt erschaffen“. Für Jes. steht, obwohl der Feind abgezogen ist, die große Katastrophe immer noch bevor. Man hat noch immer nicht gelernt, „zu sehen und zu hören“, wie Jahwe verlangt c. 6. 8 16 ff. — **9b—11a** Abgesehen davon, daß dieser Passus die so deutlich aufeinander angewiesenen Distichen v. 8b 9a und v. 11b auseinander reißt, sollte doch wohl klar sein, daß der Prophet in einem geschichtlichen Rückblick sich nicht in solche Details vertiefen kann, wie sie hier geboten werden. Außerdem sind ja doch die hier aufgezählten Maßregeln nicht als solche verwerflich, sodaß sie die Schuld der Judäer größer machen würden; nur die Meinung, sich selber helfen zu wollen, ist verwerflich, die zu konstatieren v. 8b 9a vollkommen genügt, während man über den vielen

12 Und es rief Jahwe der Heere zum Weinen,
Zur Klage, zur Glatze und Sackumgürtung:
13 Doch siehe da — Wonne und Freude,
Rinder würgen und Schafe schlachten!
Fleisch essen und Wein trinken:
„Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir tot!“
14 Und enthüllt hat sich in meinen Ohren Jahwe der Heere:
Wahrlich, nicht wird diese Sünde gesühnt, bis ihr tot seid!

* * *

Einzelheiten die Hauptsache aus dem Gesicht verliert. Ein alter Leser, vielleicht derselbe, der die Glosse 7_{8}b schrieb, gibt hier genauere Nachricht über die Vorkehrungsmaßregeln, die von den Jerusalemern beim Anrücken des assyrischen Heeres getroffen wurden. Man sammelte die Wasser des unteren Teiches, der wohl im Süden der Stadt lag und sonst sein Wasser abfließen ließ, weil man Wassersammlungen außerhalb der Stadt während der Einschließung nicht gebrauchen konnte, brach die Häuser, die der Verteidigung hinderlich waren, ab und verstärkte mit ihrem Material die Mauer (תְּחַצוּ ohne Dag. f. s. Ges. § 20m), schuf endlich ein Bassin zwischen den beiden Mauern, die den Ost- und den Westhügel umgaben, für „den alten Teich“, von dem und dessen Lage wir nichts Sicheres wissen. — **12** Als Jahwe die Zuchtrute herbeirief, rief er damit das zu züchtigende Volk zur Klage auf. Nicht mehr zur Buße, die das Geschick abwenden könnte, denn dazu ist es, wenigstens für die Gesamtheit, zu spät (6_{9}ff.). Unter den Äußerungen der Trauer wird das Fasten nicht genannt, das die späteren Schriftsteller nie vergessen. Streiche wieder das „an jenem Tage“ wie v. 8b; auch das אדני ist wohl zugesetzt. **13** שתות kann Inf. abs. sein (Olsh. § 170d). Die Schmausereien werden sich an große Opferfeste angeschlossen haben, mit denen man den Abzug der Feinde feierte, aber man ist längst zu sinnlich und frivol geworden, um dabei noch viel an Gott zu denken; der Sinnengenuß hilft den Großen Jerusalems besser über den Anblick der Verwüstungen, die man vor Augen hat (1_{4}ff.), und die Sorgen, die die Zukunft immer noch genug mit sich bringen wird, hinweg als die Religion. Sie wollen sich betäuben, den Augenblick, wo die Sonne wieder scheint, ausnutzen, wollen essen und trinken, so lange sie noch leben — lange wird ja die Freude nicht mehr dauern. Ob Jes. den berühmten, auch von Paulus (I Kor 15_{32}) zitierten Wahlspruch der Sinnenmenschen selbst geprägt oder als Sprüchwort (vgl. Qoh 3_{12}) vorgefunden hat, wissen wir nicht; indessen schlägt das „bis ihr tot seid“ v. 14 derartig auf diesen Satz zurück, daß man vermuten sollte, Jes. habe dies frivole Wort selbst aus dem Munde der Zechenden gehört. **14** So schlagen sie die Weissagung und Warnung in den Wind (vgl. Jer $5_{11.\,12}$) und verachten die drohend ausgestreckte Hand Jahwes. Aber jenes Wort der Großen hat ein Wort Jahwes hervorgerufen, das Jes. in seinem Ohr, offenbar als von außen hineingesprochen, vernimmt: Jahwe schwört, das Wort solle nicht vergeben werden (לכם, entbehrlich und metrisch lästig, darf man wohl fallen lassen), sondern den Tod derer, die es aussprechen, herbeiführen. Natürlich kann das עד nicht den trivialen Sinn haben: bis an euer Lebensende, gleichviel wann dieses erfolgt; eine allgemeine Drohung mit dem Verlust der „vergebenden Gnade Gottes“, die im NT. ihren guten Sinn hätte, würde nicht von Jes. als besonderes Orakel ausgesprochen und noch weniger von den in v. 13 gekennzeichneten Leuten gewürdigt sein; Jes. ist kein Pfarrer und jene Leute nicht seine Beichtkinder. Was Dillm. mit dem Satz meint, daß Jes. nicht in der Lage sei, mit bestimmter äußerer Strafe zu drohen, weiß ich nicht; gleich hinterher meint er, daß der mit Tod im fremden Land bedrohte Sebna einer der hier gemeinten Großen sei. Zum Gebrauch des עד vgl. Job 14_{6}. Über אָזְנָי und das אָזְנֵי der LXX s. zu 5_{9}, über יכפר zu 6_{7}. Der Schwur Jahwes wie 5_{9} 14_{24}. — Der Schlußsatz: spricht der Herr usw. fehlt noch in der LXX; er kann durch ein Versehen aus v. 15 ein-

[15]So sprach Jahwe der Heere:
Auf, geh hinein zu diesem Schaffner da*):
[16]Was hast du hier und wen hast du hier,
Daß du dir ausgehauen hier ein Grab,
Einer, der hoch sein Grab aushaut,
Im Felsen sich seine Wohnstatt höhlt?

*) Wider Sebna, den Hausminister

---

gedrungen, aber auch aus der Liebhaberei der Abschreiber entstanden sein, prophetischen Reden einen feierlichen Schluß anzuhängen; hier wirkt dieser Schluß nach v. 14a eher kläglich als feierlich.

Dreizehntes Stück 22 15-25, Drohung wider einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit späteren Anhängen über Eljakim und dessen Geschlecht. Während v. 15–18 völlig verständlich sind und dem Jes. recht gut angehören können, steckt die Rede über Eljakim voller Schwierigkeiten. Es befremdet schon, daß Jes. den neuen Minister einsetzt, noch mehr, daß er zugleich dessen ganze Familie befördert haben will, ganz rätselhaft aber ist, daß er im selben Atem auch den schimpflichen Sturz des soeben ernannten Ministers anzeigt – denn daß v. 25 auf Sebna, nicht auf Eljakim gehe, ist ja doch nur eine Lösung verzweifelter Exegese. Durch Streichung von v. 24f. hat Hitzig zwar den ärgsten Anstoß beseitigt, aber bei weitem nicht alle. Da auch stilistische Bedenken mitsprechen, so halte ich v. 19–23 für die Ergänzung eines Mannes, der 36 3 vor Augen hatte und vielleicht auch an der Familie Eljakims irgendwie interessiert war, und v. 24f. für einen zweiten Nachtrag von einem Manne, der der Familie Eljakim feind war, darum übrigens nicht vor dem Exil gelebt haben muß (s. unten am Schluß). Abgefaßt ist v. 15–18 vermutlich während der Regierung Hiskias; der Sammler mag das Stück schon in der jetzigen Verbindung mit v. 1–8a und v. 8b–14 vorgefunden haben, sodaß er ihm darum keine Überschrift gab. Es ist zwar jetzt eine da, aber sie stammt, weil מַשָּׂא fehlt, von einer anderen Hand und ist eigentlich auch nur eine Randbemerkung, die hinter v. 15 in den Text geraten ist. **15** Jahwe befiehlt dem Jes., zu „diesem Verwalter da" hineinzugehen. Das konnte Jes. als Prophet und als der vornehme Mann, der er war; Jeremia hätte es schwerlich gekonnt. Wo hinein Jes. gehen soll, ist nicht gesagt; man kann ebenso gut an einen Dienstraum des Beamten in der Königsburg wie an dessen Haus denken. Vielleicht handelt es sich auch um den Platz der Adelsgräber, der gewiß abgeschlossen war, sodaß ein בֹּא paßte. Ohne Zweifel hat der Beamte dem furchtbaren Gottesmann ganz still gehalten, und so war die Szene, selbst wenn sie unter vier Augen vorfiel, eine große Demütigung für den eitelen Emporkömmling. סֹכֵן kommt sonst nicht unter den Titeln der höchsten Beamten vor, und I Reg 1 2. 4 wird die Wärterin Davids so bezeichnet; entweder drückt sich also Jes. wegwerfend aus, oder aber der Mann, der die letzten fünf Wörter in v. 15 hinzugesetzt hat, ist im Irrtum, wenn er den fremden Beamten für den Palastvorsteher Sebna hält, dazu gebracht durch den fremden Klang des Namens שֶׁבְנָא und den Umstand, daß Sebnas Vater nicht mitgenannt wird. Was richtig ist, können wir nicht mehr feststellen. Daß aber Jes. den Schluß von v. 15 nicht geschrieben hat, dafür spricht außer dem עַל, das wegen des vorhergehenden אֶל nicht leicht Schreibfehler sein kann, also „wider" heißen muß, eben der doppelte Titel. „Wider Sebna, den Hausminister", das ist offenbar am Rande beigeschrieben oder als Überschrift gedacht; Jes. brauchte den Mann nicht zu nennen, den natürlich jeder Bürger kannte. **16** Du bist weder ein ortsangesessener Bürger („was hast du hier?") noch mit einer hiesigen Bürgerfamilie verwandt („wen hast du hier?"); im ersteren Fall hätte er das Recht, im zweiten könnte er es erwerben, sich in Jerusalem ein eigenes Grab anzulegen. Denn sein eigenes Grab hat man בְּבֵיתוֹ (s. zu 14 18); wer den Geschlechtern nicht angehört, muß auf dem gemeinen Friedhof begraben werden (Jer 26 23). Dieser Ausländer aber will sich sogar unter dem Adel begraben lassen, מָרוֹם, ἐν ὑψηλῷ, im Felsen etwa des Zionsberges. חֹקְקִי und חֹצְבִי mit den alten Endungen vgl. 1 21. Die Anlegung des Grabes

[17]Siehe, Jahwe wirft dich im Wurf,
Du Held, und kehrt dich um und um,
[18]Zusammenknäult er dich zum Knäul,
Wie einen Ball auf breitseitiges Land;
Dort wirst du sterben und dort dein Ehrenwagen sein,
Du Schande des Hauses deines Herrn!
[19]Und ich werde dich aus deiner Stellung stoßen
Und von deinem Standort dich wegreißen.
[20]Und geschehen wird's an jenem Tage,
Da berufe ich meinen Knecht Eljakim, Sohn Hilkias,
[21]Und werde ihn bekleiden mit deinem Leibrock
Und mit deiner Binde ihn gürten,

---

gibt den Anlaß zum Ausbruch des Zorns, gewiß nicht den Hauptgrund, denn wegen dieser und ähnlicher Unverschämtheiten hätte ihn Jes. nicht die Schande des Königshauses genannt. Darf übrigens der Fremde im Tode keinen מִשְׁכָּן haben, keine Wohnstätte, wie hier nach ältester Auffassung vom Todeszustand das Grab heißt, so wahrscheinlich auch im Leben keinen vererbbaren Grundbesitz mit Vollbürgerrecht, es müßte denn eine Familie ihn adoptieren. Furneß, Cheyne, Marti setzen v. 16b vor v. 16a, ohne Not, vielmehr den Text verschlechternd, weil dadurch eine Nebensache zur Hauptsache wird. **17. 18** Die Drohung, rasch und zornig gesprochen. Das erste Verbum beherrscht, wie das אל v. 18 zeigt, den ganzen Satz v. 17. 18a. טלטלה (von טול) scheint als weibliches Nomen Verbi aufgefaßt zu sein, aber man liest wohl besser טַלְטֵל הַגֶּבֶר, dagegen ist צְנֵפָה Substantiv. עָטָה soll nach dem Arabischen packen bedeuten, was nur hier vorkäme; Jer 43_{12} heißt es, wie es scheint, umkehren (vom Schafpelz des Hirten, im Sommer die Wolle nach außen, im Winter nach innen), danach meint Jes. wahrscheinlich, Jahwe werde ihn rücklings umbiegen, Kopf an Ferse, sodaß er wie ein Ball fortgeschleudert werden kann. Das Land breit von Seiten mag Assyrien sein. Dort wird sein Ehrenwagen sein (man liest doch wohl besser mit der LXX מַרְכֶּבֶת, ein Wagen ist ja wohl genug), der ein weiteres Zeichen seiner Anmaßung ist. In der älteren Zeit ist ein roßbespannter Wagen das Vorrecht des Königs und nicht einmal den Prinzen zugestanden (II Sam 15_1 I Reg 1_5 vgl. m. Komm. zu Jer 17_{25}). — **19—23** ist ein Zusatz, vermutlich von demselben, der im Schluß von v. 15 den Schaffner mit Sebna identifiziert. **19** kommt post festum; wenn der Verwalter ins Ausland geschleudert ist, braucht Jahwe ihn nicht mehr von seinem Platz wegzureißen. Dieser Vers ist hinzugesetzt, um auf Eljakim überzuleiten. Auch wird der Verf. aus 36_3 wissen, daß Sebna nicht „fortgeschleudert" ist, und hat weiter aus der Stelle geschlossen, daß ihn Eljakim von seinem Posten verdrängt hat. Von den beiden Verben läßt sich leichter das zweite in die 1. Pers. umsetzen (wegen der häufigen Verwechslung von י und א), als das erste in die 3. Pers. Der Ergänzer läßt, wie diese Epigonen regelmäßig tun, Jahwe in der 1. Pers. sprechen, während Jes. in der 3. Pers. von ihm sprach. **20** Mit der beliebten Eingangsformel wird Eljakims Erhöhung angekündigt, „jener Tag" ist natürlich nicht der, wo der Vorgänger exiliert (v. 17f.), sondern wo er degradiert wird (v. 19). Daß ein Prophet einem schlechten Beamten Jahwes Strafen ankündigt, ist nicht auffällig vgl. Am 7_{16}f., wohl aber ist es abenteuerlich, daß ein Prophet den ersten Minister des königlichen Hauses ernennt, ohne den König auch nur zu erwähnen. Jes. verlangt gehört zu werden, wo es sich um politische Entscheidungen von religiöser Bedeutung handelt (vgl. 30_2), greift auch die Mißregierung aufs derbste an (3_{1-12}), aber er respektiert die Königswürde viel zu sehr, um den Vormund zu spielen und sich direkt in die Verwaltung einzumischen, darin sehr verschieden von den Schriftgelehrten der hasmonäischen Zeit. Daß ein Späterer ihn über den König stellt, ist nach 37_1ff. nicht zu verwundern, er selbst tut das nicht. „Mein Knecht", in anderem Sinn als 20_3, mein frommer Verehrer vgl. Job 1_8. **21** Eljakim erhält die Uniform des

Und deine Herrschaft gebe ich in seine Hand,
  Und er wird zum Vater dem Bürger Jerusalems und dem Hause Juda.
[22]Und ich lege den Schlüssel des Davidshauses auf seine Schulter,
  Und er wird öffnen, ohne daß einer schließt, und schließen, ohne daß einer öffnet.
[23]Und ich schlage ihn ein als Nagel an einen sicheren Ort,
  Und er wird sein zum Stuhl der Würde dem Hause seines Vaters.

[24]Und hängen wird man an ihn die ganze Bürde des Hauses seines Vaters, die Sprossen und die Auswüchse, alle kleinen Gefäße, von den Schalengefäßen bis zu allerlei Kruggefäßen. [25]An jenem Tage, ist der Spruch Jahwes der Heere, wird weichen der Nagel, der an einen sicheren Ort eingeschlagene, und wird abgehauen und fallen, und vernichtet wird die Last werden, die an ihm ist, denn Jahwe hat's geredet.

* * *

---

ersten Hofbeamten, den Leibrock und die Binde, den Würdenamen eines אָב (Gen 45 8) für die Untertanen und 22 den Schlüssel des königlichen Hauses als Abzeichen seiner Befugnis, zu öffnen und zu schließen ohne Einschränkung, d. h. der Verwaltung des königlichen Haushalts. Daß der Hausminister zugleich erster Staatsminister ist, entspricht dem patriarchalischen Zuschnitt eines Adelsstaates, dessen Oberhaupt der größte Grundbesitzer ist, seine Einkünfte aus seinen Domänen und aus in Naturalien entrichteten Steuern zieht (s. auch 39 2), vor allem aber keinen Unterschied zwischen einer „Zivilliste" und dem Staatseinkommen kennt. Zur Schulter vgl. 9 5; unsere Kammerherren tragen den Schlüssel anderswo. 23 enthält zwei Bilder, deren Nebeneinander grade kein stilistisches Verdienst ist: das Bild vom Zeltpflock oder, nach der Meinung des Fortsetzers v. 24f., vom Nagel, in einem festen Boden oder einer soliden Mauer steckend, also nicht leicht herauszureißen, und das Bild vom Ehrenstuhl, auf dem zu sitzen eine Auszeichnung ist. Man kann sich übrigens nicht recht vorstellen, wie das „Haus seines Vaters", seine ganze Verwandtschaft, von diesem Stuhl, der Eljakim selber ist, Gebrauch macht. — 24. 25, der Zusatz zum Zusatz, knüpft über v. 23b hinweg an das Bild von v. 23a an, spielt aber mit כבוד בית־אביו so deutlich und so spöttisch auf den gleichen Ausdruck in v. 23b an, daß man die Absicht der Travestie sofort merkt. כָבוד bedeutet in dieser Persiflage natürlich mehr die Bürde als die Würde; es ist der Anspielung wegen statt כֹבֶד gewählt, das sonst dem משא v. 25 genauer entsprechen würde. ותלו kann Part. Pass. oder Perf. sein, darf aber nicht hypothetisch gefaßt werden, denn v. 25 ist in keiner Weise Nachsatz zu einer in v. 24 liegenden Bedingung, auch wäre es ein wunderlicher Einfall, eine bloße Möglichkeit soweit auszuspinnen, wie v. 24 tut. Der Gegensatz von v. 24f. gegen v. 20ff. ist so feindselig, daß man auch nicht an eine nachträgliche Selbstkorrektur des Verf.s von v. 20ff. denken darf: wenn dieser genötigt war, den Knecht Jahwes Eljakim auf Nepotismus zu beargwöhnen oder vielmehr ihn dessen direkt zu beschuldigen und ihm seinen Fall anzukündigen, so mußte er das Vorhergehende einfach zurücknehmen. Die Bilder in v. 24 sind witzig genug: wozu ist ein Nagel da, wenn nicht um etwas daran zu hängen? Er wird die Sprößlinge und die Seitensprossen der ganzen Familie wie ein Spalier tragen, er wird wie ein Nagel in der Küchenwand zum Aufhängen aller möglichen Töpfe und Pfannen dienen. Grade die Aufzählung alles dieses Kleinkrams wirkt absichtlich lächerlich; jedes Mitgliedchen der ganzen Sippe Eljakims wird ein großer Herr werden und einen guten Posten kriegen. 25 Die Drohung wider den Nagel und die Henkeltöpfe beginnt: an jenem Tage, ist der Ausspruch Jahwes der Heerscharen. Dillm. findet hier einen entscheidenden Grund, v. 25 auf Sebna zu deuten (der gar kein Nagel genannt worden ist), denn „jener Tag" v. 25 falle mit „jenem Tage" v. 20 zusammen. Diese Rabbinenexegese ist die Strafe für die hartnäckige Weigerung, die Mitarbeit der Rabbis an den Prophetenschriften gebührend zu beachten; kein Leser hätte eine solche mathematische Gleichung herausgefunden. Das „an jenem Tage" ist hier so vage und ungeschickt wie nur möglich, kommt

23 [1]Orakel über Tyrus.

Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört die Heimat,
Vom Lande der Kitthäer her ward's ihnen offenbar.
[2]Vertilgt sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann Zidons,

ja aber immerzu bei den Ergänzern in dieser Weise vor 3. B. 4 2, 18 7, 19 16ff., 28 5 usw. Der Verf. schließt mit „denn Jahwe hat's geredet"; welche Ansicht hat er wohl von den Propheten gehabt? Denn er selber weiß ja zu gut, daß Jahwe es nicht geredet hat, sondern daß er selbst „es redet". Und wie hat sich wohl das Publikum jener Zeit, wo die Ergänzer so schlankweg im Namen Jahwes der Heere ihrem Haß und Witz freien Lauf ließen, zu solchen Orakeln gestellt? Zahlreiche Leser müssen doch wohl hinter die Kulissen gesehen haben, weil es sonst auch nicht so viel Propheten dieser Art geben könnte. – Leider wissen wir nicht, was den Verf. von 24f. zu seiner Animosität gegen die Familie Eljakims bewogen hat. Aber die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch oder von den bösen Bewohnern von Gibea und Jabes (Jdc 19–21) zeigen, daß die Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben.

Vierzehntes Stück c. 23, Orakel über Tyrus. Das Kap. enthält ein Gedicht von drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen über die Verwüstung Zidons und Phöniziens v. 1–14 und einen späteren Nachtrag in Prosa, in dem die Wiederherstellung von Tyrus, dessen Erwerb jedoch die Juden verzehren sollen, verheißen wird v. 15–18. Die Dichtung, die weder mit dem Stil noch mit den Ideen Jes.s etwas gemein hat, auch gar keine Prophetie sein will, hat stark verderbten Text, was auch die Bestimmung der Abfassungszeit erschwert; verwirrend wirkt besonders der Umstand, daß v. 8 Zidon durch einen Abschreibefehler oder durch den Ergänzer mit Tyrus vertauscht ist. Von den uns bekannten Angriffen auf Phönizien können diejenigen nicht in Betracht kommen, die nicht zu einer wirklichen Katastrophe geführt haben, also nicht die Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und Chaldäer, die vorübergehenden Niederlagen durch den Pharao Hophra oder Euagoras von Salamis, überhaupt nicht ein Ereignis, in dem Tyrus die Hauptrolle spielte. Dagegen würde hierher passen die furchtbare Züchtigung Phöniziens durch Artaxerxes III Ochus, in der Zidon fast vernichtet wurde (348 v. Chr.). Der Ergänzer freilich, der das Gedicht als ein Orakel über Tyrus behandelt, scheint an das Schicksal zu denken, das diese Stadt durch Alexander d. Gr. erlitt, und mag im 3. oder 2. Jahrh. geschrieben haben. 1 Die Tarsisschiffe, d. h. die großen Meerschiffe (s. zu 2 16), sollen jammern, weil sie bei ihrer Heimkehr die Zerstörung vorfinden: so führt uns der Dichter mitten in die Sache. Die Schiffe als Mask. behandelt. Hinter שדד hat der hebr. Text drei Wörter, die mit מן anfangen, was weder schön noch klar ist. „Ohne Haus, ohne Eingang" – das wäre doch ein schreckliches Stammeln. Die LXX hat aber מבית nicht, das demnach nur eine Variante zum folgenden Wort zu sein scheint. Letzteres spreche ich מָבוֹא aus und verstehe darunter nach Hes 27 3 den (Heimats-) Hafen der Schiffe: die Schiffe können nicht mehr einfahren, weil die Einfahrt zerstört ist. Im zweiten Distichon ist dann wohl כִּתִּים zu sprechen, weil der erste Stichos drei Hebungen haben muß. Vom Land der Kitthäer her ist es ihnen enthüllt worden: als sie von diesem Lande weggefahren waren, wurde ihnen die schreckliche Tatsache offenbar, sei es durch entgegenkommende flüchtige Schiffe oder Feuerschein am Lande oder direkte Wahrnehmungen bei der Ankunft oder durch alles dieses zusammen. Die Kitthijjim sind wohl zunächst die Bewohner der Stadt Kition auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt (später auch die Makedonier und Römer). Der Vers beweist, daß die Verwüstung rasch gekommen ist, schließt also die langjährigen Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und die Chaldäer aus. 2a דמו, verstummt! würde auch dann unmöglich sein, wenn nicht v. 6 das Gegenteil von den Küstenbewohnern verlangte. Eine Aufforderung sollte dem הילילו, eine Aussage in der 3. Pers. dem שדד v. 1 entsprechen; lies daher נִדְמוּ, sie sind vernichtet, wodurch auch dem Metrum aufgeholfen wird. Es gibt kein Heim mehr

Der das Meer befährt, des Bote [3]auf vielen Wassern,
Des Erwerb die Saat des Schichor, der Schacher der Völker.
[4]Sei in Schanden, Zidon, denn das Meer spricht: nicht kreißt' und gebar ich,
Nicht zog ich auf Jünglinge, machte groß Jungfrauen.

---

v. 1, keine Bewohner von Zidon mehr v. 2, die durch Artaxerxes III teils getötet, teils (40000!) als Sklaven verkauft wurden, es gibt v. 4 keine Kinder des Meeres mehr. 2b und 3 enthalten ebenfalls die sonderbarsten Anstöße. מִלְאוּךְ soll ein Relativsatz sein, in dem das hier ausnahmsweise als Fem. behandelte אִי angeredet wird; im Deutschen würde dem Satz, den die Ausleger dem unglücklichen Dichter zur Last legen, folgende Leistung entsprechen: verstummt, ihr Bewohner des Meerlandes, o Meerland, die der Kaufmann angefüllt haben. Das ist doch zu arg. Und womit hat der Kaufmann die Küste angefüllt? Nicht weniger schön ist die Fortsetzung: deren Einkommen auf vielen Wassern die Saat des Schwarzen, die Ernte des Nils ist, und es ward ein Handelsgewinn der Völker. Sollen etwa die vielen Wasser den Wasserweg vom Nil bis Phönizien bedeuten? Das wäre ein lächerlicher Ausdruck. Offenbar denkt der Verf. bei den vielen Wassern an die vielen Meere und Flüsse, die von den Phöniziern befahren werden. Wie kann das Einkommen der Phönizier, das in der Saat des Schichor besteht, der Handelsgewinn anderer Völker sein? Denn סַחַר heißt nicht Markt, auch ist Phönizien nicht durch seine Korneinfuhr vom Schichor der Markt der Welt geworden. Nach Ps 107_{23} lesen wir mit Streichung einer mat. lect.: מַלְאָכוֹ בְּמַיִם רַבִּים, dessen Sendling auf vielen Wassern ist. Die Sendlinge und die Faktoreien der zidonischen Kaufleute werden auf und an den meisten Meeren und Flüssen angetroffen, von England bis Ophir. Sodann streichen wir קְצִיר יְאוֹר als Variante zu זרע שחר (יאור fehlt in der LXX) und sprechen תְּבוּאָתָהּ: dessen Einkommen die Saat des Schichor ist. תְּבוּאָה ist die Ernte, die der Bauer einbringt: dem Kaufmann von Zidon gehört, was am Schichor gesät wird, sei es, daß es ihm verkauft wird oder ihm verpfändet ist. שִׁחֹר, שִׁיחוֹר, „Schwarzer“ kommt als Name mehrerer Flüsse vor; die Variante oder Glosse יְאֹר deutet ihn auf den Nil, genauer auf den Kanal östlich vom pelusischen Nilarm, der ägyptisch Schi-hur heißt (vgl. Jer 2_{18}), doch kann man an unserer Stelle auch an den Schichor im südlichen Gebiet Assers denken (Jos 19_{26}), das nach Gen 49_{20} (Hes 27_{18}) Zidon mit Korn u. dergl. versorgte. In dem Rest von v. 3 streichen wir, abermals der LXX folgend, das וַתְּהִי, das, vielleicht durch Dittographie aus dem vorhergehenden Wort entstanden (oder eine alte aram. Korrektur von dessen Suff. enthaltend) und vom Ktib aus purer Verlegenheit in eine Verbalform verwandelt, zu keiner Übersetzung paßt. סחר גוים ist eine Steigerung des vorhergehenden Ausdrucks: dem Kaufmann gehört der Handelsgewinn an den Völkern, der Weltschacher. So haben wir ein korrektes Metrum erhalten und brauchen אִי nicht als Fem. zu behandeln und anreden zu lassen; überall ist nur die Rede vom zidonischen Großkaufmann. 4 Zidon soll beschämt sein, denn das Meer ist kinderlos, als hätte es nie Kinder geboren. Das Bild, etwa das Gegenteil von 54_{1} 66_{7}ff., ist von daher vielleicht auch beeinflußt, wie das letzte Distichon der Strophe v. 4b von 1_{2}. Das Meer ist die Mutter der Zidonier, eine poetische, leicht verständliche Wendung, bei der dem Dichter Sagen und Mythen vorgeschwebt haben können, nach denen Götter und Menschen aus dem Meer gekommen sind. Diese poetische Wendung wird aber verdorben durch die Glosse „die Feste des Meeres“, die schon Olsh. als solche erkannt hat und die entweder den Ausdruck ים erklären oder Tyrus in den Vordergrund rücken will. Die Meeresfeste kann nicht Zidon sein, weil sonst der unsinnige Satz herauskäme: sei beschämt, Zidon, denn Zidon sagt usw. Aber auch die Einschaltung von Tyrus ist töricht: wie kann Zidon beschämt sein, wenn Tyrus kinderlos ist! In der ganzen Dichtung ist Zidon der Hauptort Phöniziens; als Hauptort gerät es in Schande, wenn das Meerland kinderlos wird; auch ist nach v. 12 Zidon am härtesten betroffen. Beides, daß Zidon als Hauptort auftrat und daß es für den Aufstand am schlimmsten büßen mußte, trifft zu auf die Zeit Artax. III, der die von ihrem

[5]Wenn die Kunde nach Ägypten kommt, beben sie, nämlich die Kunde von Tyrus.

[6]Zieht hinüber nach Tarsis, jammert, Bewohner der Küste!
[7]Ist dies euch die frohlockende, deren Ursprung aus der Vorzeit,
Deren Füße sie führten, weithin zu gasten?
[8]Wer beschloß dies über Sidon, die Kronengeberin,
Deren Kaufleute Fürsten, die Geehrten der Erde?
[9]Jahwe der Heere beschloß es, zu schänden die Hoffart,

König Tennes verratene Stadt verbrannte und die Einwohner in die Sklaverei verkaufte. 5 ist ohne Frage ein späterer Zusatz, vielleicht nicht oder nur zum Teil (כשמע צר) von der Hand des Ergänzers, sondern von einem alten Leser, der da wußte, daß Phönizien durch Ägypten zum Aufstand gegen Persien veranlaßt und daß sein Fall das Vorspiel des Untergangs Ägyptens war (s. zu 19_{1-15}). Der Vers ist prosaisch geschrieben und sein Inhalt geht die Dichtung gar nichts an; hinter כאשר ist das Verb (יִהְיֶה) ausgelassen wie 26_9 Jos 8_6. — 6 bis 9 die zweite Strophe. Die Phönizier sollen ihr Land aufgeben und nach ihren alten Kolonien in Spanien auswandern — wenn Tarsis die gewöhnliche Bedeutung hat und Tartessus an der Mündung des Guadalquivir ist. Die LXX versteht hier und Hes 27_{12} 38_{13} Karthago darunter. Wegen v. 12 ist auch möglich, daß der Verf. eine der zidonischen Kolonien auf Cypern, Karpasia, Tamasus, genannt oder doch gemeint hat; vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Verf. von Gen 10_4. 7 Ist dies euch die frohlockende, eure frohlockende? ein Ausruf des Staunens wie 14_{16}, vielleicht Nachahmung von Thr 2_{15}. קדמתה, nur noch Hes 16_{55}, zum Anklang an קדם. Zidon war die älteste Stadt der Phönizier. Ihr Gasten in weiter Ferne bezieht sich natürlich nicht auf die Flucht oder die Gefangenführung, da zu der ersteren der Dichter erst auffordert und Gefangene keine גרים sind, sondern auf das Kaufmannsleben in der Fremde; der Ausdruck ist sehr glücklich, denn die Phönizier haben die Sitte und die Rechte der Gastfreundschaft nicht bloß am vollständigsten ausgenutzt, sondern auch erst recht ausgebildet. 8. 9 Wer hat's geplant? Jahwe hat's geplant! ein Spiel von Frage und Antwort, das auch in den Psalmen vorkommt und wohl dem Wechselgesang entstammt. Für צר lesen wir צדן, von dem vorher und nachher allein die Rede ist. Zidon ist die Kronengeberin; der Verf. mag an Cypern denken, dessen kleine Königreiche fast alle von Zidon gegründet waren; man muß aus der Kronengeberin keine „Gekrönte" machen, denn dann ist die Bezeichnung keine Auszeichnung mehr, da sie auf so viele phönizische und andere Städtekönigreiche zutrifft. Später von Tyrus überflügelt war Zidon seit dem Vordringen der Assyrer wieder öfter der Vorort Phöniziens. Unter Xerxes hatte nach Herod. VII 98 VIII 67 der zidonische König den Vorrang vor dem tyrischen. Der Ausdruck המעטירה enthält eine Anspielung auf das Fortleben der alten Herrlichkeit im Geist und Benehmen der fürstlichen Kaufleute. Die Tyrier schickten dem heranziehenden Alexander d. Gr. eine goldene Krone. כנעניה sieht aus wie eine selbständige Neubildung von כנע mit der Endung ân; vielleicht glaubte man, an das Gentilic. כְּנַעֲנִי nicht ein Suff. anhängen zu können, da das auch sonst nirgends geschieht, trotzdem hat die letztere Form als Singul. zu der unsrigen zu gelten. Der Kanaanit in der Bedeutung Krämer kommt erst in nachexilischen Stellen vor (Job 40_{30} Prv 31_{24} Sach 14_{21}), während der Volksname כְּנַעַן schon Zeph 1_{11} (in Hos 12_8 ist er Glosse) in ähnlicher Weise gebraucht wird; hier ist er um so auffälliger, als die Zidonier ja alle Kanaaniter sind. Da das Wort auch metrisch lästig ist, so halte ich es für eine Variante zu סחריה. In v. 9 ist die nötige Anzahl Hebungen für zwei Disticha vorhanden, aber doch wohl כל־צבי, das ein wunderlicher Zusatz zu גָּאוֹן ist, hinter לחקל zu stellen. Die Wiederholung von נכבדי־ארץ v. 9 aus v. 8 scheint auf einem Versehen zu beruhen; die wahre Fortsetzung des כל־ findet sich am Anfang von v. 10, wo עֲבֹדַת־אֶרֶץ zu lesen ist (s. u. zu v. 10). Jahwe will alle Hoffart „entweihen" vgl. Hes 28_7; חִלֵּל kann auch ohne bösen Nebensinn gebraucht werden (etwas, was bisher noch ungebraucht war und daher der Gottheit geweiht werden konnte,

Allen Prunk zu verunehren, allen [10]Übermut der Erde.
Wehklage, Flotte von Tarsis, kein Hafen mehr!
[11]Seine Hand streckte er über das Meer, machte beben Königreiche,
Jahwe hat geboten über Kanaan, zu zerstören seine Feste.
[12]Nicht sollst du ferner frohlocken, geschändete Tochter Sidon,
Zu den Kitthäern, auf, zieh hinüber! — auch dort wird keine Ruhe dir:

---

in Gebrauch nehmen), hier bedeutet es: gemein machen im schlimmen Sinne. Der Dichter scheint keine direkten Beschwerden gegen die Phönizier zu haben, sonst hätte er ein weniger allgemeines Motiv des göttlichen Beschlusses angeführt; selbst Hesekiel konnte noch etwas konkreter sprechen (28_{24}). In dem Gedanken, daß Jahwe alle Pracht der Erde entweihen will, spricht sich die aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte erwachsene Reflexion eines Juden aus, dessen Volk sich selber zu den „Elenden" rechnet (14_{32}). — **10** bis 14, die dritte Strophe. Der Anfang ist verderbt, muß aber wohl dem Anfang der ersten und zweiten Strophe v. 1 und 6 entsprochen haben. Wörtlich lautet der hebr. Text: ziehe über dein Land wie der Nil, Tochter Tarsis, kein Gürtel mehr. Gewöhnlich erklärt man: ergehe dich nach freiem Willen, Tartessus, die strenge Herrschaft des Mutterlandes hat aufgehört. Aber der Gürtel ist kein Strick; wird jemand der Gürtel genommen, so wird er nicht befreit, sondern wehrlos gemacht (Job 12_{21} vgl. Jes 5_{27}), eine „Tochter" läßt sich am wenigsten den Gürtel nehmen (vgl. Jer 2_{32}), und wer über Land ziehen will, bedarf gerade des Gürtels. Aber auch wenn man den Gürtel in einen Zügel verwandeln wollte, so wäre damit noch nicht geholfen. Hat denn Sidon den Tartessern verwehrt, ihr eigenes Land zu durchwandern? oder ist es eine Folge der gewonnenen Freiheit, daß eine Stadt ihr Land „wie der Nil", also mit ganzer Volksmenge überschwemmt? Das wäre eher eine Flucht, wozu Tarsis doch keine Veranlassung hat. Da der erste Stichos überlang ist, so dürften die ersten sieben Konsonanten עברי ארץ entweder durch Dittographie aus dem Schluß von v. 9 כבדי ארץ entstanden oder eine Variante dazu sein, nämlich: עִבְרַת אֶרֶץ, und zwar die bessere Variante, weil dem גְּאוֹן und צְבִי besser entsprechend, während נִכְבַּדֵּי schon in besserem Zusammenhang v. 8 dagewesen ist. Sodann ist nicht wahrscheinlich, daß Tarsis selber sollte angeredet sein, und mit dem Nil ist erst recht nichts anzufangen. Die LXX las statt der Konsonanten ארבת nach v. 1. 14: אֳנִיּוֹת, Tarsisschiffe, an den hebr. Text würde sich אֳנִי בַת, Schiffe der Tochter Tarsis, noch etwas genauer anschließen. Die übrig bleibenden Konsonanten כבי lassen sich mit Rücksicht auf die anderen Strophenanfänge und den Schluß des Gedichts als בְּכִי (wenn אֳנִי Fem. ist wie 33_{21} I Reg 10_{22}) oder בְּכוּ verwerten: wehklage, Flotte der Tochter Tarsis, oder: wehklagt, Tarsisschiffe. מזח stellen wir mit Hülfe des schon einmal benutzten 107. Psalms (v. 30) in מָחוֹז um: kein Hafen mehr vgl. v. 1. Dieser Ausruf paßt zu der Fortsetzung, daß Jahwe die phönizischen Reiche und Städte zerstört hat. **11** Das Meer wie in v. 4. Da v. 10 nur die halbwegs stereotype, refrainartige Eingangsklage enthält, so kann das Suff. von ידו unmittelbar an v. 9 anknüpfen. הרגיז wie 14_{16}, לַשְׁמִיד für לְהַשְׁמִיד s. 3_{8}. Kanaaniter nannten die Phönizier und ihre Kolonisten sich selbst und der Dichter schließt sich hier ihnen an, während sonst bekanntlich im AT. der Name einen weiteren Sinn hat. Daß man aber auch die Form מעזניה für phönizisch halten darf, ist mehr als zweifelhaft. Olsh. sieht sie § 201a als Schreibfehler für מָעֻזֶּיהָ an, doch tilgt man wohl besser das נ nach v. 14 vgl. LXX; auch wird ja gleich hinterher die Feste angeredet. **12** Daß ויאמר ursprünglich ist, bezweifle ich, es wäre jedenfalls sogleich wieder vom Dichter vergessen, auch überfüllt es den Stichos, wie das gleichfalls das in der LXX fehlende בתולת tut, das die Reminiszenz eines Abschreibers aus 47_{1} vorstellen mag. Geschändetes Weib ist Sidon als eroberte Feste. Wie man unter bat Sidon Tyrus oder Phönizien verstehen kann, begreife ich nicht. כתיים, dessen Schreibung als Aussprache des Ktib Kitthijjim ergibt (s. zu v. 1b), ist hier Landesname, vgl. כַּשְׂדִּימָה Hes 11_{24}, יוֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים Jer 51_{24}, was

[13]Siehe, das Land der Kitthäer*), er machte es zum Schutthaufen.
[14]Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört eure Feste!
[15]Und geschehen wird's an jenem Tage, da wird vergessen werden

*) Das ist das Volk, das eine Gründung der Seefahrer ist; die errichteten seine Warten, seine Städte und seine Burgen.

---

kaum ein günstiges sprachliches Zeichen für das Alter der Dichtung ist. Auch auf Cypern werden die flüchtigen Zidonier keine Ruhe finden. Warum nicht? Man darf erwarten, daß die Fortsetzung darüber Aufschluß gibt. **13** tut das aber in seinem gegenwärtigen Zustand nicht, ist überhaupt eine böse crux interpretum, die selbst die treusten Verehrer der alten Abschreiber zu Textänderungen veranlaßt hat. Wörtlich übersetzt lautet der Vers: siehe die Landschaft der Chaldäer, das ist das Volk, es ist nicht gewesen, Assur hat sie gegründet für Wüstentiere, sie haben errichtet s e i n e Warten, sie haben aufgestört i h r e Paläste, er hat s i e gemacht zum Trümmerhaufen. Der eine findet in diesem Wust eine Nachricht aus der chaldäischen Geschichte, der andere eine Angabe über den Untergang Phöniziens, beide Meinungen werden wieder auf sehr verschiedene Weise und mit unmöglichen Deutungen durchgeführt. Zur Auflösung des Wirrwarrs ist festzustellen, erstens, daß das Suffix von שָׂמָהּ nicht bloß auf אֶרֶץ sich bezieht, sondern auch verlangt, so nahe bei diesem Wort zu stehen, daß es ohne Zwang und künstliches Konstruieren vom Leser darauf bezogen werden kann; zweitens, daß kein Schriftsteller, nicht einmal ein schlechter, hat schreiben können: das Land der X, das ist das Volk, es hat das und das getan, daß vielmehr der Komplex זה העם .... ארמנותיה in keinem syntaktischen Verband mit dem Hauptsatz des Verses steht, dem Satz: siehe, das Land der X, er hat es zum Schutthaufen gemacht. Dieser Hauptsatz gehört allein dem Dichter an, jener Komplex ist eine junge Beischrift, geschrieben in dem Notenstil, den so viele Einschiebsel, besonders historische und geographische, in den historischen Büchern haben. Das „Assur" der Note wird schuld sein, daß der erste Satz des Dichters jetzt einen Fehler aufweist: das Wort כשדים kann nicht richtig sein, denn die Zerstörung Chaldäas (oder auch, wie Ew. u. a. wollen, Kanaans) kann nicht begründen, daß die Zidonier im Kitthäerland keine Ruhe finden; es ist eben כִּתִּיִּים dafür zu lesen (so schon Meier). Auch die Note hat, wie die meisten Beischriften im AT., einen verderbten Text, den die Punktatoren noch verschlechtert haben: das ist das Volk, es ist nicht gewesen, Assur hat sie gegründet (!) für Wildkatzen, sie haben errichtet seine Warten, zerstört (?) ihre Paläste. Die LXX hat ursprünglich die Note überhaupt nicht gehabt; nachträglich ist deren erster Teil in folgender abgekürzter Schrift in sie eingesetzt worden: וזאת ע׳ מֵאֲשֶׁר, wo sie dann das ע׳ als עֲזוּבָה gedeutet hat; diesem Einsatz f e h l t das לֹא היה des hebr. Textes. Indem auch wir diese beiden Wörter vorläufig ignorieren, werden wir sofort die beiden folgenden Wörter aussprechen: אֲשֶׁר יְסָדָהּ: dies ist das Volk, das eine Gründung von צִיִּים ist. Diese צ׳ können dann nicht mehr Wildkatzen, sondern nur Schiffe oder vielmehr Schiffer sein (vgl. die Schiffe von Kitthäerland Num 24 24), wenn man nicht lieber צִדֹנִים, Zidonier, lesen will, was sachlich dasselbe besagt. Die Seefahrer oder Zidonier haben, fährt die Note fort, die Warten (Aussichtstürme, Seewarten) des kitth. Volkes errichtet, ferner seine Städte (oder seiner Stadt, Kitions?) und seine Hochbauten: lies עָרָיו וְאַרְמְנֹתָיו, da mit עוררו nichts anzufangen ist. Das vorhin zurückgestellte לֹא היה halte ich für eine Variante oder einen Zusatz לְאֹחִים, Uhus, zu לְצִיִּים, das als Wüstentiere, Wildkatzen, verstanden wurde (vgl. 13 21).
14 Nachdem den Zidoniern v. 12. 13 noch der letzte Trost genommen ist, fordert der Dichter die Tarsisschiffe wieder zum Klagen auf, sodaß die Elegie wieder zum Anfang zurückkehrt. Die Feste ist natürlich Zidon, obgleich der Ausdruck an sich ebenso gut auf Tyrus, Arad usw. passen würde.

15—18 Der Ergänzer, der die Dichtung über Zidon in ein Orakel über Tyrus verwandelt (s. zu v. 8), knüpft seinen Zusatz natürlich mit dem unvermeidlichen „geschehen wird's

Tyrus siebenzig Jahre gleich den Tagen eines Königs. Am Ende der siebenzig Jahre wird es Tyrus gehen nach dem Liede von der Buhlerin:

[16]„Nimm die Harfe, | Spiele brav,
Durchkreise die Stadt, | Singe viel,
Vergessene Buhlerin! | Damit man an dich denke!“

[17]Und geschehen wird's am Ende von siebenzig Jahren, heimsuchen wird Jahwe Tyrus, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen und wird huren mit allen Königreichen der Welt auf der Fläche des Erdbodens; [18]doch es wird ihr Erwerb und Buhlerlohn Jahwen heilig sein, nicht aufgespeichert und aufgespart werden, sondern denen, die vor Jahwe wohnen, wird ihr Erwerb werden, satt zu essen und zu stattlicher Kleidung.

* * *

---

an jenem Tage“ an, obgleich „jener Tag“ mit den siebenzig Jahren, in denen nichts geschieht, sich schlecht genug verträgt. Nach einer Zerstörung, unter der wir wohl die von Alexander d. Gr. über Tyrus verhängte verstehen müssen, wird Tyrus vergessen sein (über die Aussprache der 3. Pers. F. S. Pf. נִשְׁכַּחַת mit versetztem Vokal und festgehaltenem ת s. Olsh. § 226b) und zwar siebenzig Jahre, wahrscheinlich deshalb, weil im B. Jeremia diese Zahl für die Heiden festgesetzt ist (Jer 25 11 29 10); nur wird, um das Wiedererstehen der Stadt erklärlich zu machen, eine allgemeine Deutung hinzugefügt: es ist gleichsam die Lebenszeit eines Königs (wie Jer 25 11 ff. des „Königs von Babel“). So lange der König, der Tyrus zerstört hat, und sein Regierungssystem herrscht, liegt Tyrus darnieder, kommt ein anderer König (oder eine andere Dynastie) auf, der von dem Groll gegen Tyrus nichts weiß, wie jener andere Pharao nichts von den Verdiensten Josephs, so wird Tyrus wieder begnadigt. Tyrus ist wirklich in Vergessenheit geraten durch das Aufblühen Alexandrias; erst als ein anderer König aufkam, als nämlich Phönizien an die Seleuziden überging, kam es wieder empor und „häufte Silber und Gold auf wie Staub“ Sach 9 2. 3. **16** Das Lied hat den Tanzrhythmus, in dem die feilen Tänzerinnen ihre Locklieder vortragen mochten; es gehört zu den wenigen weltlichen Liedern aus der späteren Zeit. Die vergessene Buhlerin soll die Stadt durchkreisen (vgl. Cnt 3 3) und durch eifriges Singen und Spielen wieder Kunden an sich ziehen. Diese Bezeichnung des Verkehrs mit fremden Völkern geht in letzter Linie auf Hosea zurück, ist dann durch Nahum (3 4) und besonders Hesekiel sehr gewöhnlich geworden. **17** Dann sucht Jahwe Tyrus freundlich heim (Jer 29 10), sodaß es wieder huren kann – eine sehr sonderbare Verbindung von Ursache und Wirkung, die zwar einerseits zu beweisen scheint, daß der Verf. das Wort זָנָה schon in sehr abgeschliffener Bedeutung gebraucht, aber andrerseits trotzdem ein Zeugnis von der Verachtung ist, mit der die Juden auf die „Völker“ herabsehen. **18** Der Hurenlohn soll auch nicht mehr in den Schatz der Tyrier wandern, sondern Jahwe heilig sein. Der Buhlerlohn wird in der alten Zeit von den Kedeschen wirklich an den Tempel abgeliefert, aber natürlich an den Tempel solcher Gottheiten, die durch die heilige Prostitution verehrt werden. Hier bekommt Jahwe den Gewinn von der allerdings nur bildlich gemeinten Hurerei. Daß קדשׁ, Heiliges, Weihegabe, hier einen ethischen Nebensinn habe, wird ja wohl niemand behaupten. Wie aber nach dem nachexilischen Gesetz ein großer Teil der von den Privaten dargebrachten Opfer, Gaben und Bußen den Priestern zufällt, so werden den von Tyrus eingelieferten Huren- und Schachergewinn die Juden verzehren, die nach Tritojes. (61 6) die Priester für die ganze Welt sind, vor Jahwe wohnen, wie unser Verf. sagt. „Deine Tore stehen beständig offen, um das Vermögen der Völker zu dir zu bringen“ heißt es 60 11; die Fremden sind die Sklaven der Juden 61 5; ob die misera plebs der Heiden ein sittliches und anständiges Leben führt, das ist ziemlich gleichgültig; ihr Geld riecht nicht (Sueton Vesp. 23). Die Juden sollen davon essen zur Sättigung, und es soll ihnen dienen „zu stattlicher Hülle“ (zu עָתִיק vgl. הוֹן עָתֵק

c) Kap. 24–35.

24 [1]Siehe, Jahwe entleert die Erde und verheert sie
Und wird umkehren ihre Oberfläche und zerstreuen ihre Bewohner,

---

Prv 8 18). Sie selber arbeiten eben nicht mehr, sondern liegen ihren kultischen Pflichten ob, müssen aber als Priester gut leben und stattlich gekleidet sein. Selbstverständlich ist die Armut der nachexilischen Gemeinde weder eine Rechtfertigung dieser Ansprüche noch auch die Hauptursache. Leider hat Deuterojes. in seinem Bestreben, die Juden im Exil zu trösten, den ersten Anstoß zu solchen Erwartungen gegeben.

Die dritte Gruppe des Jesaiabuchs, c. 24–35, drei Büchlein, die sich im allgemeinen, nach der Meinung der Sammler wohl überall, mit den letzten Dingen beschäftigen, aber weiter keinen Zusammenhang unter sich und keinen zusammenhaltenden Rahmen besitzen; s. Einl. § 19ff.

Erstes Büchlein c. 24–27, wie die anderen ohne Überschrift. Es gilt allgemein als einheitlich und als unecht. In der Tat könnte Jes. ebenso gut das Buch Daniel geschrieben haben wie diese Schrift. Über ihre Abfassungszeit gehen aber die Meinungen weit auseinander; genannt worden ist die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems, bald nach dem Exil, das 4. Jahrh., die griechische Zeit. Um eine Entscheidung zu finden, ist zunächst nötig, die fremden Bestandteile auszuscheiden, denn das Büchlein ist eben nicht einheitlich. Dem Zusammenhang fremd, weil ihn unterbrechend, ist das Lied 25 1-5, eine Lobpreisung Gottes wegen der Zerstörung einer starken Feste, deretwegen ihn die Stadt starker Völker ehrt und fürchtet, sodann das Spottlied über Moab 25 9-11, ferner das kunstvolle Gedicht 26 1-19 mit 25 12, das in die Hoffnung auf die Auferstehung der Frommen ausmündet und im AT. einzig dasteht durch die Menge der dem Text einverleibten Varianten, endlich das Lied von Jahwes Weinberg 27 2-5. Das Orakel selber enthält 24. 25 6-8 26 20–27 1. 12. 13, weniger sicher ist der Rest von 27. Es kündigt die bevorstehende Weltumwälzung an, die mit dem Gericht über die Dämonen und Könige abschließt; es folgt ihr die Niederlassung Jahwes auf dem Zion in sichtbarer Glorie; das kleine jüdische Volk soll sich vor dem Sturm, der die drei Weltmächte vertilgt, in seine Kammer verschließen; zuletzt wird sich mit ihm die syrische und ägyptische Diaspora vereinigen. Das Orakel ist durchaus Apokalypse, zu deren Erklärung man die sibyllinischen Bücher, Daniel, Henoch usw. nicht missen kann und die den pentateuchischen Priesterkodex ganz in dogmatischer Weise benutzt. Die äußere Lage des Volkes ist fast verzweifelt, Jerusalem liegt in Trümmern, die Hoffnungen der im Westen lebenden Juden, belebt durch ein ungenanntes Ereignis, kann der Verf. nicht teilen, erwartet vielmehr demnächst die „Räuber". Die drei Weltmächte sind leider nur durch apokalyptische Figuren angedeutet: die flüchtige Schlange, die gewundene Schlange, das Meerungeheuer. Ich verstehe darunter die Parther, die Syrer und die Ägypter; die erstgenannten sind auch die Plünderer. Der Apokalyptiker hat erlebt die Belagerung Jerusalems und die Verheerung Judas durch Antiochus Sidetes, bald nach dem Regierungsantritt des Johannes Hyrkanus (135), ferner den Beginn der Partherkriege, den unglücklichen Zug jenes Antiochus VII gegen die Parther, an dem die Juden gezwungen teilnahmen (etwa 129). Jenes ungenannte Ereignis ist die Niederlage des Antiochus, über die sich der Verf. nicht freuen kann, weil sie die Veranlassung zum Einbruch der Parther sein wird. Der Verf. gehört wegen seiner ganz unkriegerischen Haltung wohl zu den Chasidim oder Asidäern. Jünger sind die eingesetzten Dichtungen, soweit man ihre Abfassungszeit bestimmen kann: 25 1-5 geht auf die Zerstörung Samarias durch Joh. Hyrkanus (zwischen 113 und 105), die mächtige Stadt ist Rom. Dasselbe Ereignis scheint auch in 26 1-19 vorausgesetzt zu werden. 25 9-11 gehört in die Zeit des Alexander Jannäus. – 24, 1 Der Verf. beginnt mit dem Part., das nach den folgenden Verben futurisch gemeint ist, fährt v. 4ff. in Aoristen fort, weil in der weitläufigen Schilderung das fortwährende Fut. lästig ist, und kehrt v. 13 zum Fut. zurück. Aber das הנה v. 1 läßt erkennen, daß die in diesem Eingang geschilderte Zukunft sehr nahe ist, und in den aoristischen Sätzen verschmilzt sie mehr oder weniger mit der Gegenwart. Die Asso-

[2]Und werden wird wie der Laie so der Priester,
Wie der Knecht so sein Herr, wie die Magd so ihre Gebieterin,
Wie der Käufer so der Verkäufer, wie der Darleiher so der Anleiher,
Wie der Wucherer so der, an dem er wuchert.
[3]Leer geleert wird die Erde und ausgekehrt,
Denn Jahwe hat dies Wort geredet.
[4]Es verwelkt, verfällt die Erde,
Hinwelkt, verfällt die Welt,
Hinwelken die Höchsten des Erdenvolkes,
[5]Da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern!
Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung,
Brachen den ewigen Bund.

---

nanzen, Reime, Alliterationen sind in Stimmungsgemälden an ihrem Ort, doch übertreibt der Verf. ein wenig in dieser Beziehung. Jahwe leert und verheert die Erde (vgl. Na 2 11) usw.; wie er das tut, das deutet v. 16ff. an; zuerst durch die Plünderer, dann durch die Naturerscheinungen des Weltgerichts. Was auf der Erde wächst und „sie füllt", wird verschwinden oder zerstört werden; die Menschen werden zerstreut wie am Anfang der Weltgeschichte Gen 11 8. 2 Da löst sich auch die soziale Ordnung auf, dem Weltgericht geht die Anarchie vorher, vgl. 3 1ff. Als soziale Gegensätze gelten auch „Volk" und Priester, vgl. Hos 4 4. 9. Es gibt keine Unterschiede mehr, weil alle dasselbe Schicksal erleiden (wie nach dem Tode Job 3 19). כַּגְּבִרְתָּהּ haben die Punktatoren wider die Regel, daß jedes Wort nur einmal determiniert werden darf, mit dem Artikel versehen, um das Wort wie alle anderen elf mit der Silbe ka beginnen zu lassen, des Klangspiels wegen. Das vorletzte Wort muß נֹשֶׁה geschrieben werden. 3 תִּבּוֹק und תִּבּוֹז für תִּבַּק und תִּבַּז des Reimes wegen. Die Plünderung der ganzen Erde wird durch die Parther vollzogen werden, deren Verheerungszüge auch nach der NTl. Apokalypse dem Endgericht vorhergehen. „Jahwe sprach dies Wort", ungewöhnlich weitläufig und genau. Der Verf. beteuert (im Gegensatz zu den Hoffnungen anderer v. 14ff.), daß seine Schilderung der bevorstehenden Zukunft Gotteswort, d. h. wohl, der prophetischen Eschatologie entnommen sei. So könnte er kaum sprechen, wenn er nicht in v. 1—3 ganz bestimmte Dinge im Auge hätte. Nicht bloß das Weltgericht am Ende ist von Gott vorher verkündigt, sondern auch „dies Wort" stammt von ihm, daß zuvor die Erde den Raubzügen wilder nordischer Völker ausgeliefert werden soll. Wahrscheinlich denkt der Verf. an die Weissagungen Jeremias von den Skythen, Hesekiels von Gog, Habakuks von dem Volk aus Gomer, die jetzt durch die Parther in Erfüllung gehen. 4 Jetzt dürfen die Aoriste, mehr und mehr in die Gegenwart hinabgleitend, die Symptome und Vorboten des letzten Stadiums vor dem Endgericht schildern, ohne daß die Schilderung als Dichterphantasie des Vf.s erscheint, stützt sie sich doch auf alte Weissagung. Daß nicht bloß הארץ, sondern sogar auch תבל (ohne Artikel!) von mehreren Auslegern als Bezeichnung Judas oder Palästinas behandelt wird, ist ein Mißgriff, aber der Verf., der ein Stimmungsmensch ist, wird allerdings von dem tatsächlichen Zustand seiner Heimat stark beeinflußt. מָרוֹם, bei den älteren Schriftstellern nur in der sinnlichen Bedeutung Höhe gebraucht, hier ein Kollektiv für רָמִים, kommt noch Qoh 10 6 als sozialer Begriff vor; wer den Himmel darunter verstehen will, muß אֻמְלַל הַמָּרוֹם עִם lesen, aber der Zusammenhang, der nur von der Erde redet, und die LXX, die עם nicht hat, sprechen für die jetzige Lesung. 5 Der erste Satz ist ein Zustandssatz. Er macht zuerst den Eindruck, als ob der Verf. aus einem urmenschlichen Gefühl heraus redete, aus dem frommen Gefühl für die reine Mutter Erde, auf der es den Menschen heimatlich ist, solange sie nicht entweiht ist, die aber, von dem unnatürlich verderbten Geschlecht der „letzten Zeit" durch Blutvergießen usw. entweiht, unter ihnen anfängt unheimlich zu werden. Vielleicht hat der Verf. auch etwas davon gefühlt, doch zeigt die Fortsetzung, daß er wesentlich von einer Theorie geleitet wird, die das nach-

[6]Darum frißt Fluch die Erde
Und sind in Schuld, die auf ihr wohnen!
Darum brennen die Bewohner der Erde
Und bleiben übrig wenig Menschen.
[7]Es welkt der Most, verwelkt die Rebe,
Es seufzen alle Frohmütigen,
[8]Aufhört der Jubel der Pauken,
Es feiert der Lärm der Frohlockenden,
Aufhört der Jubel der Zither,
[9]Man trinkt nicht Wein beim Liede,
Bitter ist der Meth seinen Trinkern.
[10]Zerbrochen ist die öde Stadt,
Verschlossen jedes Haus, daß man nicht hineinkommt.
[11]Geschrei über den Wein in den Gassen!
Umnachtet ist alle Freude,
Fortgewandert der Jubel der Erde;

---

exilische Judentum über das Verhältnis der nichtjüdischen Menschheit zum wahren Gott ausbildete. Diese Theorie, die in der gesetzlichen Richtung jener Zeit natürlich auch unter dem nomistischen Gesichtspunkt behandelt wurde und in Gen 9_{1}ff. ihren locus classicus hat, erkennt auch den Heiden eine gewisse Gesetzesoffenbarung zu, die allerdings, was bei der hochmütigen Unwissenheit der späteren Juden nicht zu verwundern ist, tief unter der wirklichen Ethik der Heiden steht. Nach diesem „ewigen Bunde" (Gen 9_{16}) ist vor allen Dingen der Mord verboten. Jetzt hat aber die Erde viel Blut trinken müssen (26_{21}), darum ist sie entweiht. Vielleicht denkt der Verf. auch an solche Übertretungen noachischer Thoroth, wie sie sein älterer Zeitgenosse, Deuterosacharja, den Philistern vorwirft, an das Blutessen (Sach 9_{7}). **6** Fluch frißt die Erde und in Schuld sind usw., vier Wörter mit anlautendem א. Daß die Späteren gern vom Fluch und seinen magischen Wirkungen sprechen (vgl. Sach 5_{1}ff.), ist eine natürliche Begleiterscheinung zu dem Wiedererstarken des Kults und der Vorliebe für ihn in der nachexilischen Zeit; wo der Kult vorherrscht, ist die Magie gar nicht fern zu halten. Hier ist der Fluch die Nachwirkung der Blutfrevel. יאשמו sie sind in Schuld und leiden darunter. חרו leitet man mit Berufung auf Job 30_{30} von חָרַר ab, wahrscheinlich mit Recht; die Menschen brennen im Fieber, der Fluch ist etwa wie ein Gift oder eine blutvergiftende fressende (Sach 5_{4}) Krankheit gedacht, hat die magische Wirkung, die Menschen im Fieber hinschwinden zu lassen (vgl. Num 5_{27}). „Und übrig bleiben wenig Menschen", ein Satz, zu dem die Gegenwart allein schon führen konnte, denn gerade die geringe Zahl der Menschen wird nachher, besonders v. 10 und 12, durch Bilder veranschaulicht, die der Gegenwart entnommen scheinen. Zugleich ist die Austilgung der Menschen ein hergebrachter Zug der Eschatologie, auch der Zeitgenosse unsers Verf.s, Tritosacharja, verbindet in ähnlicher Weise Gegenwart und Endzeit miteinander (Sach 14_{2} 13_{8}); die NTl. Apokal. verwendet alle diese Züge, auch was 7 folgt. Es gibt keine Freude mehr, selbst die Menschen, die von Natur und Temperament zur Fröhlichkeit aufgelegt sind, stöhnen, selbst der Wein, der sonst „Götter und Menschen fröhlich macht" (Jdc 9_{13}), trauert. **8. 9** Pauke und Zither (wenn nicht v. 8a und 8c nur Varianten sind) dienen zur Verschönerung des Gelages v. 9 (vgl. zu 5_{12}), ebenso das Lied (zu בַּשִּׁיר vgl. Neh 12_{27}), das von den Trinkern, aber auch von öffentlichen Sängern und Sängerinnen (Am 8_{3} Qoh 2_{8}) gesungen wird. Man trinkt noch Wein oder Meth, aber bloß zur Notdurft (vgl. Hos 9_{4}), nicht in fröhlicher Gesellschaft, es gibt keine Gelage mehr. Das geht über die Weissagung hinaus, ist der Gegenwart nachgezeichnet. Ebenso schildern v. **10–12** gewiß nicht einen bloß zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Zustand der Stadt und zwar der Stadt Jerusalem. Denn wenn eine andere Stadt gemeint wäre, so müßte sie auf irgend eine Weise näher bezeichnet sein, wie es z. B.

[12]Übrig geblieben ist in der Stadt Verwüstung,
Und zu Trümmern ward das Tor zerschlagen.
[13]Denn so wird's sein inmitten der Erde,
Mitten unter den Völkern, wie beim Olivenklopfen,
Wie bei der Nachlese, wenn vollendet die Lese.
[14]Jene erheben ihre Stimme, jubeln,
Über Jahwes Erhebung jauchzen sie vom Meer her:

---

25 2. 4 geschieht; die Stadt schlechthin ist für den Juden Jerusalem wie für den Römer Rom. תֹהוּ ist natürlich nicht die erforderliche nähere Bezeichnung für irgend eine andere Stadt; Städte, die dies Prädikat verdienten, gab es seit der Assyrerzeit in Asien unzählige. Jerusalem, das in chaotischem Zustand daliegt, ist gebrochen, d. h. nicht ganz zerstört, sondern der Mauern beraubt; sind die Stadttore beseitigt, so sind die Haustüren verschlossen, weil die Bewohner teils tot oder flüchtig sind, teils sich nicht hinauswagen und sich vor ungebetenen Gästen fürchten; Geschrei über den Wein, über „die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock" (32 12), ertönt in den Gassen – warum einige Exegeten hieran Anstoß nehmen und nach anderen Deutungen suchen, ist nicht recht einzusehen – die Jerusalemer haben nach dem Abzug des Antioch. Sidetes entdeckt, daß draußen alles verwüstet ist. „Verdunkelt" (עָרְבָה hängt doch wohl mit עֶרֶב, Abend, zusammen; Houbig. u. a. wollen עָבְרָה) ist die Freude, aller Erdenjubel verbannt, zurückgeblieben nur Verwüstung, das Tor zerschlagen (יֻכַּת für יוּכַּת s. Olsh. § 261) in Trümmer (שְׁאִיָּה ἅπ. λεγ.): das sind Schilderungen, die zwar die ersten Wehen des Endgerichts mit umfassen und nach dem eschatologischen Satz, Jerusalems Not und Leiden werde vor der großen Wendung erst den Gipfel erreichen, die Nähe des Gerichts beweisen sollen, die aber ohne Zweifel an die bare Wirklichkeit anknüpfen. Schon einmal, vor vier Jahrzehnten, hatte es in Jerusalem so ausgesehen, war die Stadt nach I Mak 3 45 ἀοίκητος ὡς ἔρημος gewesen, die Freude getilgt, Flöte und Zither verstummt. Antioch. Sidetes aber hatte nach Joseph. Ant. XIII c. 8 2-4 im 1. Jahr des Joh. Hyrk. Judäa verwüstet, dann die Stadt ungefähr ein Jahr lang belagert, wobei viele Menschen Hungers starben, zuletzt die Übergabe der Stadt, Zahlung einer großen Geldsumme, Stellung von Geiseln durchgesetzt und den „Kranz der Stadt", nach Diodor die Mauern, niedergelegt; Schürer (NTl. Ztgesch.[2] I 207) hält mit Recht dafür, daß der unglückliche Krieg mehrere Jahre dauerte und nur durch Roms Intervention kein noch schlimmeres Ende nahm. Bald darauf mußte Joh. Hyrk. Heeresfolge gegen die Parther leisten (129). Die Stadtmauer hat er wieder aufgebaut (I Mak 16 23), aber wohl erst nach der parthischen Niederlage des Antioch. VII. Unter solchen Umständen begreift man die Schilderung des Verf.s, auch daß ihm die ganze Welt verdüstert ist und das Weltende nahe scheint. **13** Das selbsterlebte und noch gegenwärtige Leid hatte den Verf. in v. 7–12 fortgerissen, jetzt erhebt er sich wieder zur Prophetie, zur Deutung der Zeichen der Zeit, die auf das bevorstehende Gericht hinweisen. Es wird gehen in der ganzen Welt wie beim Olivenklopfen, bei der Nachlese, sagt er mit offenbarer Nachahmung von 17 6 und also wohl in demselben Sinne: das Gericht wird gründlich sein, Ernte und Nachlese zugleich; die erstere beginnt schon, die Juden sind dezimiert, ähnlich andere Völker, z. B. die Syrer durch die Partherkriege, das Schlimmste freilich kommt noch. **14** Andere fassen freilich die Situation anders auf, sind voll Freude und Hoffnung wegen gewisser Großtaten Jahwes. Der Verf. spielt offenbar auf bestimmte Vorgänge und Kundgebungen an; die letzteren kommen „vom Meer her", also etwa von Ägypten, wo die Juden, wie 19 16ff. zeigt, Juda und Syrien stets im Auge behielten. Mit Recht ist צָהֲלוּ als Perf. punktiert, nicht als Imp., denn wenn man v. 14b zu dem angeführten Liede hinzuziehen würde, so hätte wegen עַל־כֵּן v. 15 der Verf. sein Zitat sonderbar ausgehoben. Der Zusatz der LXX: „die im Lande Übriggebliebenen" ist wohl ein Interpretament, sonst müßte man den Dichter etwa in Philistäa suchen. Dieser Dichter jauchzt (12 6) über die Erhebung Jahwes (vgl. Ex 15 1. 21), über eine Tat, durch die sich

[15]„Drum in den Lichtmarken ehret Jahwe,
An des Meeres Gestaden den Namen Jahwes, des Gottes Israels!"
[16]Vom Saume der Erde hörten wir Gesänge: „Sieg dem Gerechten!"
Doch ich sage: Siechtum mir, Siechtum mir, wehe mir!
Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.
[17]Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde!
[18]Und geschehen wird's, der flieht vor dem Grauen, fällt in die Grube,
Und der aufsteigt aus der Grube, wird gefangen vom Garn.
Denn die Gitter von der Höhe her sind geöffnet,
Und es erbeben die Grundfesten der Erde;

Jahwe groß gezeigt hat. **15** bringt ein Distichon, das, wie עַל־כֵּן zeigt, wörtliches Zitat ist. בָּאֻרִים hat zahlreiche Konjekturen ans Licht gelockt (בֶּהָרִים, בָּאִיִּים, בָּאִמִּים, בָּאֹרִים, an den Nilarmen), aber keine ist so evident, daß sie unserem ἅπ. λεγ. vorzuziehen wäre, mag das nun die „Lichtgegenden", den Osten, oder nach dem Arab. den Norden bedeuten, der auch Ps 107$_3$ im Gegensatz zu מָיִם steht. Wird der Osten oder Norden zuerst genannt, so mag dort auch die Tat Jahwes geschehen sein, deren Ruhm am Mittelmeer widerhallen soll. Man darf also an die Niederlage und Gefangennehmung des Zwingherrn der Juden, des Ant. Sidetes, durch die Parther denken, die wirklich dem Joh. Hyrk. freie Bahn verschaffte, die Unabhängigkeit zu erringen und sogar die Grenzen zu erweitern. Was aber den entfernter wohnenden Juden Begeisterung und Hoffnung einflößt, das macht unserem Verf. wenig Eindruck, weil er im zerstörten Jerusalem wohnt und andere Folgen von dem Sieg der Parther erwartet. **16** Zwar heißt es in einem anderen Gedicht vom Saume der Erde her, etwa von einem Juden in Äthiopien oder Libyen: Glanz, Ehre dem Gerechten! nämlich dem Jahwevolke, er aber ruft: Wehe mir! צְבִי ist ein Lieblingswort der Späteren, besonders auch als Beiwort für das gelobte Land; nach 4$_2$ wird der Rest „an jenem Tage" צְבִי erlangen. Der „Gerechte" ist das Volk der Thora vgl. 26$_2$ Hab 1$_{4.13}$ 2$_4$, nicht Jahwe, dem der Dichter sich nicht mit seinem לִי gegenüberstellen könnte. רָזִי soll wohl auf צְבִי reimen: „Auszehrung mir!" scheint ein dem Leben entnommener Ausruf zu sein. Der Weheruf wird motiviert durch den Satz: Räuber rauben usw. (21$_2$); das Klangspiel ist ja wohl dem Verf. schöner vorgekommen als uns. Also: die Parther haben wohl den Ant. Sidetes unschädlich gemacht, aber sie werden nun vordringen und in Syrien und in Judäa einbrechen, wie sie ja in der Tat im Jahr 40 Palästina plünderten (vgl. B. Henoch c. 56); schon im Jahr 83 unterwarfen die Armenier Syrien. Daß dem Endgericht die Plünderungszüge der wilden Völker im Osten, Norden, Nordwesten vorhergehen, steht für die Eschatologiker seit Hes 38f. fest. **17. 18a** findet sich mit geringen Verschiedenheiten wörtlich wieder in Jer 48$_{43}$f., aber als Entlehnung aus unserer Stelle. Denn abgesehen davon, daß uns Jer 48 jünger erschien als unser Orakel (s. zu c. 15f.), daß ferner in Jer 48 wörtliche Einverleibung älteren Gutes ganz gewöhnlich ist, kann dort diese Satzreihe gestrichen werden, ohne eine Lücke zu hinterlassen, hier aber nicht. Denn v. 18b kann keine Begründung für den Satz von der Plünderung v. 16b sein, wohl aber für v. 16b bis 18a zusammen: zuerst die wilden Raubzüge der unheimlichen Nordvölker, dann Nöte und Schrecken aller Art, denn es naht die Weltkatastrophe, und wer der einen Plage entrinnt, erliegt der anderen; v. 18bff. erläutert insbesondere das vorhergehende Bild von dem Grauen, der Grube und dem Garn. Das Bild erinnert an das vom Löwen, Bären und der Schlange, das Am 5$_{19}$ von einem Leser beigeschrieben ist, auch an Thr 3$_{47}$ in den Wortanklängen, die ja der Verf. liebt. Mit der LXX und der Parallelstelle Jer 48$_{43}$f. lassen wir v. 18 die überflüssigen, wenn nicht lästigen Wörter קוֹל und תּוֹךְ weg. In 18b–20 schildert der Verf. die physikalischen Vorgänge beim Weltgericht und ist dadurch von Bedeutung für die Eschatologie geworden; späteren Apokalyptikern blieb nur noch die detaillierte Ausmalung und kunstvolle Gruppierung dieser Vorgänge hinzuzufügen. Andererseits hat er darin Vorgänger und nicht bloß im

[19]In Trümmer zertrümmert sich die Erde,
In Splitter zersplittert sich die Erde,
Ins Wanken und Schwanken kommt die Erde,
[20]Hin und her taumeln wird die Erde gleich dem Trunkenen
Und hin und her schwanken wie die Hängematte,
Und lasten wird auf ihr ihr Vergehen.
Und „sie wird fallen und nicht wieder aufstehn".
[21]Und geschehen wird's an jenem Tage,
Heimsuchen wird Jahwe das Heer der Höhe in der Höhe
Und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden;

Kanon, besonders oft wird man (auch an anderen Stellen unserer Apokalypse) an die ältesten Sibyllinen erinnert. Die Fenster des Himmels, die II Reg 7 2 im Scherz erwähnt werden als eine lächerliche Vorstellung, sind aus dem Priesterkodex entnommen (Gen 7 11 8 2), wo sie im Zusammenhang mit der exotischen Theorie von der überhimmlischen Hälfte des uranfänglichen chaotischen Meeres stehen (Gen 1 7). Nach dem Priesterkodex entsteht die Sündflut durch Öffnung 1. der Himmelsfenster, 2. der unterirdischen Wassertiefen. Auch unser Verf. spricht von den unterirdischen Grundfesten, jedoch nicht von dem Heraufdringen des unterirdischen chaotischen Meeres, denn er weiß aus der Genesis, daß die Sündflut nicht wiederkehren wird. Er nimmt also nur einen sündflutartigen Regen an, wahrscheinlich mit allem Zubehör an Donner, Blitz, Hagel, Schwefel, Sturm, Finsternis usw. (Sibyll. B. III 690 ff.); so bedarf auch das Gottesvolk keiner Arche, sondern kann sich in seine Kammer verschließen 26 20. **19** Die Erde, vielleicht vom unterirdischen Urmeer geschüttelt, will dann zerschellen und gerät ins Schwanken wie eine vom Wind geschüttelte Hängematte (Sib. III 675 f.). Das Hithp. drückt wie gewöhnlich nicht bloß die Handlung an sich aus, sondern auch die Art, wie sie sich darstellt: die Erde zerbricht nicht ganz und gar (sonst müßten auch die Juden umkommen und wäre die Verfolgung der Weltmächte durch Jahwes Schwert 27 1 unnötig), sondern sie bricht und splittert an tausend Orten, als wollte sie zerbrechen (Sib. III 680 f.). רֹעַע ist das aram. Wort für das hebr. רָצַץ, רֹעָה mit dem Ton auf der ersten Silbe aber eine Unform, aus einem Schreibfehler hervorgegangen und durch רֹעַ zu ersetzen (vgl. Olsh. § 133 245 i). **20** Die Natur unterliegt dem Gericht, weil sie, allerdings durch die Menschen (und Dämonen v. 21) und mit ihnen, verschuldet ist, entweiht (v. 5). So ist ja die Tierwelt böse geworden durch den Fall der Menschen (vgl. zu 11 6-8); unser Verf. denkt allerdings eher an das vergossene Blut, durch dessen Herausgebung (26 21) die Erde wieder gereinigt werden kann; bis dahin wird sie wie von einer giftigen Krankheit geschüttelt. Man kann dieser Darstellung der „Wehen" des Gerichts in v. 18 b – 20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes ארץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Kampf der großen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stoßen, Schwanken der ungeheueren Fläche. Und großartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Szene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, daß die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist. Nur der letzte Stichos von v. 20 ist ein unglückliches wörtliches Zitat aus Am 5 2, aber es fragt sich, ob es dem Verf. zur Last fällt und nicht vielmehr einem Leser: wie soll man sich das Fallen der Erde vorstellen, und wie könnte v. 23 c. 25 6 ff. noch einen Sinn haben, wenn sie nicht wieder aufstände. **21** Aber in der alttestamentlichen Religion ist jenes trostlose Gefühl nicht das Letzte, ist der Pessimismus nicht zu Hause, denn es gibt ein Gericht. Entsprechend der Ausdehnung des Gerichts von den Menschen auf die Natur in der späteren Eschatologie, dem Fortschritt vom Volks- und Völkergericht zum Weltgericht, werden nicht bloß Menschen gerichtet, sondern auch übermenschliche Wesen, die Geister, die den verschiedenen Regionen und Sphären der Welt vorstehen, z. B. die Gestirne führen, die Patrone und Leiter der Weltvölker sind, als feurige, göttliche Monstra durch die Lüfte fahren (s. den aram. Bannspruch Jer 10 11) usw. Auch im B. Daniel und im B. Henoch, dessen älteste

[22]Und sie werden fortgeführt gefangen zur Grube
Und verschlossen zum Verschluß herab
Und nach vielen Tagen heimgesucht werden.
[23]Und beschämt wird sein der blasse Mond und in Schanden das Glutlicht,
Denn König wird Jahwe der Heere sein auf dem Berg Zion und in Jerusalem,
Und vor seinen Ältesten ist Lichtglorie.

Teile nicht viel jünger sind als unsere Apokalypse, ist viel von diesen Wesen die Rede. Die spätere Theologie verarbeitete in diesen Stoffen die Anregungen, die sie von fremder Kosmologie, Religion und Geheimwissenschaft erhielt, doch zeigt der Umstand, daß Henoch nicht in den Kanon aufgenommen wurde, daß man Bedenken trug, die alttestamentliche Religion mit diesen fremdartigen Ideen zu identifizieren. Unser Verf. spricht über diese Dinge sehr kurz, zum Teil wohl deswegen, weil die unmittelbare Not der Zeit ihm zu ausführlichen Spekulationen keine Lust und keine Muße läßt, zum Teil aber auch deshalb, weil er einem im wesentlichen schon fertig ausgebildeten System folgt und auch bei bloßer Aufzählung der Hauptpunkte auf das Verständnis der Leser rechnen darf. Der erste Akt des Gerichts betrifft die übersinnlichen und die menschlichen Vorsteher der Weltkönigreiche, die als solche natürlich zu bestehen aufhören. Das Heer der Höhe, die Gestirne, deren Anbetung durch die Heiden Jer 10 (s. m. Komm. zu Jer 10 15) und Henoch c. 80 den Sterngeistern selber als durch ihre Verführung hervorgerufen zur Last gelegt wird, werden der Untersuchung unterzogen und 22 ins Gefängnis abgeführt. אספה kommt sonst nicht vor und אסיר läßt einen vorhergehenden Stat. konstr. vermuten, deshalb schreibt man besser אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. 33 4; wieder ein Stabreim mit drei א. סגרו prägnant: geschlossen und hinabgeführt; das Gefängnis ist wegen בור und על als unterirdisches zu denken. Das B. Henoch spricht öfter von Örtlichkeiten, wo Engel und Sterne gefangen liegen (c. 10 18 19 21), wie auch vom Fegefeuer der menschlichen Sünder (22 10 ff.). Der zweite Akt ist die schließliche Aburteilung der Schuldigen, die aber erst מרב ימים, nach langer Zeit erfolgt; leider gibt wieder der Verf. nichts Bestimmtes darüber an. Die aus der Chronologie der LXX hervorgegangenen tausend Jahr der NTl. Apokalypse oder eine der zehn Weltwochen in Henoch 91 dürfen wir hier wohl nicht voraussetzen. Mutmaßlich fällt in die Zwischenzeit zwischen dem Vorgericht und dem Endgericht die Sammlung der jüdischen Diaspora 27 12 f., ob auch das Regiment der Ältesten und das Völkermahl auf dem Zion 24 23 25 6-8, das ist weniger sicher. Der Ursprung dieser Zwiespaltung des Gerichts in ein vorläufiges und ein endgültiges ist im B. Jeremia zu suchen: der Untergang Jerusalems und darauf ein friedliches Arbeitsleben der Juden, das ja doch nicht das Allerletzte sein kann, waren die ersten Elemente, die dann von Hesekiel und den Ergänzern des Jeremia mit einem letzten Weltsturm und Weltgericht kombiniert und vervollständigt wurden; da aber der ursprüngliche erste Akt, Zerstörung Jerusalems und Exil, tatsächlich keineswegs die Hes 38 geschilderte Friedenszeit zur Folge hatte, so wurde diese Friedenszeit und mit ihr der erste Akt des Gerichts, der jetzt aber auf die ganze Welt bezogen wurde, in die Zukunft verlegt. Das tut sowohl unsere Apokalypse wie das B. Henoch (91 12 ff.) und die NTl. Apokalypse. Unser Verf. beschäftigt sich jedoch nicht ausführlich mit dem jüngsten Tage selber, weil er nicht aus apokalyptischer Neugier schreibt, sondern lieber bei dem verweilt, was sein Herz bedrückt und was es tröstet. 23 Sonne und Mond, beide wie in der unjes. Stelle 30 26 mit den poetischen Namen bezeichnet, werden zu Schanden, d. h. überflüssig werden, denn — Jahwe ist König. Man sollte erwarten: denn das himmlische Licht kommt hernieder; aber daß unser Verf. scheinbar so unvollständig motiviert, hat seinen Grund darin, daß er auf einen als allbekannt vorausgesetzten Gedanken anspielt, nämlich auf die Ausführung Tritojesaias 60 19 f., daß die Sonne, die nur bei Tage scheint, und der Mond, der die halbe Zeit nur ein abnehmendes Licht hat, durch Jahwes ewiges Licht ersetzt werden. Tritosacharja, der zur selben Zeit mit unserem Verf. schreibt, ist etwas ausführlicher als er (Sach 14 6. 7. 9). Das ewige Licht ist mit dem Worte כָּבוֹד gemeint: Jahwe wird sich in sichtbarer Glorie (im NT δόξα), mit dem „Glanz lodernden

25 [1]Jahwe, mein Gott bist du,
Ich will dich ehren, deinen Ruhm mehren,
Denn du vollbrachtest Wunderbeschlüsse,
Die von längst her Wahrheit sind wahrlich.

[2]Denn du machtest die Feste zum Steinhaufen,
Die befestigte Stadt zur Ruine,
Die Burg der Frechen unbewohnt,
Nimmermehr wird sie aufgebaut.

Feuers" (4 5), auf dem Zion niederlassen. Ist der ganze Berg in diese Lichtherrlichkeit beständig eingehüllt, so werden, wie einst auf dem Sinai Ex 24 9ff., seine, des Königs, Ältesten sich ihres Anblicks erfreuen. Denn auf dem Berge Zion wird die γερουσία, יוֹחָנָן הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְחֶבֶר הַיְּהוּדִים, als die Vertreter des Gottesvolks tagen, als Jahwes hoher Rat regieren (die Ältesten in Apk 4 4 haben Kronen, sind aber freilich im Himmel; im übrigen vgl. c. 21 22). Trotz ihrer Kürze ist unsere Stelle wichtig für die Entwicklung der jüdischen Lehre vom Reich Gottes. Die Frage ist nur noch, ob das Reich vor oder nach dem zweiten Gericht kommt. Nach der Reihenfolge der Sätze liegt das letztere am nächsten. Auch Hen. 91 15. 16 erscheint der neue Himmel „nach dem Gericht für die Ewigkeit, das über die Wächter (das „Heer der Höhe" unsers Verf.s) gehalten wird", dasselbe nimmt die NTl. Apokalypse an 21 1. 4. Das Verschwinden von Sonne und Mond, d. i. eben der neue Himmel, das Mahl auf dem Zion, auf dem Gottes δόξα Wohnung genommen hat, also die neue Erde, stellen für unseren Verf., der doch zu den älteren Apokalyptikern gehört, solche Höhenpunkte von Glanz und Glück dar, daß sie schwerlich überboten werden könnten und darum ans äußerste Ende gehören. — Hier wird der Zusammenhang unserer Apokalypse unterbrochen durch

25 1-5, einen Psalm, der etwa zwanzig Jahre jünger ist als jene und nur vom Rande in den Text geraten sein kann. Schon Ew. hat gemerkt, daß 25 6ff. sich unmittelbar an 24 23 anschließt, doch ist ihm die Selbständigkeit des Gedichts nicht zum Bewußtsein gekommen, und so glaubt er, durch bloße Umstellung helfen zu können. Aber in welche Verlegenheit man kommt, wenn man die fremden Bestandteile nicht aus der Apokalypse entfernt, das hat Smends Abhandlung ZATW 1884, S. 161ff. gezeigt. Nimmt man die vier Kapitel als Einheit, so kann man kaum anders, als die an verschiedenen Stellen erwähnte Stadt für ein und dasselbe Gespenst zu halten, das man nicht greifen kann. Die Stadt, deren Zerstörung unser Psalm besingt, ist das von Joh. Hyrkanus zerstörte Samaria, das Lied demnach zwischen 111 und 107 v. Chr. zu setzen (Schürer, NTl. Zeitgesch.[2] I, S. 211). 1 Das Lied beginnt mit einer im Psalter beliebten Wendung vgl. z. B. Ps 118 28. ארוממך (zu dem i s. zu 1 16) reimt auf שִׁמְךָ (statt Pausalform שְׁמֶךָ). Jahwe hat פֶּלֶא עֵצוֹת (so gegen die Akzente zu verbinden; Anspielung auf 9 5) getan, Wunderbeschlüsse ausgeführt, die von lang her Wahrhaftigkeit in Wahrheit, verheißen und treulich festgehalten waren: er hat die Zerstörung Samarias, die längst beschlossen war (vgl. z. B. 66 6), unter sehr schwierigen Umständen gelingen lassen. 2 Der erste Stichos ist überkünstlich: „du machtest, daß nicht mehr Stadt sei, zum Steinhaufen"; augenscheinlich ist מעיר verschrieben, vielleicht durch den Einfluß des folgenden מעיר; ob עִיר, הָעִיר oder מָעוֹן dagestanden hat, ist nicht mehr auszumachen. זרים übersetzt die LXX mit ἀσεβῶν, las also זֵדִים; „die Stadt der Fremden" ist ein sonderbarer Ausdruck, trivial, wenn es wirklich Fremde sind, schwächlich, wenn die Samarier bezeichnet werden sollen; um so besser paßt das in den Psalmen so häufige Scheltwort auf die Gegner der Gesetztreuen, das Wort זֵדִים. Die Stadt der Frechen soll niemals wieder aufgebaut werden. Joh. Hyrk. begnügte sich, wie Joseph. Ant. XIII, 10 3 sagt, nicht mit der Eroberung Samarias, sondern „ließ sie ganz verschwinden", τὰ σημεῖα τοῦ γενέσθαι ποτὲ πόλιν αὐτὴν ἀφείλετο. 3 Dem dritten Tetrastich fehlt der vierte Stichos, und die Akzentuation verstößt gegen Sinn und Metrum, denn die גוים und die עריצים haben

[3]Darum wird dich erheben
Die starke Nation, die Stadt der Völker,
Die Tyrannen vor dir beben
. . . .

[4]Denn du warst ein Hort dem Niedrigen,
Hort dem Armen, als er bedrängt war,
Zuflucht vor'm Wetterguß, Schatten vor der Hitze*),
[5]Und den Übermut der Frechen demütigtest du**).

*) denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguß im Winter, [5]wie Hitze an schattenlosem Ort.

**) wie Hitze durch den Schatten einer Wolke; den Triumphgesang der Tyrannen demütigt er.

nichts miteinander zu schaffen. Die erste und dritte Zeile reimen wieder aufeinander. Wenn auch עַם־עָז auf manches Volk passen würde, so doch „die Stadt der Völker" nicht auf manche Städte; und wenn nun noch die Völkerstadt Jahwe ehren soll wegen einer Großtat, so wird die Auswahl noch geringer. Gemeint muß eine Stadt sein, bei der ein besonderes Interesse für die Juden vorausgesetzt werden kann. Das war Rom, das auch in der NTl. Apokalypse als Stadt der Völker charakterisiert wird (z. B. 17 15). Die Römer, δυνατοὶ ἰσχύϊ I Mak 8 1, hatten schon dem Judas Makkabäus ein Bündnis bewilligt und den Joh. Hyrk. aus den Händen des Antioch. Sidetes gerettet (Schürer a. a. O. S. 206). Daß sie den Gott der siegreichen Bundesgenossen ehren, entspricht der antiken Auffassung. Die עָרִיצִים mögen allgemein alle Fürsten sein, die den Juden übelwollen, aber zunächst denkt der Verf. gewiß an einen Antioch. Kyzikenus, der die Eroberung Samarias beständig durch Angriffe auf das jüdische Belagerungsheer und Verwüstung des jüdischen Gebietes zu hindern suchte, und einen Ptolemäus Lathurus, der ihm dazu mit Hülfstruppen aushalf; beide wurden bald darauf ihrer Herrschaft verlustig und zwar teilweise infolge ihrer antijüdischen Unternehmungen. 4 Das כִּי bezieht sich wohl auf v. 3. Jahwe hat sich dem Niedrigen und Armen als Hort und Zuflucht vor winterlichem Wetterguß und sommerlicher Hitze erwiesen. Der Satz beweist, daß das v. 2 erwähnte Faktum in den Augen der Juden von ungewöhnlich großer und unmittelbarer Bedeutung war, von größerer, als z. B. die Zerstörung Babels durch Darius sein konnte. Die einjährige Belagerung Samarias war von den Söhnen des Joh. Hyrk. mit äußerster Hartnäckigkeit durchgeführt worden; selbst die Verwüstung Judäas zog sie nicht von der Stadt weg, dem Kyzikenus und später seinen Feldherren lieferten sie mehrere Schlachten, den Hauptsieg soll der im Tempel opfernde Vater durch eine göttliche Stimme erfahren haben, den Tag der Eroberung (25. Marcheschwan) hielt die Erinnerung Jahrhunderte lang fest, auch zeigt die Behandlung der Stadt, wie die Juden über sie dachten (vgl. auch JSir 50 25 f.). Da Hyrkanus schon früher den Tempel der Samariter zerstört hatte, so konnte man hoffen, die böswilligste und gefährlichste Feindin der jüdischen Gemeinde vernichtet zu haben. Niedrig und arm konnte sich das jüdische Volk damals wohl nennen, Joh. Hyrk. soll die Gräber der Könige geöffnet haben, um die Kriegsentschädigung an Antiochus VII. zu bezahlen; bedrängt war es durch den Kyzikenus während der Belagerung Samarias in hohem Maße. Der dritte Stichos erinnert an 4 6. Während die drei ersten Stichen ganz in Ordnung sind, folgt von כִּי רוּחַ bis zum Schluß von v. 5 ein wirrer Haufen von Sätzen, den keine Erklärung oder Emendation als glaubwürdigen Urtext hat erscheinen lassen: denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguß des Winters (lies קֹר für das sinnlose קִיר), wie Hitze am kahlen Ort, den Lärm der Frechen (l. זֵדִים nach der LXX) wirst du knicken, Hitze durch den Schatten einer Wolke, den Triumphgesang der Tyrannen beugt er (der letzte Satz fehlt in der LXX). Den ersten Satz (am Schluß von v. 4) hat schon Dillm. als Glosse erkannt, doch die beiden ersten Wörter von v. 5 gehören noch dazu. Dieser Satz will die Bilder im dritten Stichos

[6]Und anrichten wird Jahwe der Heere
Allen Völkern auf diesem Berge
Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,
Von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen;
[7]Und er wird austilgen auf diesem Berge
Die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,
Und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.
[8]Er tilgt aus den Tod für immer.
Und es wird abwischen der Herr Jahwe
Die Tränen von allen Gesichtern
Und die Schmach seines Volks entfernen von der ganzen Erde.
Denn Jahwe hat's geredet.

(v. 4) erklären, daher die Wahl des Wortes רוּחַ, das sowohl zum Wintersturm wie zum sommerlichen Samum paßt. Der Rest von v. 5a gehört zum Gedicht, nur ist שְׁאוֹן falsch, wie kann man einen Lärm demütigen! Offenbar ist וְגָאוֹן zu lesen, wodurch zugleich der Anschluß an die drei ersten Stichen gewonnen wird. Das unsinnige שְׁאוֹן hat nun aber die in der LXX noch fehlende Glosse am Schluß von v. 5 hervorgerufen, die den Lärm als Triumphgesang deutet und sich schon durch die 3. Pers. als Glosse verrät. Endlich wollen die vor dieser Glosse stehenden Worte: „Hitze durch den Schatten einer Wolke" das Bild des dritten Stichos mit dem vierten Stichos in Verbindung setzen. Zufällig machen diese unnützen Zusätze ungefähr den Bestand eines Vierzeilers aus, doch darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, aus ihnen ein fünftes Tetrastich zusammenzuleimen.

25, 6 Für den engen Anschluß von 26 6-8 an 24 23 ist schon das בְּהַר הַזֶּה ein ausreichender Beweis. Auf dem Zion, wo Jahwe sich niedergelassen hat, wird er allen Völkern ein Mahl anrichten, wie nach Ex 24 die Ältesten Israels „vor ihm" aßen und tranken, ein Mahl, das ihre Aufnahme in die Gottesgemeinschaft bedeutet, das Leben im Reiche Gottes vgl. Mt 8 11 Lk 14 15 ff. Unser Verf. weicht darin sehr bedeutend von Tritojesaia (65 13) und dem schlimmen Partikularismus der späteren Jahrhunderte ab, daß er das Mahl allen Völkern gönnt. Es ist ein reichliches und köstliches Mahl von Fett, das als das Beste vom Tier sonst der Gottheit zufällt, und von Hefenweinen, d. h. alten Weinen, die man nach der Gärung auf ihren eigenen Hefen hat stehen lassen, um sie zu Gunsten erhöhter Kraft und Süßigkeit nachgären zu lassen (vgl. Jer 48 11), und die man vor dem Gebrauch durchseiht (זָקַק, ins Griechische übergegangen als σακκέω, σακκίζω). שְׁמָנִים für חֲלָבִים und שְׁמָרִים für יַיִן שְׁ׳ dem Lautspiel zu Liebe; das ἅπ. λεγ. מְמֻחָיִם, Denom. von מֹחַ, Mark, verdankt sein ā dem Bestreben, eine Art Reim mit dem folgenden Part. zu erzielen. 7 Das gute Mahl ist ein Freudenmahl, denn Gott vernichtet die Hülle, die gehüllt ist (das Part. לוֹט statt לָט soll auf das Subst. לוֹט reimen, aber der Verf. hat wohl das Part. Pass. לוּט beabsichtigt, da das Verbum nach I Sam 21 10 den Akk. regiert) über alle Völker, nämlich durch das c. 24 geschilderte allgemeine Unglück. Das Bild beruht auf der Sitte, sich in der Trauer zu verhüllen (I Sam 15 30). פְּנֵי־הַלּוֹט wie Job 41 5 פְּנֵי לְבוּשׁוֹ; פָּנִים ist die sichtbare Außenseite, die eine Person oder Sache uns zuwendet und hinter der sie sich birgt, פְּנֵי־הַלּוֹט also etwa die Gott zugewandte, die Völker bergende Hülle. Die Völkerwelt bietet jetzt den Anblick allgemeiner Trauer. 8 Wenn nun Jahwe die Trauerhülle entfernt hat, so sieht er die Tränen und wischt sie ab. Bevor dies gesagt wird, was sich eng an v. 7 anschließt, heißt es asyndetisch: er tilgt den Tod für immer, und es ist mir zweifelhaft, ob dies dem ursprünglichen Zusammenhang angehört. Nicht als ob unserem Verf. nicht ohne weiteres der Glaube an die Unsterblichkeit der Teilnehmer des Gottesreiches zugetraut werden könnte, aber der gesamte Zusammenhang beruht doch auf etwas andersartigen Gedanken: das gegenwärtige allgemeine Unglück der Menschheit und die Schmach des Gottesvolkes soll aufhören, und die Unsterblichkeitshoffnung hätte wohl eine etwas wirkungsvollere Einführung und Aus-

25 [9]Und man wird sprechen an jenem Tage:
Siehe da, unser Gott,
Auf den wir hofften*),
Daß er uns helfe:
Wir jauchzen und freuen uns
Über deine Hülfe.
[10]Denn ruhen wird Jahwes Hand
Auf diesem Berge;
Doch zerstampft wird Moab unter sich,
Wie zerstampft wird ein Strohbündel
Im Misttümpel.

*) Das ist Jahwe, auf den wir hofften.

26 [1]An jenem Tage wird gesungen werden dies Lied im Lande Juda:
Starke Stadt haben wir,
zum Schutz erschafft er
Wälle und Wehr.

[2]Öffnet die Tore,
daß einziehe das gerechte Volk,
das Treue bewahrende!

führung verdient, als ihr durch diese beiläufige Bemerkung zu teil wird, um so mehr, als sie um 129 v. Chr. keineswegs schon Gemeingut der Juden war; ferner ist das לָנֶצַח (I Kor 15_{54} nach aramäischer Auffassung mit εἰς νῖκος wiedergegeben, dazu Pual statt Piel) unter diesen Augenblicksbildern störend, eine einmalige Handlung, z. B. die Erweckung der Getöteten, würde besser zu dem Mahl auf dem Zion passen; endlich spricht auch die Wiederholung des Verb. בלע für eine Glosse. Sie rührt von einem Leser her, der den Gedanken des Verf.s nicht genau ins Auge gefaßt hatte und Trauer und Tränen einseitig auf das große Hauptübel der Menschheit, Tod und Vergänglichkeit, deutete, während der Verf. an die mörderischen Kriege, die Vergewaltigung, Plünderung, Verödung der Erde denkt. Nach seiner Bemerkung über die Schmach seines Volkes ist die Diaspora schon über die ganze Erde verbreitet und das taedium und odium generis humani. Die Verse 6—8, die durch den Schlußsatz „denn Jahwe hat's geredet" wieder als Zusammenfassung alter Weissagungen bezeichnet zu werden scheinen (vgl. zu 24_4b) und Apk 21_{1-4} zur Darstellung des neuen Himmels und der neuen Erde verwandt sind, erheben unseren Apokalyptiker durch ihren rein menschlichen Zug über das Niveau seiner Zeit. Nicht durch Machterweisung und Gewalt, sondern durch Tröstung und Erquickung zieht Jahwe alle Menschen zu sich heran, und nicht einmal die vorhergehende Bekehrung der Heiden wird erwähnt, auch nicht von einem Vorrang der Juden vor den übrigen Menschen gesprochen. Die Könige werden gerichtet 24_{21}ff., den Völkern, die alle unglücklich sind, wird nur Mitleid erwiesen. — — Hier sind wieder Dichtungen in den Text eingedrungen, die unserem Verf. nicht angehören, da sie einen anderen Geist haben und später sind als die Apokalypse. Es scheint, daß das kleine Gedicht 25_{9-11} neben das längere 26_{1-19} geschrieben war, da sich so am besten erklärt, daß eine Variante von 26_5 jetzt als 25_{12} auftritt. Demnach wird 25_{9-11} das jüngste Gedicht sein, was mit seinem Inhalt übereinstimmt, denn es scheint die Hoffnung auszudrücken, die Alexander Jannäus durch die Unterjochung Moabs verwirklichte (Joseph. Ant. XIII 13_5). Es hat vielleicht niemals in anderer Form denn als Beischrift zu unserem Büchlein existiert, da das בָּהָר הַזֶּה sich an v. 6f. anlehnt. **9** Die einleitenden Worte wiederholen in Kürze die Einleitung 26_1. „Siehe da, unser Gott, auf den usw." זֶה ist Relativ; das folgende Sätzchen: „das ist Jahwe, auf den usw." scheint eine Variante dazu zu sein, es fehlt in LXX Cod. Al., während es im Cod. Vat. anders übersetzt ist als der erste Satz, also wohl erst nachträglich nach dem hebr. Text hineingesetzt ist. Die Hoffnung auf Hülfe ist nicht zu Schanden geworden, sagt der Dichter, wir haben Siege erfochten, und andere, der Sieg über Moab, werden folgen. **10** Denn Jahwes Hand, d. h. seine Macht, wird sich auf dem Zion niederlassen, Zion wird Mittelpunkt der Weltherrschaft sein, eine Hoffnung, die auch der nur wenig ältere 2. Ps. ausspricht. Das von Moab gebrauchte Bild zeugt von dem tiefen Haß und Widerwillen der Juden gegen dies Jes 16 Jer 48 und Zph 2_{8-10} als prahlerisch, verlogen und schadenfroh gekennzeichnete Volk; es soll „unter sich", da, wo es steht, gedroschen werden. מתבן, Strohhaufen, an מדמנה anklingend und mit ihm, wie es scheint, auf die moabitische Stadt מַדְמֵן anspielend, der auch Jer 48_2 die erste Drohung gilt. Zu הִדּוּשׁ mit û für o = â s. Olsh. § 193a. Das Ktib בְּמֵי ist dem Qre בְּמוֹ vorzuziehen, weil vom Schwimmen die Rede ist. **11** וּפֵרַשׂ ist Vordersatz, והשפיל Nachsatz. Wenn Moab im

25 [11]Und breitet es aus seine Hände drin,
Wie sie ausbreitet
Der Schwimmende zum Schwimmen,
Drückt man nieder sein Aufstreben
Samt dem Rudern seiner Hände.

26 [3]Getreue Denkart
bedenkst du mit Heil,
denn auf dich traut sie.
[4]Vertraut auf Jahwe
für immer, denn Jah
ist ein Fels der Ewigkeit.

Mistwasser zu schwimmen versucht, wird man (oder Jahwe) „niederdrücken sein Aufstreben"; נַאוָה ist Infin. ארבות wird fast von jedem Erklärer anders gedeutet (Ges. u. a. Nachstellungen, was zu dem Bilde und zu ידיו nicht paßt, Ew. und ältere: Gelenke, nach dem Arabischen, Knobel: Strebungen). Wahrscheinlich hängt das Wort nicht mit אָרַב, im Hinterhalt liegen, zusammen, sondern eher mit אָבַר, wovon אֵבֶר, Schwinge, הֶאֱבִיר נֵץ = פָּרַשׂ כְּנָפַיִם, Job 39₂₆: Moab breitet die Arme aus wie ein Vogel die Schwingen, d. h. es rudert mit den Armen im Wasser; ארבות ידיו nimmt das vorhergehende פֵּרֵשׂ יָדָיו auf. Mandelkern vergleicht das talmud. ארבא, Boot. Marti möchte הַרְבּוֹת vorschlagen, aber ein Schwimmer hat, selbst wenn es sich ums Ertrinken handelt, immer nur zwei Hände. 12 gehört nicht hierher, wie schon Ew. gesehen hat, aber auch nicht hinter v. 5, sondern neben 26₅, als Variante dazu.

26₁₋₁₉ ist ein sehr künstliches Gedicht, vollgepfropft mit Assonanzen, Wortspielen u. dgl. Das Metrum weist siebenzeilige Strophen auf; der Stichos besteht aus sechs, entweder 3×2 oder 2×3 Hebungen. Wenn Josephus die Dichtungen Ex 15₁ ff. und Dtn 33 hexametrische nennt (Ant. II 16₄ IX 8₄₄), das Distichon also einen Hexameter, so würde diese Bezeichnung auch hier angebracht sein; und es könnte wegen der eigentümlichen Behandlung der Cäsur recht wohl eine Nachahmung des sibyllinischen Hexameters, natürlich ohne den daktylischen Rhythmus, beabsichtigt sein; denselben Eindruck hat man z. B. bei Ps 119 oder Jer 46. 47. Versmaß wie Inhalt und Geist des Abschnitts verbieten, die Dichtung schon mit v. 2 oder v. 7, v. 10, v. 16 abbrechen zu lassen. Über die Abfassungszeit wird nach folgenden Punkten zu entscheiden sein: 1. Jerusalem hat wieder feste Mauern, 2. eine andere Stadt ist durch die Juden gedemütigt, 3. fremde Herren haben geherrscht, sind aber vertilgt, 4. das Volk ist gemehrt und die Grenzen erweitert, 5. die Not der vergangenen Zeit wurde als Zucht empfunden und lehrte, daß man selber kein Heil schaffen könne für das Land, 6. gehofft wird auf die Auferstehung der Frommen. Diese Punkte weisen uns in die Zeit, als Joh. Hyrk. Jerusalem neu befestigt und Samaria zerstört hatte, als der Zwingherr Antioch. Sidetes im Partherkriege verschwunden und seine Rückkehr nicht mehr ernstlich zu befürchten war, als Samaria, Edom usw. unterjocht war und zwar durch offenbare Hülfe Jahwes, während die Anfangsjahre des Joh. Hyrk. zur heilsamen Zucht für Juda gezeigt hatten, daß doch Juda und die Hasmonäer allein sich noch nicht helfen konnten, als endlich eben diese Marterzeit die Auferstehungshoffnung, die bei den Martern der Zeit des Antioch. Epiphanes im B. Daniel hervorbricht, neu belebt hatte. 1 Die Überschrift ist nicht vom Dichter verfaßt; „jener Tag" müßte die in 25₆₋₈ beschriebene verklärte Zukunft sein, in der dies Gedicht nicht mehr in Juda gesungen werden kann, weil dann alle Kümmernisse, die den Dichter beschweren, überstanden sind. Im ersten Stichos v. 1b haben wir nicht weniger als drei verschiedene Alliterationen (mit ע, שׂ und ח). „Eine starke Stadt haben wir", nämlich das neubefestigte Jerusalem, dessen Mauern Ant. Sidetes niedergelegt, Joh. Hyrk. wieder aufgebaut hatte (s. zu 24₁₀ ff.). Daß der Wiederaufbau der „Mauern und Vormauern" (חֵיל oder חֵל, περίτειχος, antemurale, niedriger Vorwall außerhalb der Hauptmauer) ein Danklied wert war, lehrt z. B. die Geschichte Nehemias. Richtig macht die LXX die Mauern zum ersten und ישועה zum entfernteren Objekt, auch in v. 18 haben wir dieselbe Ausdrucksweise. Ges. dreht das Verhältnis um: Hülfe macht er zu Mauern, und beruft sich dafür auf 60₁₈, hat aber bei der Erklärung dieser letzteren Stelle sich auf das Richtige besonnen, während Dillm. konsequenter ist und an beiden Stellen denselben Mißgriff macht. 2 „Öffnet die Tore usw.",

25 [12]Und die ragende Feste deiner Mauern hat er erniedrigt, sinken lassen, niedergestoßen zur Erde, zum Staube hin.

26 [5]Denn er hat erniedrigt
die Bewohner der Höhe,
Die ragende Stadt,
Läßt sie sinken zur Erde hin,
stößt sie nieder zum Staube hin.

[6]Es soll sie zertreten der Fuß des Elenden, die Tritte des Niedrigen.
[7]Der Weg der Gradheit ist grade, des Gerechten Geleise ebnest du,

---

als wenn erst jetzt Jerusalem recht bewohnbar wäre. Wahrscheinlich ist das Gedicht bei Anlaß der Einweihung der neuen Tore entstanden, die das letzte Werk einer langjährigen Arbeit waren. Einziehen soll das gesetztreue Volk, denn nur Anhänger der Thora sollen, wie der Dichter hofft, in der heiligen Stadt wohnen, nicht die רְשָׁעִים v. 10. 3 Denn nur die festgegründete Treue darf auf Heil rechnen. יֵצֶר ist kurzer Ausdruck für יֵצֶר לֵב (Gen 6$_5$ 8$_{21}$); סָמוּךְ und נֶאֱמָן kommen Ps 111$_8$ in ähnlich enger Verbindung vor. Die gefestigte, zuverlässig treue Denk- und Lebensweise „bewahrst du (תִּצֹּר von נָצַר) in Heil". Abweichende Erklärungen gibt es so viel, daß die Anführung zu viel Platz wegnähme; die meisten legen in das יצר einen falschen Sinn (Hoffnung, Gedanke, Annahme) und konstruieren einen zerhackten Satz heraus: der Gedanke steht fest: du wirst Frieden bewahren oder bilden (יָצַר). בטוח, eine Deponensform (vgl. Ps 112$_7$), soll wohl die dauernde persönliche Eigenschaft deutlicher bezeichnen, als בּוֹטֵחַ getan hätte; Subj. dazu ist יצר. „Vertraut" ist angeregt durch das vorhergehende Wort, natürlich auch wieder ein Klangspiel. Der Verf. ist nichts weniger als ein Meister rasch fließender Rede noch reich an zuströmenden Gedanken, sondern hilft sich recht oft mühsam von Wort zu Wort weiter, und dieser schwerfälligen Art, mit der bei beständigem Versagen der dichterischen Kraft die 28 Hexameter fertig gebracht werden, verdankt wohl die Dichtung ihre wenig durchsichtige Disposition und ihr ungleichartiges Kolorit. In ביה יהוה ist das zweite Wort eine der Varianten oder Korrekturen, an denen diese Dichtung so auffallend reich ist (vgl. 12$_2$); wenn man nicht mit der LXX das כי streichen und dann mit Kimchi ביה von בטחו abhängig machen will, so muß man wohl zunächst übersetzen: in Jah haben wir einen ewigen Felsen. עולמים kommt 51$_9$ und bei jüngeren Schriftstellern vor. 5 Als Felsen hat sich Jahwe bewiesen, indem er die ragende Stadt zerstörte. Dieser Vers findet sich auch 25$_{12}$, wenn auch mit allerlei Änderungen und in etwas verkürzter Form, nur daß die Variante das חֹמֹתֶיךָ mit seinem unerklärten Suffix mehr hat. In v. 5 selber haben wir noch die Variante ישפילה neben ישפילנה; letzteres reimt sich auf das folgende Verb und ist darum vorzuziehen. „Bewohner der Höhe" sind die Gestürzten vielleicht nur deshalb, weil sie in der ragenden Stadt wohnen, doch konnte diese ja auch auf einer Anhöhe liegen, wie es tatsächlich bei Samaria zutrifft vgl. 28$_1$. Die Leser müssen ohne weiteres haben wissen können, welche Stadt gemeint ist. 6 gibt über sie noch etwas mehr Aufschluß: Der Fuß (Variante: die Füße, so auch die LXX) der Niedrigen, d. h. der Juden (vgl. 25$_4$), zertritt sie: also ist es nicht Babel, das nicht die Juden zerstört haben, auch nicht eine (unbekannte) moabitische Stadt, über die nicht so viel Aufhebens gemacht wäre, sondern eben Samaria. Diese Burg der „feindlichen Brüder" (66$_5$) bezwungen und dem Staube gleich gemacht zu haben, mußte dem jüdischen Volk als hervorragender Beweis dafür gelten, daß man den wahren Felsen in seiner Mitte habe. דָּל und עָנִי steht deutlich im Gegensatz zu יושבי מרום. 7 bis 10 bildet den zweiten Siebenzeiler. Mühsam gewinnt der Verf. einen Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft durch eine allgemeine Sentenz der Art, wie sie in den Psalmen beliebt sind. Weg, Geleise, grade, ebnen beziehen sich sämtlich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Geschick; dem Frommen geht es gut (zumal wenn er den Ketzer zertreten kann). Hier scheint mir doch ישר nicht Variante zu מישרים zu sein, sondern ein Wortspiel damit zu bilden, während לצדיק eingesetzt ist, da

[8]Und auf dem Weg deiner Gerichte, Jahwe, harren wir dein,
Nach deinem Namen und deinem Preise steht das Begehren der Seele.
[9]Mit meiner Seele begehre ich dein, und mit meinem Geist in mir
sehne ich mich nach dir.
Wenn deine Gerichte der Welt werden, lernen das Recht
die Bewohner des Erdreichs;
[10]Wird der Gottlose begnadigt, lernt er nicht das Recht
im Lande der Gradheit,
Es frevelt [der Frevler] und sieht nicht die Hoheit Jahwes.

[11]Erhoben war deine Hand, sie sehen es nicht:
mögen sie sehen und erbleichen!
Der Eifer um das Volk, das Feuer deiner Gegner fresse sie, [12]Jahwe!
Richte Frieden uns ein, denn auch all unser Werk hast du uns getan!

צ׳ im selben Stichos noch einmal vorkommt. 8 Das ארח muß einen neuen Übergang vermitteln: auch Jahwe hat einen Weg, nämlich den der Gerichte; dieses Wegs erwarten ihn die gerechten Juden. Denn nach seinem Namen und Preise, d. h. zu sehen, wie sein Kultus triumphiert, verlangen sie von Herzen. שֵׁם und זֵכֶר sind Synonyma; seinen Namen hat Jahwe kund gegeben in Erscheinungen, aber auch durch große Taten: im Rufen seines ruhmreichen Namens, im Erwähnen seiner Kundgebungen und Großtaten besteht das Halleluja des Kultus. 9 Wieder Fortsetzung mit Wiederholung des letzten Wortes des vorhergehenden Stichos. Der Dichter spricht jetzt in der 1. Pers., aber im Namen aller „Gerechten", gleichsam als Chorführer; auch in liturgischen Psalmen hat das Ich bisweilen diesen Sinn z. B. Ps 20 7. Was aber בלילה in diesem Zusammenhang bedeuten soll, verstehe ich nicht, eben weil der Dichter hier nicht bloß für seine Person spricht wie der Dichter von Ps 16 7 oder 119 55; wahrscheinlich ist es von jemandem hinzugesetzt, der im Folgenden בַּבֹּקֶר las statt בְּקִרְבִּי. In v. 9b wird das prosaische כאשר eine Variante zu כי (wann) sein, um so mehr, als es den Stichos überfüllt (so auch Bickell). Jahwes Gerichte werden die Weltmenschen, die abtrünnigen Juden und die Heiden, das Recht kennen lehren, dartun, wer Recht hat, die Gerechten oder ihre Gegner, werden das Gesetz auf der Erde zu Ehren bringen. 10 Wenn dagegen Gott noch lange wartet und die Gottlosen milde behandelt, so werden die Heiden und heidnisch gesinnten Juden selbst im Lande der Gradheit (Sibyll. III 218 ff. 573 ff.) ungescheut, blind für Jahwes Gesetz und seine Majestät, zu freveln fortfahren. יעול gehört zu v. 10b, ist nur zu kurz für die erforderlichen zwei Hebungen; vielleicht ist ein עָוֶל hinzuzusetzen. Der Dichter gehört zu der strengen pharisäischen Partei, der noch höher als äußere Erfolge der Sieg des Gesetzes im Innern des Landes steht und die selbst dem hasmonäischen Hohenpriester Opposition machte, sobald ein gesetzliches Interesse im Spiel war. 11 bis 14, der dritte Siebenzeiler. Jahwes Hand zeigte sich in der letzten Zeit mächtig und drohend genug in den Gerichten über Ant. Sidetes, Samaria usw., aber das hat nicht genügend gefruchtet, möge der feurige Eifer (Zph 1 18 Hes 36 5) für „das Volk", das Thoravolk (Cheyne will עַמְּךָ, das auch den Rhythmus verbessern würde), und das Feuer „deiner Gegner" (צריך als Gen. obj. mit אש zu verbinden) die Abtrünnigen, die Gegner der Eiferer, fressen. Das יהוה am Anfang ist versehentliche Wiederholung, dagegen gehört das יהוה am Anfang von 12 noch zu v. 11. שָׁפַת, etwas an etwas legen, scheint ein gewählter Ausdruck zu sein: du wirst (oder wollest) uns eine heilsame Ordnung einrichten. Denn auch bisher stammen alle Erfolge von Jahwe. Im Hinblick auf die Zeit der Makkabäer und besonders auch des Hyrkanus konnte ein Frommer wohl so sprechen, die weltlich Gesinnten mochten die Erfolge der eigenen Klugheit und Tapferkeit zuschreiben; jede Partei hatte ein Interesse daran, ihre einseitige Auffassung hervorzuheben, und so wird unser Dichter seinen Grund gehabt haben, diesen seinen Satz von Jahwes Alleinwirksamkeit so stark zu betonen. Den Frieden versteht er gewiß in dem Sinne, daß der Staat nach den

[13]Jahwe, unser Gott, es beherrschten uns Herren außer dir:
Nur in dir [ist unsere Hilfe], wir preisen deinen Namen.
[14]Die Toten werden nicht leben, die Schatten nicht aufstehn,
darum richtetest du
Und vernichtetest sie und ließest untergehn alles Gedächtnis ihnen.

Forderungen der Thoralehrer eingerichtet und verwaltet werden soll, damit die Frevler nicht mehr freveln können; früher hatte ein Jonathan jede Zeit der Ruhe benutzt, die Gottlosen auszurotten, später schienen die Hasmonäer darin weniger eifrig zu sein und mehr nach eigener Machterweiterung zu trachten. **13** Früher haben fremde Herrscher die Juden beherrscht, sie regierten „außer“ Jahwe, nicht nach dessen Geheiß und nicht nach den Gesetzen der Theokratie, um so mehr soll man jetzt, von ihnen befreit, bloß Jahwe dienen. V. 13b scheint dies besagen zu sollen, aber dieser Stichos ist jetzt verstümmelt. Es muß in der Mitte etwas ausgefallen sein, denn mit dem בְּךָ läßt sich der Schlußsatz נזכיר שמך nicht gut verbinden, zumal mit dem „nur in dir“. Die LXX oder ihre Vorlage hat im Gefühl der Lücke zu einer deuterojesaianischen Lieblingswendung gegriffen: (außer dir) kennen wir keinen anderen; das möchte angebracht sein, wenn die fremden Herren fremde Götter wären, aber das ist wohl durch die Fortsetzung in v. 14 ausgeschlossen, würde auch nicht mit den Zuständen im 2. Jahrh. übereinstimmen. Vielleicht darf man hinter dem „nur in dir“ ein תשועתנו einsetzen vgl. Jer 3 23, dann hätten wir denselben Gedanken wie in v. 12: du allein hast uns befreit. Die fremden Herren sind dann die Syrer, und das scheint auch **14** zu besagen. Dieser Vers hat zwar seine Schwierigkeiten, und besonders stört es den Leser, daß er auf den ersten Blick mit v. 19 in Widerspruch steht. Man fühlt sich zunächst versucht, beide Verse etwa so miteinander zu kombinieren, daß in der Verneinung v. 14 der Wunsch latent sei, der v. 19 siegreich hervorbreche: es möchten doch, so unmöglich es scheine, die Toten wieder auferstehen. Aber die genauere Betrachtung von v. 19 ergibt doch wohl, daß dort nicht eine aus Zweifeln sich hervorringende Hoffnung, sondern ein längst gehegter sicherer Glaube ausgesprochen wird, und damit fällt jene Kombination, die ohnehin an dem übrigen Zusammenhang eine zu schwache Stütze hat. Soll nun v. 14 nicht die triviale Wahrheit aussagen, daß Tote tot sind, so muß er im Anschluß an v. 13 konstatieren wollen, daß jene fremden Herrscher Judas ein für alle Mal abgetan sind, dies aber im Gegensatz zu der Besorgnis, daß sie wiederkehren könnten und mit ihnen der Triumph der Abtrünnigen und die Unterdrückung der theokratisch Gesinnten. Wahrscheinlich sind die Ausdrücke: Tote und Schatten, leben und auferstehen nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn gemeint, und der Satz scheint in einem absichtlichen Gegensatz zum Schluß der letzten Strophe zu stehen, wo es heißt, daß Jahwes Toten auferstehen. Wer sind also die Toten, deren Wiederkehr hier verneint wird? Am nächsten liegt die Annahme, daß man sich in Juda noch Dezennien hindurch vor der Rückkehr des Ant. Sidetes gefürchtet hat, waren doch bis dahin öfter zwar nicht tote Könige, aber deren angebliche Kinder (Alexander Balas, Alex. Sebinas) aufgestanden und zur Herrschaft gelangt und ein Demetrius II. aus der parthischen Gefangenschaft plötzlich wieder aufgetaucht, nimmt ferner doch auch der Zusatz zum Buch Maleachi (3 23. 24) die Wiederkehr des Elia in Aussicht. Sollte nicht auch die Nerosage, die den Nero in Asien weilen läßt, Vorgänger gehabt haben (vgl. Sueton, Nero 57 und dazu Lücke, Einl. in die Off. Joh. 2. Aufl. S. 845)? Bis ins letzte Jahrh. hinein kennen wir eine Unzahl von toten Königen oder Königssöhnen, die in der Phantasie des Volkes noch leben und deren Wiederkehr erwartet wird. Unser Verf. tröstet sich und andere mit dem Satz: die Dränger sind tot, und Tote kehren nicht wieder ins Leben zurück. Die Austilgung des Gedächtnisses bedeutet nicht, daß die Tyrannen überhaupt, auch ihr Name, vergessen seien, denn daran konnte den Juden nichts liegen, im Gegenteil beweist die Hamansage, daß man das Andenken gerichteter Bedränger mit Wollust festhielt. Ausgetilgt ist vielmehr von Jahwe jedes Zeichen ihrer Herrschaft, ihre Münzen und Hoheitszeichen, die Abgabenzahlungen, die zerstörten Mauern Jerusalems und ähnliche Spuren ihrer Tätigkeit. Darum hat Jahwe diese

[15]Du mehrtest das Volk, verherrlichtest dich,
erweitertest alle Enden des Landes,
[16]In der Not suchten sie dich, Zauberzwang war deine Züchtigung ihnen.
[17]Wie eine Schwangere, die nahe ist dem Gebären, schreit in ihren Wehen,
So waren wir vor dir, Jahwe, [18]waren schwanger, wanden uns,
Zu Wohlstand brachten wir nicht das Land,
noch wurden geboren Weltbewohner.
[19]Deine Toten werden auferstehen, erwachen und jubeln
die Bewohner des Staubes,
Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und das Land gebiert Schatten.

Spuren so gründlich vertilgt, daß die Frommen gewiß sein sollen, sie kommen nicht wieder auf. **15** bis 19, die letzte Strophe. Sie ist zwar leidlich verständlich, aber unbehülflich angelegt. Zunächst hebt der Dichter im Anschluß an v. 12ff. hervor, was Jahwe getan hat: er hat das Volk gemehrt, die Landesgrenzen nach allen Seiten erweitert. Beides hängt mit einander zusammen, unter anderem ist daran zu erinnern, daß in den Gebietserwerbungen des Joh. Hyrk. überall Juden wohnten; an die Zwangsbekehrung der Edomiter braucht man nicht einmal zu denken. **16** Jahwe hat das getan, nicht die Juden selber, die nur insofern mithalfen, als sie Jahwe nicht widerstrebten, sondern, den göttlichen Zweck der ihnen auferlegten Drangsal erkennend, sich betend zu ihm wandten. Die LXX hat schon in v. 16 die 1. Pers., was leichter, aber eben darum wohl nicht ursprünglicher ist als die 3. Pers. des hebr. Textes, übrigens sachlich auf eins hinauskommt. Die Drangsal ist die der Jahre 135 bis 129. V. 16b wird wohl übersetzt: sie ergossen leises Gebet, deine Zucht (war) ihnen. Aber es ist fraglich, ob לחשׁ Gebet heißen kann, da es sonst immer den Zauberspruch bedeutet. Man wird mit Koppe u. a. צָקוּן (von צוק, bedrängen) lesen müssen, das die LXX mit θλίψις übersetzt. Der „Zwang des Zaubers" ist dann Prädikat zu מוסרך. Die Not wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf das Volk, daß es sich zu Jahwe wenden mußte. „Zauberzwang" dürfte eine sprichwörtliche Bezeichnung für das gewesen sein, was anderwärts Wirkung eines Geistes (29 10ff.) oder der Hand Jahwes (I Reg 18 46) ist, für eine unwiderstehliche, vermeintlich von außen kommende Nötigung zum Guten oder zum Bösen. Andere wollen צעקו בלחץ oder gar ... צעקנו מלחץ כי לנו dafür schreiben, wofür ihnen aber die LXX schwachen Beistand leistet und was jedenfalls einen viel trivialeren Sinn ergibt. **17. 18** Der Verf. verliert sich nun in die eine Hälfte des vorhin angedeuteten Gedankens, daß man sich selber nicht helfen konnte, während er die vom stilistischen Ebenmaß geforderte zweite Hälfte, daß Jahwe geholfen hat, als mit v. 15 abgemacht ansieht. In v. 17a fehlt der LXX das תחיל, das, vollkommen überflüssig, wohl von einem Abschreiber oder Leser aus dem parallelen Stichos eingetragen ist. Zu v. 17b gehören nach Metrum und Parallelismus noch die zwei ersten Wörter von v. 18. Dagegen ist das folgende Sätzchen: „als hätten wir Wind geboren", eine Glosse, und zwar zu v. 18b, denn mit v. 18a läßt es sich syntaktisch nicht vereinigen. Man hat wohl übersetzt: als wir gebaren, (war es) Wind, aber diese Übersetzung ist eher eine Verurteilung. Aufklärung über die Scheinschwangerschaft (Psychometra) wird man ja wohl nicht von uns verlangen, noch dazu wegen einer Glosse. „Zu Rettungen machten wir nicht das Land", vielmehr mußte man sich den Syrern unterwerfen und ihnen Städte abtreten. Daß keine „Weltbewohner", wie der Verf. mit künstlichem poetischen Ausdruck sagt, „fielen" (nur hier und v. 19, öfter im Arabischen, s. Ges.), die Bevölkerung nicht zunahm, hat unser Apokalyptiker ebenfalls hervorgehoben vgl. 24 10-12. **19** Die beiden letzten Stichen, die dem Verf. noch zu Gebote stehen, widmet er nicht dem zu erwartenden Gedanken: aber du, Jahwe, brachtest den Umschwung zum Besseren, sondern einem Satz, den er offenbar für den Schluß (und zugleich als Gegensatz zu dem Schluß der vorhergehenden Strophe) aufgehoben hatte und nun ziemlich abrupt vorträgt, dem Leser die Herstellung der Gedankenverbindung überlassend: Jahwe, der nach v. 15 das Volk bereits mit anderen Mitteln gemehrt hat, wird es in der bald erfolgenden großen Wendung auf

26 [20]Geh, mein Volk, komm in deine Kammern
Und schließe deine Türe hinter dir zu,
Verbirg dich einen kleinen Augenblick,
Bis vorübergeht der Grimm.
[21]Denn siehe, Jahwe zieht aus von seinem Orte,
Heimzusuchen die Schuld des Erdenbewohners an ihm,
Und ans Licht wird geben die Erde ihr Blut
Und nicht länger mehr zudecken über ihren Ermordeten.

---

wunderbare Weise vermehren durch die Auferweckung der Frommen. Nur wenn das Dogma von der Auferstehung schon fest, ja im Vordergrunde der Vorstellungen seiner Gesinnungsgenossen stand, konnte der Verf. so ohne Vermittlung darauf zu reden kommen. Aber dann dürfen die beiden Verben in v. 19a nicht als Jussive und die beiden folgenden nicht als Imperative gefaßt werden. Das empfiehlt sich auch schon deswegen nicht, weil dann in drei aufeinanderfolgenden Sätzen zuerst Jahwe, dann die Toten, dann wieder Jahwe angeredet sein würden. Auch haben sämtliche Übersetzer vor Hieronymus in v. 19 die 3. Pers. angenommen. Sie weichen auch sonst ab, besonders in den Suffixen, in der LXX fehlt יחיו, der Text ist also unsicher. Mit Anschluß an die LXX schreibt man am besten statt des jetzigen v. 19a wohl nur: מתיך יקומון, faßt נבלתי, dessen Suff. unbegreiflich ist, als einen Zusatz, der betonen sollte, daß es sich nicht um ein vorübergehendes Aufstehen der Toten als Revenants, sondern um die leibliche Auferstehung handele (das Targ. hebt dies mit seinem „Knochen ihrer Leichname“ – das Fleisch ist verwest – noch stärker hervor), streicht das יחיו, das erst nach dem Eindringen der Glosse nötig geworden war, und liest weiter וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ, Perf. mit ו konsek. „Deine Toten“ sind die Frommen, vielleicht besonders auch die Märtyrer der Religionskriege und Verfolgungen. Daß אורות nicht wie II Reg 4 39 Gemüse bedeuten kann, ist wohl klar; Tau der Lichter ist freilich auch merkwürdig genug. Die LXX las אֲרוּכָה, ἴαμα, aber Tote werden nicht geheilt. Aus dem Begriff „Licht“ den des Lebens abzuleiten, kann ja nicht helfen, weil dabei weder die Form אורת noch der Ausdruck Tau erklärt wird. Es läßt sich denken, daß die Juden die Auferstehungsidee, sobald sie sie akzeptierten, sich in irgend einer realistischen Weise zurechtlegten. Wie das Buch Henoch (c. 25) das lange Leben der Auserwählten nach dem Gericht aus dem beständig eingeatmeten Geruch des Lebensbaumes erklärt, so mag auch die talmudische Vorstellung, daß der im siebenten Himmel aufbewahrte Tau die Knochen der Toten beleben werde, im Keime schon um 100 v. Chr. existiert haben. Der Tau, der nach unserer Stelle in der Region der himmlischen Lichter sich befindet, erinnert an den „Tau der Jugend“, den verjüngenden Tau, „aus dem Schoß der Morgenröte“ Ps 110 3. Die Gestirne spenden den nächtlichen Tau (wie anderwärts auch den Regen), der die Vegetation belebt; Jahwes Tau kommt auch aus der Sternenwelt, aber er macht die Toten wieder lebendig. Freilich nicht alle Toten, nur die Toten Jahwes. Auf die Gräber der Verdammten fällt nicht Tau noch Regen. „Tau der Lichter ist dein Tau“ heißt: du hast noch einen göttlichen Tau, den Tau, der im Himmel aufbewahrt wird; wenn du den herabsendest, so „gebiert das Land (oder die Erde) Schatten“, dann hat das Land wieder eine große Bevölkerung. – –

26 20. 21 27 1 gehört wieder zur Apokalypse. Die Schmach des Volkes, von der der Verf. zuletzt (25 8) gesprochen hat, führt ihn gleichsam wieder in die Gegenwart zurück, die ja freilich schon im Zeichen der Weltumwälzung steht. 20 „Geh in deine Kammern (der Sing. wäre noch schöner) und schließe deine Tür hinter dir zu“; der Dual des Ktib ist dem Qre דלתך (von דָּלָה) vorzuziehen und wird hier, bei der Kammer, eher eine obere und untere Hälfte als eine Flügeltür bezeichnen. Um nicht mit ins Verderben gezogen zu werden, sollen sich die Juden möglichst aus der Welt zurückziehen vgl. Mt 24 16 ff. חבי ist ein aramäischer Imp. Mask. Der Weltsturm dauert nur kurze Zeit, weil er ein Gotteswerk ist. 21 Er wird hier darum auch in anderer Weise beschrieben als in 24 16 ff. Der Ver-

27 [1]An jenem Tage wird Jahwe heimſuchen
Mit ſeinem harten und großen und gewaltigen Schwerte
Den Drachen, die flüchtige Schlange,
Und den Drachen, die gewundene Schlange,
Und wird erwürgen das Waſſertier.

[2][Und man wird sprechen] an jenem Tage:

Weinstock der Lust, singt ihm zu!
[3]Ich Jahwe bin sein Beschützer,
Alle Augenblicke netz' ich ihn,
Daß nicht fehle sein Laub,

---

heerungszug der Parther iſt ſchon vorübergebrauſt. Jetzt zieht Jahwe aus von ſeinem Orte, der hier ohne Zweifel der Himmel iſt, um die Weltbewohner, mit Ausſchluß ſeines Volkes, zu richten, vor allem die Mordtaten, vgl. zu 24_{5}. Die Erde hat das vergoſſene Blut aufnehmen müſſen (Gen 4_{11}) und es bis jetzt verborgen (vgl. Job 16_{18}), ſodaß es nicht nach Rache ſchreien konnte (vgl. Heſ $24_{7.8}$), aber Jahwe wird ſie veranlaſſen, es herauszugeben, damit es die Mörder verklage, ebenſo die Leichen der Ermordeten, die nicht auferſtehen, ſondern durch ihr Sichtbarwerden gegen die Mörder zeugen ſollen. 27, 1 Vor allem ſollen die Weltmächte als ſolche vernichtet werden; auch 24_{21} werden die Könige beſtraft, während die Völker getröſtet werden. Die Weltmächte werden nach apokalyptiſcher Art durch Symbole gekennzeichnet; es ſind zwei Livjathane und das Tannin. Der Livjathan iſt Job 3_{8} die Wolkenſchlange (in ſpäteren Stellen 40_{25}ff. das Krokodil, das hier nicht paßt); als „flüchtige Schlange“ verfinſtert ſie nach Job 26_{13} den Himmel und wird durch den Himmelsgott durchbohrt. Das תַּנִּין, das Gen 1_{21} die großen Waſſertiere zuſammenfaßt (mit Einſchluß der ſagenhaften), wird Jeſ 51_{9} mit dem Seeungeheuer רהב parallelisiert oder vielmehr identifiziert, ebenſo Job 7_{12}, ſodaß die Gloſſe אשר בים ſachlich richtig iſt. In der Deutung der drei Ungeheuer gehen die Erklärer weit auseinander. Manche wollen darunter nur eine Weltmacht verſtehen, andere beziehen die beiden Schlangen auf Aſſur und Chaldäa (obwohl Aſſur längſt gerichtet war, als die chaldäiſche Weltmacht ſich gegen das Gottesvolk erhob) oder Medien und Perſien oder Medien und Babylonien oder Perſien und Griechenland, während das Tannin meiſt richtig auf Ägypten gedeutet wird. Gehört aber unſer Vers wirklich dem Apokalyptiker, ſo iſt das Tannin Ägypten (nach Heſ 29_{3} 32_{2}) und die eine der beiden Schlangen „Aſſur“, d. h. Syrien ſ. v. 13; die andere Schlange muß dann jene „Räuber“ bedeuten, die ſich nach 24_{16} ſchon zu ihrem an die Skythen erinnernden Plünderungszuge anſchicken, alſo die Parther. Dieſen widmen wir wegen ihrer bekannten Fechtweiſe und weil ſie im Norden wohnen, das nördliche Sternbild des „flüchtigen Drachen“; ſie verdienten auch ſeit 129 an die Spitze der Weltmächte geſtellt zu werden. Syrien iſt die gewundene Schlange, die Judäa zu einem großen Teil umfaßte und zu erdrücken drohte. Der Symmetrie halber empfängt auch Jahwes Schwert drei Prädikate; es iſt grauſam wie die Parther, groß wie das Seleuzidenreich und gewaltig wie die „Hand“, deren es bedurfte, um einſt Iſrael aus Ägypten zu retten. — — Jetzt kommt wieder eine Unterbrechung durch

das Lied 27_{2-5}, das ganz gewiß am Rande geſtanden hat, weil es mit ſeiner Umgebung nichts zu tun hat. Es feiert Iſrael als Jahwes Weinpflanzung, die er mit Sorgfalt und Liebe pflegt, während er das Unkraut, wo es ſich zeigen würde, ausrotten will, wenn es nicht Frieden mit ihm macht. Die LXX läßt vielfach unſern Text faſt nicht wiedererkennen. Das Lied enthält zwei zweihebige Sechszeiler. 2 wird von mehreren Exegeten ſo überſetzt: An jenem Tage, Weinberg der Luſt, ſingt von ihm. So würde aber doch der unbeholfenſte Schriftſteller nicht ſtammeln. Richtig hat die Punktation die beiden Anfangsworte vom Folgenden abgetrennt, aber ſie ſind unvollſtändig. Vielleicht ſteckt der Ausfall in den (in der LXX allerdings fehlenden) Schlußworten von v. 1: אשר בים und iſt nach 25_{9} zu leſen: ואמר ביום ההוא (vgl. zu 3_{10}: אמרו für אשרי). Höchſt auffallend iſt ferner, daß כרם in v. 2f. als Fem. behandelt wird, während es ſonſt immer Maſk. iſt; es iſt wohl

Tag und Nacht schütz' ich ihn,
[4]Zorn hab' ich nicht.

Hätte ich Dornen,
Disteln im Salzland,
Losschreiten wollt' ich drauf,
Es verbrennen zumal,
[5]Oder man erfaßte meinen Schutz,
Machte Frieden mir.

[6]Die künftigen (Tage) wird Wurzel schlagen Jakob,
Wird blühen und sprossen Israel
Und füllen die Fläche des Erdreichs mit Frucht.

---

für einen durch die Erinnerung an 5_1ff. veranlaßten Schreibfehler für גֶּפֶן zu halten vgl. Hes 17_6. חֶמֶר, gärender Wein, paßt weder zu כֶּרֶם noch zu גֶּפֶן; die LXX übersetzt es doppelt, las aber חֶמֶד, was vorzuziehen ist, vgl. 32_{12} Am 5_{11}. עֱנוּ־לָהּ scheint Nachahmung von Num 21_{17} zu sein, obwohl es dort (wo Qal punktiert ist) einen anderen Sinn hat: durch Zusingen, incantare, die Welle zum Erscheinen nötigen. Jahwe selbst hütet und tränkt (Hes 17_7) den Weinstock alle Augenblicke, natürlich nicht immerzu, als wenn der Dichter aus dem Bilde gefallen wäre (Dillm.), sondern jedesmal, wenn es nötig ist. Das folgende Sätzchen ist wunderlich punktiert: „damit man ihn nicht heimsuche". פקד על kann doch nicht „schaden" heißen, richterlich heimsuchen könnte aber nur Jahwe selber den Weinstock, was ja zum Zusammenhang nicht paßt. Man muß lesen יִפָּקֵד עָלֶיהָ, damit nicht vermißt werde sein Laub (vgl. Jer 17_8): ein Zweck, der doch dem sorgfältigen Begießen entspricht, also nicht „zu beschränkt und kleinlich" (Dillm.) ist. אשקנה reimt wohl absichtlich auf אצרנה (ְָ für ֶ s. Olsh. § 65 Ges.-K. § 10h). 4 Das erste Sätzchen „Zorn hab' ich nicht", Gegensatz zu Jes 5_{1-7} oder Hes 17, hätte mit v. 3 verbunden werden sollen. Was folgt, wäre wörtlich: wer gibt mir (נתן mit Akk. statt Dat., Schreibfehler wie Jer 9_1) Dornen, Disteln im Kriege. Man hat zu helfen gesucht, indem man „im Kriege" zum Folgenden zog, aber das gibt den absurden Satz, daß Jahwe im Kriege auf die Dornen losgehen will. Marti will diese eigentümliche Jahweschlacht verteidigen mit 7_{24}, wo aber der tapfere Jäger mit seinen Pfeilen doch nicht auf Disteln Jagd macht, sondern natürlich auf Hirsche u. dgl.! ferner mit II Sam $23_{6.7}$, wo auch nicht von einem Distelkrieg die Rede ist; man muß auch einem geringen Dichterlein nicht ohne Not Unsinn zutrauen; der letzte Stichos in v. 4 zeigt doch, daß der Dichter sein Bild noch nicht aufgegeben hat. Auch wird durch dies Verfahren der Rhythmus zerstört und das sonderbare Asyndeton Dornen, Disteln geschaffen. Am natürlichsten verwandelt man מלחמה nach Jer 17_6 Ps 107_{34} Job 39_6 in מְלֵחָה, die salzige (Erde), denn die Gottlosen, an die doch der Dichter denkt, sind nach Jer 17 wie Sträucher in der Steppe und wohnen im Salzlande. Zu dem ְָ in אפשעה s. Olsh. § 65c. Das Suff. von בה und dem folgenden Verbum ist Neutrum. Der Sinn ist also: kämen etwa an einer unfruchtbaren Stelle des Weinberglandes Dornen auf, die würde ich anders behandeln als den Weinstock, die würde ich vernichten. Der Dichter ist der Meinung, daß es im Ganzen mit der Theokratie wohl bestellt ist, nur kann es immer noch schlechte Elemente oder auch heidnische Widersacher geben, die ausgerottet werden müssen. Merkwürdig, wie hier das sonst als Wunschpartikel gebrauchte: wer gibt mir, o hätte ich doch, angewendet ist. 5 verläßt endlich das Bild: oder man ergriffe meinen Schutz usw. Der Dichter scheint sich auch hier von dem Gedicht Jer 17_{5-8} leiten zu lassen: glücklich, wer auf Jahwe baut. Der Text ist freilich sehr unsicher. Das letzte Sätzchen kommt in zwei Varianten vor. Eigentlich macht der Mächtigere dem Schwächeren (Dat.) Frieden Jos 9_{15}. Jahwe will die Gottlosen oder Heiden schonen, wenn sie sich in seine Klientele begeben und sein Volk nicht mehr beunruhigen.

v. 6 gehört nicht mehr zum Gedicht, aber auch nicht zur Apokalypse, in der er neben 25_{6-8} herzlich trivial erscheinen würde; er ist ein Nachsatz zu dem Gedicht und wahrscheinlich

. . . . [7]Hat er wie er den schlug, der es schlug, es geschlagen?
Oder ward es gleich der Erwürgung seiner Erwürger erwürgt?

---

ein Bruchstück aus einem anderen Gedicht; ähnliche Ausführungen über Israels Zukunft sind sehr oft in die alten Schriften eingesetzt vgl. besonders Hos 14 6ff. „Die kommenden" scil. Tage ist ein technischer eschatologischer Ausdruck. „Jakob" bedeutet bei den Späteren sehr oft die Judenheit in allen Ländern. יַשְׁרֵשׁ wird das poetisch verkürzte Impf. sein, wenn man nicht lieber das Poel יְשֹׁרֵשׁ (40 24) aussprechen will. Blüte und Frucht scheint nicht den moralischen, sondern den physischen Zustand des Volkes zu bezeichnen. פני־תבל bedeutet hier so wenig wie anderswo das jüdische Land, sondern alle Länder, soweit Juden darin wohnen. מלא ist transitiv wie c. 14 21.

7—13 ist reich an Schwierigkeiten. Offenbar würde sich v. 12f. am besten an v. 1 anschließen lassen, während v. 7 nach rückwärts gar keinen Anschluß hat und v. 11 sich kaum mit v. 12f. verbinden läßt; v. 8 ist wenigstens an seinem jetzigen Platz ganz unverständlich. Soll dem Apokalyptiker etwas gerettet werden, so scheinen folgende Annahmen nötig zu sein: 1. zwischen v. 1 und v. 7 ist eine Lücke, entweder verursacht oder umgekehrt zu füllen gesucht durch die Einsetzung von v. 2—6; 2. v. 8 ist ein Zitat, das von dritter Hand neben v. 10 an den Rand geschrieben war und an verkehrter Stelle in den Text aufgenommen ist; 3. zwischen v. 11 und v. 12 ist abermals eine Lücke. Das Ganze, v. 7. 9—11 müßte der Rest einer etwa in späterer Zeit vom Autor eingeschalteten Ermahnungsrede an die Juden sein, doch endlich mit aller Sünde zu brechen und sich dadurch der Verschonung im Gericht würdig zu machen. Aber wenn schon so das Stück an schwachen Fäden hängt, so ist auch im Einzelnen noch manches Befremdende zu finden, und die Wahrscheinlichkeit, daß dem Apokalyptiker kein Wort von v. 7—11 angehört, überwiegt das wenige, was sich für seine Ansprüche sagen ließe; vor allem scheint mir ein viel kleinlicherer Geist aus diesem Stück zu sprechen als aus der Apokalypse, die über dem großen menschlichen Gefühl für die Leiden der Menschheit und des Gottesvolkes zwar keineswegs die Verschuldung der Welt übersieht, aber doch um die kultische Orthodoxie sich nicht kümmert. 7 Künstliche Sätze. Schlug er, Jahwe, es oder ihn (Jakob v. 9) gleich dem Schlage seines Schlägers (Gen. obj.), d. h. so wie er den schlug, der es schlug? In v. 7b ist mit der LXX und Pesch. הֲרֻגָיו (ebenfalls Gen. obj. zu הרג) auszusprechen. Israel ist geschlagen, aber derjenige, der es geschlagen hat, ist von Jahwe noch viel stärker geschlagen, Israel hat viel Menschen durch Mord verloren, aber nicht so viel wie sein Gegner. Wenn dies Stück, wie man doch wohl annehmen muß, ebenso wie die Apokalypse in den letzten Dezennien des 2. Jahrh.s entstanden ist, dann ist Sidetes und Syrien der Schläger und Mörder und wird hingewiesen auf die Katastrophe des Syrerkönigs im Partherkriege. Israel ist zwar schlecht weggekommen (in den Jahren 135—129), aber doch nicht so schlecht wie jener Tyrann. Da v. 7 sich an das unmittelbar Vorhergehende gar nicht, an v. 1 nur sehr schlecht anschließen läßt, so stammt entweder der Abschnitt v. 7—11 aus einer ganz anderen Schrift oder ist mit jener stilistischen Sorglosigkeit, die die Ergänzer überall kennzeichnet, unserer Apokalypse zugesetzt worden. 8 kann weder sachlich noch stilistisch Fortsetzung von v. 7 sein, stilistisch nicht, weil die Suffixe in v. 8 beziehungslos sind, sachlich nicht, weil v. 8 von einem harten Schicksal spricht, während v. 7 es in milderem Licht erscheinen lassen will. Auch der Text ist schlecht, wie oft in Randglossen. Mit Rücksicht auf v. 8b wird man in v. 8a יריבנה (wohl Hiph. wie Job 10 2) lesen müssen oder umgekehrt in v. 8b רוחך. בסאסאה wird von vielen Exegeten in בְּסְאָה סְאָה aufgelöst, aber sehr verschieden übersetzt (Maß für Maß oder je nach dem Maß oder mit Maß), aber schon die Wortstellung widerspricht dem, und wie kann man jemanden scheffelweise entlassen? Wegen des folgenden Wortes ist es entweder ein Substantiv oder wahrscheinlicher ein Inf. (mit dem Suffix ָה) von einer onomatopoetischen Wurzel sasa, fortscheuchen, also pilpel von סוא. Dem weiblichen Suff. von שלחה bietet sich nur in v. 10 ein passendes Nomen dar; hat es wirklich auf die Stadt v. 10 Bezug, so ist bei שלח nicht an

[9]Darum werde damit gesühnt die Schuld Jakobs,
Und darin bestehe die Frucht der Entfernung seiner Sünde:
Daß er alle Altarsteine macht gleich zerstreuten Kalksteinen,
Nicht sollen bestehen bleiben Ascheren und Sonnensäulen.
[10]Denn die feste Stadt ist einsam,
Eine Wohnstatt verscheucht und verlassen wie die Trift;
Dort weidet das Rind, und Dorn und Gestrüpp setzt
[Zweige an;

[8]Sie fortstoßend, sie verscheuchend bestritt er sie, trieb sie fort durch seinen harten Sturm am Tage des Ostwindes.

---

die Entlaſſung eines Weibes zu denken, was ohnehin weder zu סאסא noch zu v. 8b paßt, ſondern es liegt dem Verbum das Bild eines aufgeſcheuchten Neſtes oder Wildlagers zu Grunde, richtiger das eines Neſtes, das auch durch den Sturm fortgetrieben werden kann, während freilich נוה משלח ein Wildlager meint. Das Verbum in v. 8b iſt entweder הָגָה oder הֹגָה (dies von יגה vgl. II. Sam 20 13) auszuſprechen. „Er" hat „ſie" bekämpft durch Fortſtoßen und Fortſcheuchen, hat ſie weggeſchleudert durch den Sturm. Wer der er und die ſie iſt, kann man aus dem Vers nicht erſehen; er iſt aber v. 10 ſo ähnlich, daß er ein Zitat dazu ſein muß, aber auch nur ein Zitat ſein und nicht etwa vor oder hinter v. 10 dem Text einverleibt werden kann. **9** eignet ſich zur Fortſetzung von v. 7. Iſrael iſt noch glimpflich davongekommen, damit es aber ſeine Rettung verdiene und aus dem eigenen Schickſal und dem des heidniſchen Zwingherrn die rechte Lehre ziehe, iſt noch etwas ſehr Wichtiges zu tun, es müſſen alle Altäre, heiligen Pfähle und Sonnenſäulen (ſ. zu 17 8) vernichtet werden. Das wird ſowohl ein Zudecken ſeiner Schuld, gleichſam das nach überſtandener Gefahr gebrachte Sündopfer (vgl. Gen 8 20 f.) ſein, als auch die volle Frucht, die Folge, der Dank für die Entfernung ſeiner Sünde und Sündenſtrafe. יכפר iſt Juſſ. Das כל־ vor פרי, das in der LXX fehlt und vielleicht aus der folgenden Zeile eingedrungen iſt, müßte ſchon einen ganz ungewöhnlichen emphatiſchen Sinn (etwa die volle, letzte Frucht) haben, wenn es nicht anſtößig wirken ſoll, da es doch hoffentlich noch andere Frucht der Sündentilgung gibt; beſſer wird es geſtrichen. Der Verf. dieſes Verſes muß einen beſonderen Grund zu dieſem grimmigen Ausfall gegen die Altäre uſw. gehabt haben. Unwillkürlich fühlt man ſich durch den Vers daran erinnert, daß Joh. Hyrk., ſobald er Luft bekam, den Tempel der Samaritaner auf dem Garizim zerſtörte (Joseph. Bell. Jud. I, 2 6 Ant. XIII 9 1). Daß es bei den Juden Ägyptens noch mehr „Altäre" gab, iſt zu 19 19 beſprochen. Auch die den griechiſchen Göttern errichteten Altäre könnten gemeint ſein; waren dieſe wohl auch von Judas Makkabäus und ſeinen Nachfolgern ſchon größtenteils zerſtört, ſo gab es gewiß noch „Altarſteine" genug, die noch nicht pulveriſiert waren und darum das Land noch verunreinigten. Der letzte Satz in v. 9 über die Aſcheren und Sonnenſäulen fällt auf wegen des Aſyndetons, doch paßt ſein Inhalt zum Übrigen; möglicher Weiſe denkt der Verf. dabei auch an allerlei Götterſtatuen und ähnliche Bildwerke, die ſich noch hie und da bei Griechenfreunden finden mochten. Daß der Geiſt der Verſe 7 und 9 viel Verwandtſchaft mit dem des Apokalyptikers zeige, wird niemand behaupten; dem letzteren, der alle Völker zu dem Gottesmahl auf dem Zion berufen ſein läßt, ohne ihnen zuvor Bedingungen zu ſtellen, traut man dieſen Eifer wegen der Altarſteine gar nicht zu. Nicht anders ſteht es mit v. 10 f. **10** Wenn dieſer Vers mit v. 9 zuſammenhängt, ſo iſt der Gedankengang wohl dieſer: Iſrael hat immer noch Schuld, denn es geht ihm noch ſchlecht; das Volk hat eben gar keine Einſicht. Die feſte Stadt kann ſchwerlich eine andere als Jeruſalem ſein, erſtens weil eine andere Stadt irgendwie näher hätte bezeichnet werden müſſen, zweitens weil nur an den Juden (nicht einmal an den Samaritanern) getadelt werden kann, daß ſie keine Einſichten haben, endlich weil Jahwe, wenn er auch Schöpfer der ganzen Welt iſt, doch nicht der Schöpfer und Bildner eines beliebigen Volks (auch nicht der Samaritaner ſ. 66 2), ſondern nur des Gottesvolkes genannt werden kann, es wäre denn, daß, wie es 19 25 geſchieht, ein ſolches Volk ausdrücklich als eine Neuſchöpfung auf Grund ſeiner Bekehrung zum wahren

[11]Ist verdorrt sein Trieb, werden sie abgebrochen,
Weiber kommen und zünden es an.
Denn kein Volk von Einsichten ist es,
Darum erbarmt sich sein Schöpfer seiner nicht,
Und sein Bildner ist ihm nicht gnädig.
[12]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Ausklopfen wird Jahwe von den Ähren des Stroms bis zum Bach Ägyptens,
Und ihr werdet einzeln aufgelesen werden, ihr Söhne Israels.

Gott bezeichnet und Israel durch ein höheres Prädikat ausgezeichnet würde. Die Lage Jerusalems ist nach v. 10f., mag dies geschrieben haben wer will, ungefähr dieselbe wie die 24_{10}ff., nur daß inzwischen die Mauern wieder aufgebaut zu sein scheinen. Jerusalem ist eine „ausgetriebene Wohnstätte“ vgl. dazu קן משלח 16_2 und als Gegensatz נוה שאנן 33_{20}; נוה steht öfter neben מרבץ, Tierlager (Hes 25_5 vgl. 34_{14} Jer 25_{30} Jes 65_{10}). In v. 10b sind die Wörter ירבץ וכלה schwerlich richtig: das Rind weidet, lagert und vertilgt (?) ihre (?) Zweige; das kann nicht der elendeste Skribent geschrieben haben; כלה stände in einem ganz ungewöhnlichen Sinn, wäre von רעה durch das ganz müßige lagern getrennt, und daß die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind (wenn's noch eine Ziege wäre!) alle macht, dabei steht einem doch der Verstand still. Es muß vor סעפיה eine Pflanze genannt sein, die in der Prärie wächst und deren Gezweig getrocknet als Brennmaterial benutzt wird. Das letztere wird 33_{12} von den קוצים gesagt, die 32_{13} mit שמיר und dem Verbum עלה verbunden werden. Verwandeln wir also ושם ירבץ וכלה in וְשָׁמִיר וָקַץ יַעֲלֶה und lesen weiter סְעַפּוֹת „und Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an“, so kann die Stadt Stadt und die Kuh beim gewöhnlichen Futter bleiben, und die Form תשברנה 11 hat ihr Subjekt bekommen. Zu יעלה, wachsen lassen, vgl. 40_{31} Hes 37_6; zu קצירה (das neutrische Suffix kann zur Not bleiben), der Stengelansatz daran, vgl. Job 14_9, zu סעפות Hes $31_{6.9}$. Die Schilderung erinnert und soll vielleicht erinnern an die Weissagungen von der Verödung Jerusalems $32_{13.14}$ 5_{17}. Zum Schluß wird v. 11b noch der Grund angegeben, warum es so ist, wie es ist: das Volk ist einsichtslos (בינות, vielleicht nicht Plur., sondern junge Abstraktform vgl. Olsh. § 219b, nur hier); weil es sich nicht beeilt mit der Entfernung seiner Sünde, darum beeilt sich auch Jahwe nicht mit seiner Erbarmung und Gnade. Wie die beiden letzten Verben zu verstehen sind, lehrt die gleichfalls späte Stelle 30_{18}ff. Die erhoffte goldene Zeit bleibt solange aus, bis das Volk ganz sündlos geworden ist. Die Einsichtslosigkeit des Volkes also, das nicht mit den Altären u. dgl. aufräumt, ist die Ursache, daß Jahwe die große Wendung noch immer nicht herbeiführen kann. Ähnlich suchen und finden die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, Tritojesaia (vgl. 59_1) die Gründe für das Ausbleiben der mit jedem Tage erwarteten eschatologischen Umwälzung in dem Benehmen des Volkes; immer heißt es, wenn nur dies und das noch käme und dies und jenes wegfiele, dann käme das Erhoffte sofort. – 12 und 13 darf man unbedenklich wieder dem Apokalyptiker zuschreiben. An „jenem Tage“, wo nämlich Jahwe die Syrer und Ägypter und die wilden Parther mit seinem Schwerte heimsucht v. 1, werden nicht bloß die in ihre Kammer eingeschlossenen Juden Judäas 26_{20}f., sondern auch die Juden gerettet werden, die in der Diaspora, in Ägypten und Syrien leben. Dies große Gebiet zerfällt in zwei konzentrische Kreise, einen engeren und einen weiteren. Der erstere umfaßt das Gebiet vom Euphrat bis zum „Bach Ägyptens“, dem Wadi el Arisch; das ist das Gebiet, das nach der Behauptung der nachdeuteronomischen Historiker von Rechts wegen den Israeliten zukommt, weil es von David erobert und „Jahwes Name darüber genannt worden ist“. Hier sind die Heiden das Stroh und die Juden die Körner, die eins zum andern, sorgfältig und behutsam, nach dem großen Dreschen, aufgelesen werden, sodaß kein einziger Israelit zu Schaden kommt. Daß die Juden dann nach Judäa kommen sollen, wird nicht gesagt; sie befinden sich ja schon in Jahwes Lande. Nach Jer 12_{14-17} sollen auch die Heiden im Lande Israels wieder wohnen dürfen, wenn sie sich dem Gesetz unterwerfen. חבט wird auch Jdc 6_{11} Rt 2_{17} vom Dreschen

[13]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Gestoßen wird in die große Posaune,
Und kommen werden die Verlorenen im Lande Syrien
Und die Versprengten im Lande Ägypten
Und werden Jahwe huldigen auf dem heiligen Berge in Jerusalem.

* *
*

28 [1]Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims
Und der welken Blume seiner prächtigen Zier
Auf dem Haupt des fetten Tals der Weinerschlagenen!

---

des Weizens und der Gerste gebraucht, nicht von Jes. (28_{27}), der vielleicht nur den Großbetrieb der reichen Grundbesitzer (5_{8}) von Jerusalem kennt. **13** Der weitere Kreis begreift Syrien und Ägypten (s. auch 11_{11}ff. Sach 10_{10}), welche Länder bei weitem die meisten Juden beherbergten. Die große Posaune kommt ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Verwendung, bei Deuterosacharja vor (9_{14}), in unserer Stelle hoffentlich und wahrscheinlich nur als Bild, beide Stellen abhängig von 18_{3}. Die Ausdrücke „die Verlorenen, die Versprengten" zeugen wohl mehr von der Meinung der judäischen Juden, daß ihre Brüder im fernen Ausland für die Gemeinde verloren gehen könnten, als von einer unglücklichen Lage der Diasporajuden, aber allerdings mag es den syrischen Juden während des Krieges zwischen Ant. Sid. und Joh. Hyrk. nicht zum besten gegangen sein, und in Alexandrien soll Ptolemäus Physkon Greuel gegen die Juden verübt haben (Joseph. c. Apion. II, 5). Man könnte aus den Verben des Verses schließen, daß der Verf. nicht die eigentliche Rückkehr und Ansiedlung der Diaspora in Palästina meine vgl. Sach 14_{16}ff. Ps $68_{31.32}$, aber dann hätte er wohl nicht von der großen Posaune gesprochen; er erwähnt nur ihre erste Ankunft und ihre Vorstellung im Tempel. Wo sie sich darauf innerhalb der davidischen Reichsgrenzen ansiedeln werden, das wird von anderen Schriftstellern gern näher ausgeführt (besonders Ob 19f.), unser Verf. überläßt das der Zeit ebensowohl wie die Frage nach der Einrichtung des neuen Reiches, nach dem etwaigen künftigen Könige u. dergl. Denn er hält sich gern an das Notwendige und Nächstliegende und begnügt sich, die Punkte, die nicht unmittelbar interessieren, wenn sie auch im eschatologischen System ihre wichtige Stelle haben mögen, nur eben anzuführen (s. 24_{22}) oder gar nur, wie in der Angabe der Reichsgrenzen v. 12, von weitem anzudeuten.

Zweites Büchlein c. 28–33 s. die Einl. § 21. Den Anstoß zu der Zusammenstellung dieses Büchleins hat Jes. selbst gegeben (s. Einl. § 26), aber in seiner jetzigen Form ist es das Werk eines späten Sammlers, der an mehreren Stellen größere Einschaltungen gemacht und auch das junge 33. Kap. hinzugesetzt hat; er zeigt in seinen eigenen Arbeiten, daß er die alten Prophetenreden durchaus unter dem Gesichtspunkt „jenes Tages" betrachtete. Die Tröstung Jerusalems, wo er zu Hause ist, liegt ihm so sehr am Herzen, daß er seine Tröstungen selbst in die widerstrebendsten Zusammenhänge einschiebt und die unmöglichsten Übergänge zustande bringt. Wollten wir ihm folgen, so müßten wir wohl sechs Abschnitte annehmen, die sämtlich mit הוי beginnen (28_{1} 29_{1} 29_{15} 30_{1} 31_{1} 33_{1}).

Erstes Stück c. 28_{1-6}. Zwei Siebenzeiler. Bedrohung Samarias mit schnellem Untergang durch Jahwes Gewaltigen, Assur, v. 1–4, mit einem Zusatz vom Redaktor v. 5. 6. Die ersten Verse sind noch vor der Belagerung Samarias, ja noch vor jedem assyrischen Einfall geschrieben, da sonst der Prophet nicht so geheimnisvoll von dem Assyrer hätte sprechen können wie v. 2 tut, sie mögen also etwa mit 9_{7}ff. 5_{26}ff. gleichzeitig sein. **1** enthält eine Anzahl von Genetivverbindungen, die in solcher Kühnheit fast beispiellos sind. Eigentlich anstößig ist jedoch unter ihnen die Einschaltung des Stat. abs. שמנים zwischen גיא und הלומי v. 1b. Man hat durch Streichungen oder Änderungen helfen wollen, aber es wird genügen, nach dem τοῦ παχέως der LXX und nach 5_{1} den Sing. שֶׁמֶן, natürlich als Stat. konstr., zu lesen; jedenfalls darf man das fette Tal in v. 1 nicht streichen, da die Trunkenen nicht die Hauptstadt Samaria auf dem Kopf trugen. In v. 1b und v. 4 hat die LXX das

[2]Siehe, einen Mächtigen und Starken hat Jahwe,
Wie Hagelwetterguß, zerschmetternden Sturm,
Wie Wetterguß gewaltiger, überflutender Wasser,
Der niederstreckt zur Erde mit Gewalt.

[3]Mit Füßen werden sie zertreten werden,
Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims
[4]Und die welke Blume seiner prächtigen Zier
Auf dem Haupte des fetten Tals.
Und sie wird sein wie die Frühfeige vor der Ernte:
Die einer erblickt —
Während sie noch in seiner Hand ist, verschlingt er sie.

אשר nicht gelesen, und wir lassen es um so lieber fallen, als es ebenso prosaisch wie entbehrlich ist. Samaria, nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet, auf einem mäßig hohen Hügel in einem fruchtbaren Tal gelegen, wird mit einer Krone oder einem Blumenkranz auf einem menschlichen Haupt verglichen; das Bild ist sehr schön, Jes. mag die Stadt selbst gesehen haben. Aber es ist ein Kranz, wie ihn Trunkene bei ihren Zechgelagen tragen, die Zecher des Nordreichs, die schon Amos (6 1 ff.) wegen ihrer übermütigen, lärmenden Schwelgerei hart angegriffen hatte, und die Blume ist welk, wie die, die ein ganzes Zechgelage hat mitmachen müssen. Unsere Stelle scheint zu beweisen, daß sich auch bei den Israeliten, wie bei den Griechen, die Zecher mit Kränzen schmückten, weil man sonst nicht verstände, wie Zecher und Blumen zusammengeraten könnten. Die Charakteristik Samarias ist eines Meisters wie Jes. würdig, mit wenig Sätzen, die aber in pathetischer Fülle daherrauschen, zeichnet er uns das Bild der schön gelegenen Stadt, die Trinkgelage ihrer Großen, ihren Stolz und zugleich ihre Verlebtheit. ציץ נבל: die Blume vom Welkenden (vgl. 34 4), ähnlich wie כלי הקטן, אשת רע, יין הטוב, mit superlativischem Nebensinn: die ganz erschlaffte Blume. Zu הלומי יין vgl. 16 8. 2 motiviert das הוי von v. 1. Jahwe hat schon das Werkzeug der Strafe für den Stolz und die Sinnenlust bereit. Der Assyrer wird noch in ganz idealer Weise gedacht wie 5 26 ff. Die Bilder vom Wetterguß, Hagelschlag, von der Überflutung liebt Jes.; Altisrael hatte in den Gewitterregen und Wolkenbrüchen die persönliche Nähe des Schlachtengottes wahrgenommen, und der alte Enthusiasmus steckt zumal dem jungen Jes. noch tief im Blut. Die letzten drei Wörter von v. 2 bilden einen Relativsatz mit זרם als Subj.: „der niederstreckt zur Erde (Am 5 7; zu הניח s. Olsh. § 255 i) mit Gewalt“ (nicht: „mit bloßer Hand“, was בָּיָד heißen müßte und weder zu den Bildern von v. 2 noch zu denen von v. 1 paßt). Im ersten Stichos ist oben לאדני durch ליהוה ersetzt, das in manchen Manuskr. steht. Der letzte Stichos von v. 4 ist reichlich kurz. Ebenso der erste des zweiten Siebenzeilers 3. 4. תרמסנה kann nicht Prädikat zu עטרת allein sein, da dies Wort nicht bloß singularische Form hat, sondern als Bild für Samaria auch singularischen Sinn, denn über die eigentlichen Kränze der Zecher würde Jes. nicht so viel geredet haben. Wahrscheinlich hat er mit עטרת das folgende ציצת nicht bloß verbinden wollen, sondern auch wirklich als zweites Subj. verbunden, indem er unter den beiden Ausdrücken nicht ganz dasselbe verstand, etwa unter der Krone die Stadt mit ihrer Mauerkrone, unter der Blume den Schmuck der Gärten, Lusthäuser usw. um die Stadt herum. Dann ist aber וציצת zu schreiben, והיתה aber an den Anfang von v. 4 b zu versetzen. Das letztere ist ein entschiedener Gewinn für v. 4 b, wo nun nicht mehr, dem einfachsten ästhetischen Gesetz zum Trotz, das eine Bild mit dem anderen, die Blume mit der Feige und das Zertreten mit dem Verschlingen, verkoppelt wird, sondern die Stadt selber, die zwar, wie öfter, nicht genannt wird, Subj. von היתה ist. Auch werden so die Stichen gleichmäßiger. In בכורה ist das Mappiq zu tilgen. Die Frühfeige vor der Feigenernte (im August), die schon Ende Juni reif ist, gilt als Leckerbissen. Jes. hat ja darin Recht bekommen, daß die Assyrer Samaria erobern würden, aber so schnell, wie der junge Prophet hier meint, ging es doch nicht

[5]An jenem Tage wird Jahwe der Heere sein zur zierenden Krone
Und zum prächtigen Diadem dem Rest seines Volkes
[6]Und zum Geist des Gerichts dem zu Gericht Sitzenden
Und zur Heldenkraft denen, die den Kampf zum Tor zurücktreiben.

* * *

(II Reg 18$_{10}$); jene scheinbar verlebten Schwelger erwiesen sich doch ritterlicher, als er in seinem Zorn annahm. Warum übrigens Marti meint, wenn die Rede in die ersten Prophetenjahre Jes.s fiele, so wäre doch auch Aram zu nennen gewesen, das ist mir gänzlich dunkel. Muß Jes. die Folgezeit genau abhandeln: erstlich Bekriegung durch Aram, zweitens Bündnis mit Aram, drittens Verschlucktwerden beider Kämpen durch Assur? Wenn er das alles aber noch nicht wußte? Denn dies Stück läßt nichts davon spüren, daß die bösen Jahre 734ff. schon hinter den Trunkenen Samarias liegen.

5 und 6 sind nicht von Jesaia. Der Satz, daß Jahwe „an jenem Tage", wo Samaria untergeht, dem Rest seines Volkes zur Krone werden und ihm kriegerische Kraft geben werde, widerspricht geradezu allem, was wir sonst von Jes. über Juda und die Zukunft hören: Juda soll gar nicht kämpfen, sondern sich absolut passiv verhalten, es soll auch keineswegs bei Samarias Untergang verherrlicht werden, sondern ein ganz ähnliches Gericht erleiden. Und kann man einem Jes. die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß er die Bilder, die er eben vorher von dem trunkenen Samaria brauchte, nun auf Juda anwenden sollte? Auch erinnert der Versbau und Stil (das nachklappende לשאר עמו), sowie mancher Ausdruck an 4$_{2-6}$. Die Einleitungsformel „an jenem Tage" steht, wie gewöhnlich in solchen Zusätzen, völlig in der Luft; man versteht sie nur, wenn man berücksichtigt, daß diese spätlebenden Theologen in den alten Schriften überall Offenbarungen über die Endzeit finden und unter dem „Rest" die gesetztreue Judenschaft verstehen, die im Gericht übrig geblieben ist. In 4$_{2}$ soll der blühende Zustand des Landes in der Zukunft, hier „Jahwe der Heerscharen" dem Rest zur „Zier" werden. צפירה kommt im AT. in dem hier gemeinten Sinn nicht vor; in der Mischna bedeutet es den Reifen oder Ring der Gefäße (Abulwalid bei Ges.), danach hier den Reif der Königskrone. 6 Jahwe wird zum Geist des Gerichts! Das kann man wohl einen unglücklichen Ausdruck nennen; der Sinn ist: die Religion bringt das rechte Gericht hervor. Dieser Geist kommt auch 4$_{4}$ vor, und zwar als Geist des Läuterungsgerichts; auch hier soll wohl der „über dem Gericht Sitzende" den Unflat (4$_{4}$ vgl. 28$_{8}$) und die „Gottlosen" austilgen (vgl. I Makk 9$_{73}$ 14$_{14}$), weil sonst in diesem Zusammenhang die Hervorhebung der Rechtspflege ziemlich unbegreiflich wäre. Der Verf. hat 11$_{4}$ wohl etwas anders verstanden als dessen Autor. Die Heldenkraft, die die Verteidiger Jerusalems besitzen (11$_{2}$), weist auf die Kämpfe des 2. Jahrh.s hin. Zum Tor zurücktreiben (lies למשיבי) bedeutet: den Kampf innerhalb der Stadt, nachdem der Feind bereits durch die Tore eingedrungen ist, zum Stehen bringen und darauf den Feind zum Tor zurück und aus diesem hinausschlagen. Vielleicht ist dies im 2. Jahrh. einmal wirklich geschehen.

Zweites Stück c. 28$_{7-13}$. Es reproduziert die Streitreden, die zwischen Jes. und den von ihm bei einem Opferschmaus überfallenen Priestern und Nabis gewechselt waren. Die überleitenden Worte v. 7 sind nicht etwa vom Redaktor, der ja über die Jerusalemer v. 5f. in gerade entgegengesetzter Weise spricht, sondern von Jes. selber geschrieben. Daraus folgt nicht, daß v. 7ff. in dieselbe Zeit mit v. 1–4 fallen, denn Jes. kann recht wohl diese Verbindung erst später hergestellt haben, als er nämlich alle diese Stücke zu einem Büchlein vereinigte s. zu 30$_{8}$. Er hat durch Vorsetzung des kleinen Jugendgedichts v. 1ff. sagen wollen: wie meine Vorhersagung über das trunkene Samaria sich erfüllt hat, so wird sich auch die über das trunkene Jerusalem erfüllen. Aus den Worten der Priester usw. v. 9f. geht hervor, daß Jes. schon längere Zeit gewirkt hatte, als diese Szene vorfiel, ferner aus v. 12, daß die Machthaber große Lust hatten, Juda in einen Krieg und zwar mit Assur zu verwickeln, und daß Jes. ihnen davon abgeraten hatte. Da aber eine unmittelbare Gefahr anscheinend nicht vorhanden ist, so hat man wohl die Szene etwa in die Zeit vor Sargons Krieg gegen

7Und auch diese, im Wein schwindeln und im Meth schwanken sie,
Priester und Prophet schwindeln im Meth,
Sind verwirrt vom Wein, schwanken vom Meth,
Schwindeln im Gesicht, wanken im Schiedsspruch.
8Denn alle Tische sind voll von Gespei,
Unflat . . . . bis auf den letzten Raum!
9„Wem will er Kenntnis lehren und wem Orakel deuten,
Von der Milch Entwöhnten, von der Brust Genommenen?

---

die Philister (s. zu c. 20), wo das judäische Volk sich von den Nachwirkungen der letzten Dezennien noch nicht erholt hatte, oder spätestens in die erste Zeit Sanheribs zu setzen. Unsere Rede ist die erste von einer Anzahl Tempelreden, die sich bis mindestens in das 29. Kap. fortsetzen. 7 und 8 bildet die zum Teil wohl erst nachträglich verfaßte schriftstellerische Einleitung zu der v. 9ff. dargestellten Szene. „Auch diese" sind Trunkene wie die Großen Samarias. Gemeint sind nicht bloß die zunächst genannten Priester und Nabis, sondern wegen v. 12 (14ff.) auch die Machthaber Judas, aber die ersteren werden besonders namhaft gemacht, weil Jes. mit ihnen in Streit geriet. נבלעו, sie sind verschlungen vom Wein her, ist allzu künstlich und (wegen מן) sonderbar; entweder ist נָבְלוּ zu schreiben (s. zu 3$_{12}$) oder בלע als Seitenwurzel zu בלל (das im Niph. sonst nicht vorkommt) anzusehen. Die Priester wanken (פקו wegen des Gleichklangs mit den anderen Verben auf der letzten Silbe betont vgl. G.-K. § 72$_{6}$) im Schiedsspruch (lies בפליליה), wenn nämlich die Parteien in schwierigeren Fällen an Elohim appellieren (Ex 22$_{8}$ I Sam 2$_{25}$ 19$_{17}$ 21$_{5}$). Auch hier ist dem Jes. die Rechtspflege die Hauptsache, um die kultische Thora kümmert er sich nicht. Die Propheten fehlen im Gesicht. ראה ist wie חזה v. 15 wohl kein Partizip, von dem aus der hier nötige Sinn schwerlich gewonnen werden kann, sondern ein Substantiv von allerdings unsicherer Bildung. Bemerkenswert ist, daß Jes. den Nabis nicht etwa erdichtete Orakel vorwirft; sie haben echte Ekstasen, verfehlen aber deren richtiges Verständnis, weil sie nicht körperliche und geistige Disziplin üben. Um die Eindrücke der Ekstase richtig aufzufassen, von zufälligen Nebenumständen zu unterscheiden, zu interpretieren und in der Rede klar wiederzugeben, muß man ein nüchterner Mann sein (vgl. zu v. 9). Die Nabis finden sich in alter Zeit oft bei den Heiligtümern, weil sie dort am ersten mit der übersinnlichen Welt in Kontakt kommen können; sie waren dort wohl manchmal die nicht offiziellen, aber keineswegs uninteressierten Gehülfen der כהנים, deren ursprüngliche Seherschaft sich mehr und mehr auf die technische Mantie (heiliges Los, Opferschau u. dgl.) beschränkte und darum die auf der persönlichen Veranlagung beruhende psychische Mantie als Ergänzung betrachten und für das Ansehen der Kultstätte ausnutzen konnte. Oft wurden den Priestern freilich auch das lärmende Gebaren oder die wirkliche oder scheinbare Demagogie der Nabis (vgl. Am 7$_{10}$ff.) lästig, dann jagten sie sie fort oder steckten sie ins Halseisen (Jer 29$_{26}$f.). 8 Die Tische haben wir uns wohl im Tempelvorhof und seinen Logen, das Gelage als Opferschmaus zu denken, an dem, weil das Opfer doch im Namen des Königs geschah, auch dessen oberste Beamte teilgenommen haben werden. So erklärt es sich am leichtesten, wie Jes. darüber zu kommen konnte. Er hat sie überrascht, wie gerade die Exzesse aufs höchste gestiegen sind, Exzesse, die seit Alters gar nichts Ungewöhnliches sind (vgl. I Sam 1$_{13}$f.) und gerade in der Zeit Hiskias den Zorn Jes.s (22$_{13}$) und Michas öfter erregen. Die Überfallenen hat Jes. mit geflügelten Zornesworten der Art, wie wir sie v. 7 lesen, überschüttet, selber ergriffen von einer Ekstase, die seine Mienen und Sprache fremdartig macht, seinen Worten eine seltsame Artikulation und Klangfarbe mitteilt. Nun entsteht eine merkwürdige Szene. Die Gescholtenen, die in ihrer Trunkenheit ihre sonstige Scheu vor diesem Manne ablegen, antworten, aber auch nicht im gewöhnlichen Redeton, sondern teils infolge ihrer Trunkenheit, teils um ihn höhnisch nachzuäffen, mit fremder, lallender Stimme. 9 Wem will er Kenntnis lehren? sagen die Priester. Das Wissen des Priesters in kultischen, richterlichen, medizinischen Dingen stammt aus der Thora (daher יורה), die die Gottheit und ihre Priester

[10]Denn: zawlazaw, zawlazaw, kawlakaw, kawlakaw,
Ein Weilchen da, ein Weilchen dort."
[11]Wohl, durch stammelnde Lippe und fremde Zunge
Wird er reden zu diesem Volke da, [12]er, der zu ihnen sprach:
„Dies ist die Ruhe, gebt Ruhe dem Müden,
Und dies die Erholung!" Doch sie wollten nicht hören.

---

früher erteilt und die Priester gesammelt und weiter vererbt haben, und aus der erlernten Kunst, neue Bescheide des orakelgebenden (מוֹרֶה) Gottes auszulegen: dies Wissen werden sie doch besitzen, das braucht ihnen doch Jes. nicht beizubringen? Sache des Propheten ist die שמועה; dies Wort bedeutet zwar öfter Gerücht, hier aber wie v. 19 c. 53 1 vgl. Ob 1, Orakel, Audition als Seitenstück zur Vision. Die Audition, in der die Gottheit oder andere unsichtbare Wesen (40 6) zum Seher reden, verlangt von diesem die Fähigkeit des Unterscheidens und Verstehens der geheimnisvollen, gleichsam unsinnlichen (דממה וקול Job 4 16 I Reg 19 12) Laute, das בין: will er uns lehren, sagen die Nabis, wie man das Wort Jahwes auffängt und deutet? Jes. befaßt sich ja mit der Thora (1 10) und der Prophetie; jene Trunkenen aber wenden einen gewöhnlichen Kunstgriff niedriger Naturen an, indem sie den Streit auf das persönliche Gebiet hinüberspielen, als ob es sich darum handele, wer der Klügste sei. **10** Sie verhöhnen seine rastlose Tätigkeit. Die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, sind ziemlich rätselhaft und waren schon den alten Übersetzern unklar. Gewöhnlich kombiniert man das קו mit dem קו von v. 17 und übersetzt es mit Meßschnur und dann weiter mit Richtschnur. Dementsprechend soll צו mit מצוה, Gebot, zusammenhangen oder vielleicht ein unbekanntes Werkzeug der Baumeister sein, ein Richtscheit nach Ewald. Aber was bedeutet denn: Meßschnur zu Meßschnur, Richtscheit zu Richtscheit? Es scheint eher, daß wir es hier mit einer sprichwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu tun haben; wahrscheinlich sind zawlazaw, kawlakaw onomatopoetische Laute (möglicherweise dem Herplappern des Alphabets nachgemacht, wie Meinhold annimmt), die das Kauderwelsch der Barbaren oder das Faseln halbverrückter Nabis wiedergeben; mit ihnen soll Jes.s ewiger Redefluß und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden. Darum auch die vielfache Wiederholung und die verächtlichen Ausdrücke, mit denen v. 11 darauf Bezug genommen wird. Ob זעיר ein Bißchen oder ein Weilchen bedeutet, ist nicht auszumachen, beides kommt auch auf dasselbe hinaus. Es drückt sich darin der Ärger der Überfallenen aus: nirgends ist man vor ihm sicher. Vielleicht darf man auch daraus ableiten, daß Jes.s mündliche Reden ebenso kurz zu sein pflegten, wie es seine schriftlichen in der Tat sind. Lange Reden stammen auch nicht von Gott, sondern vom Schreibtisch. **11f** Zornig und schlagfertig pariert Jes. den höhnischen Hieb. כי ist elliptisch: redet nur, denn usw. Jetzt spricht noch Jahwe durch die immerhin fremdartigen Klänge der Prophetenrede zu euch, die ihr mit der lallenden Zunge der Trunkenen beantwortet, bald spricht er in dem barbarischen Radebrechen der wilden Assyrer zu „diesem Volke da". לעגי leiten die meisten Ausleger mit Recht von dem im Sing. nicht vorkommenden לָעֵג ab, vgl. I Kor 14 21 ἑτερόγλωσσοι und Jes 33 19, denn לַעַג, immer im Sing., bedeutet Spott, paßt also nicht. **12** gibt mit sachlicher Ruhe den Inhalt von Jes.s Reden aus der letzten Zeit an, wobei Jes. vor den Leuten, die diese Reden gehört haben, sich kürzer fassen kann, als uns lieb ist. Die angeführten Worte scheinen von der Beteiligung an dem Kampf wider Assur abzuraten. Der „Müde" ist wohl der Bürger und Bauer, der vor nicht allzu langer Zeit unter der syrisch-ephraimitischen Invasion schwer gelitten hatte, unter dem an Assur zu zahlenden Tribut und indirekt unter den ewigen Kriegen in der Nachbarschaft wohl auch jetzt noch litt. Er wird von den Machthabern als Sklave oder Arbeitstier behandelt, dem man keine Ruhe gönnt, und am meisten bei den Rüstungen zum Kampf und in einem etwaigen Kriege selber mit seiner Person und Habe herangezogen. מנוחה, oft Niederlassung, Wohnsitz (z. B. Gen 49 15), bedeutet hier wie das parallele מרגעה das Ausruhen von der Arbeit, der Fron, und זאת muß auf das vom

[13]Und es wird ihnen sein das Wort Jahwes
„Zawlazaw, zawlazaw, kawlakaw, kawlakaw,
Ein Weilchen da, ein Weilchen dort“,
Damit sie gehen und rücklings straucheln.

* * *

[14]Darum höret das Wort Jahwes,
Ihr Männer des Spottes, Beherrscher dieses Volkes da!
[15]Weil ihr sagt: wir schlossen einen Bund mit dem Tode,
Und mit Scheol machten wir einen Vertrag,
Die geißelnde Geißel, wann sie herfährt, uns trifft sie nicht,
Denn wir machten Lüge zur Zuflucht und bargen in Trug uns:

Propheten empfohlene Mittel hinweisen, durch das man dem gedrückten kleinen Mann eine Erleichterung und ein Aufatmen verschafft, und das ist wahrscheinlich (vgl. auch zu v. 16) eine Verzichtleistung auf die große Politik. Unverkennbar ist doch die Ähnlichkeit unseres Verses, zumal auch des Schlußsatzes, in Form und Inhalt mit 30 15. הָעָם הזה steht nicht in Widerspruch mit dieser Deutung; das עַם sind eben die führenden Parteien, die herrschenden Geschlechter, die die Plebs als ihre Arbeitstiere ansehen. Zu der inkorrekten Orthographie von אָבוּא s. Olsh. § 38g. **13** Darauf kommt Jes. auf den heutigen Spott zurück. Jahwes Wort wird ihnen zum zawlazaw werden, nämlich in der Gestalt der von ihm angekündigten, in ihm gleichsam schon enthaltenen Gottesschläge unaufhörlich und bald hier, bald dort, auf sie eindringen; man spürt etwas von dem Doppelsinn von Wort und Sache in dem דבר vgl. 9 7. Die drei letzten Wörter in v. 13b dürften von einem Leser aus 8 15, wo sie durch den Kontext motiviert sind, eingetragen sein. Diese zweite Vershälfte dient offenbar zum Abschluß der Rede.

Drittes Stück c. 28 14-22. Es ist von Jes. selber mit dem vorhergehenden verbunden, auch mag sein Inhalt zu derselben Zeit, wo die v. 7ff. geschilderte Szene vorfiel, geredet sein, doch aber wohl nicht als unmittelbare Fortsetzung der Rede gegen die Trunkenen; auch in 1 2-17 waren mehrere Reden zusammengearbeitet. Jes. bedroht die Großen, die sich durch abergläubische Praktiken gegen das Unglück gefeit zu haben glauben. **14** Männer des Spottes sind die herrschenden Männer in Jerusalem, wenn auch die v. 9ff. angeführte Spottrede nicht die ihrige ist; Jes. wird sich bei solchen Vorstellungen, wie er v. 12 eine anführt, spöttische Abweisungen geholt haben, und einen weiteren Spott, nämlich über das Nichteintreffen seiner Drohungen, setzt v. 23ff. voraus. Das Relativsätzchen am Schluß: das in Jerusalem ist, scheint mir doch eher ein Zusatz zu sein, da es mindestens nicht nötig ist und die Poesie dieser Verse nicht verschönert. Der Ausdruck „dies Volk da“ klingt hier wie eine Mischung von Mitleid und Verachtung; die Beherrscher des Volkes fühlen sich, wie das Folgende zeigt, für ihre Person geborgen und wagen nun die misera plebs daran, wenn sie auf den Krieg mit Assur hinarbeiten; dies Volk da ist, wie Jes. längst weiß, für den Untergang bestimmt, weil es, von seinen Führern verraten, diesen blindlings folgt, unfähig, dem Propheten zu folgen. **15** und **16** ist eine längere Periode wie 3 16f. 7 5-9 29 13f., wo überall יען כי für unser כי. Sie haben mit dem Tode und mit Scheol einen Bund geschlossen, sodaß, wenn das Unglück kommen sollte, sie verschont bleiben. Darunter darf man nicht etwa ein listiges Abwarten des Kampfes zwischen Assur und seinen Gegnern verstehen, weil das kein Bundschließen wäre. Eher könnten es schlaue Ränke und Kniffe sein, etwa private geheime Unterhandlungen mit den assyrischen Machthabern, als deren Parteigänger sie sich gerierten, während sie zugleich die Verbindung mit den Philistern und Afrikanern betrieben, um auf jeden Fall, bei Assurs Sieg oder Niederlage, gedeckt zu sein. Aber auch das wäre doch wohl nicht ein Bund mit Scheol genannt. Faßt man diesen Ausdruck, was doch das Natürlichste ist, im wörtlichen Sinne, so bezichtigt Jes. die Großen, sich durch abergläubische Mittel „fest“ gemacht zu haben für den Fall des Zusammenbruchs. Sie haben sich nicht bloß durch Nekromantie (29 4 8 19) Gewißheit über ihr künftiges Geschick verschafft, sondern

[16]Drum so hat gesagt der Herr Jahwe:
Siehe, ich habe gegründet in Zion einen bewährten Stein,
Einen kostbaren Gründungseckstein: der glaubt, weicht nicht,

---

auch den Todesgottheiten geopfert, sich von deren Priestern und von Adepten Schutzzauber geben lassen. So hatten sich die Israeliten dem Osiris zugewendet 10 4 und Adonispflanzen großgezogen 17 10. 11, die ebenfalls gegen den Unglückstag helfen sollten (vgl. 47 11 ff.); Zauberer gab es im Lande genug 2 6 ff. 3 3, und mit den Ägyptern unterhielt man in der Zeit Sargons und Sanheribs fleißigen Verkehr. Dem Vertrauen auf diese Lügenmagie und die unterirdischen Schicksalsmächte setzt dann v. 16 den wahren Glauben und die wahre unsichtbare Schutzmacht entgegen. Mit dieser Auffassung läßt sich der Ausdruck חָזֶה (vgl. v. 7), Gesicht, vereinigen: wir haben ein Gesicht mit Scheol gemacht, heißt: wir haben einen Toten oder die Todesgottheit selber zitiert und mit der Erscheinung einen Vertrag abgeschlossen. Dagegen hätte schwerlich ein Bündnis unter Menschen חזה oder חזות heißen können, denn die Opferschau und anderweite Beobachtung der Zeichen und Omina, von der allerdings das Wort ברית abgeleitet zu sein scheint (s. zu 44 25), kann kaum mit חזה bezeichnet werden Eine Erklärung wie: Gesicht (Vision!), also Absehen, Abkommen, ist keine Erklärung; da gibt sich Ges. mit seinem: Gesicht=Offenbarung=Gesetz=Bund noch bessere Mühe, obgleich man nach dieser Methode auch den Sinn Mondgebirge herausbringen könnte. Zur Verteidigung der „strömenden Peitsche“ erinnert uns Delitzsch an die Wellenlinien der geschwungenen Peitschenschnur, Dillm. nimmt eine Konfusion zweier heterogener Bilder an. Der arme Jesaia! Vermutlich schrieb Jes. שׁוֹט שׁוֹטֵט, das zweite Wort als Gen., etwa Stachelpeitsche (vgl. Jos 23 13). Das aoristische עֹבֵר des Ktib ist beizubehalten s. v. 18. Die Lüge ist wie so oft Bezeichnung der religiösen Gaukelei s. z. B. Mch 2 11 Jer 5 31. Der zornige Prophet bemüht sich nicht, im Geist der redend Eingeführten zu sprechen, sondern legt ihnen sein eigenes Urteil in den Mund. In **16** ist mit Recht יסד als Perf. punktiert, nicht als Part., denn wenn Jahwe den Grundstein erst noch legen müßte, so wären jene Männer einigermaßen entschuldigt, wenn sie sich an Schutzmächte eigener Wahl halten. Wenn auch Jahwe den idealen Zustand erst künftig schaffen kann, so versteht es sich doch für den antiken Menschen von selbst, daß schon die Gegenwart eine reale Grundlage dafür besitzt. Der Stein der Prüfung, d. h. der auf seine Festigkeit geprüfte Stein, der Eckstein der Kostbarkeit der Gründung (יקרת eingeschoben wie נבל und גאות v. 1), der Grundlageneckstein von edler Gesteinsart (vgl. 54 11), ist Jahwes Verhältnis zu jenem Volk, dessen „Haupt“ Zion ist (7 8 f.), ein Verhältnis, das äußerlich so wenig sichtbar ist wie das Fundament eines Hauses (vgl. die leise fließenden Wasser Siloahs 8 6), trotzdem aber die Unvergänglichkeit Zions verbürgt (31 9). Das Bild vom Grundstein, den Jahwe legte, ist noch geistiger als das Bild vom Felsen, der Jahwe ist (17 10), weil es die Initiative und freie Tätigkeit Gottes in der Religion und Geschichte mehr hervortreten läßt. Das Subst. מוסד und das Part. Hoph. מוסד sind nur durch das Dagesch der Punktation unterschieden; das Nebeneinander dieser Formen ist nicht gerade angenehm, weil eine reichlich starke Zumutung an den Scharfsinn des Lesers, und die von Ges. verglichenen Stellen Ex 12 9 Ps 64 7 Prv 30 24 sind nicht gleichartig. Streicht man das Part., so wird der Zweck von מוסד viel klarer; einen Eckstein kann man sehen, wenn es nicht gerade der Eckstein des Fundaments ist; letzteres Wort hebt also die Unsichtbarkeit hervor. Darum die Fortsetzung: der glaubt, weicht nicht. Gleich im Beginn seines Auftretens wird der Begriff des Glaubens von seinem Schöpfer in klare Beziehung zu den οὐ βλεπόμενα Hebr 11 1 gesetzt. Der Glaube sieht oder spürt geistig das, was mit den Sinnen nicht gesehen wird; er ist für den gewöhnlichen Menschen das, was für den Propheten das visionäre Sehen, und verhält sich dazu etwa wie unsere Empfänglichkeit für die Poesie oder Musik zur schöpferischen Inspiration des Poeten oder Tondichters. Jene Großen haben Jahwe nicht gesehen und seine Worte nicht gehört, wie Jes. (c. 6), aber sie sollten mit dem inneren Sinn Jahwes Gegenwart spüren und sein Tun sehen. יחיש ist zweifelhaft, es bedeutet sonst immer herzueilen, auch 5 19, nicht davoneilen; das יֵבוֹשׁ der LXX ist ein

[17]Und ich mache Recht zur Richtschnur   und Gerechtigkeit zur Setzwage.
Und wegfegen wird Hagel die Zuflucht   und das Versteck Wasser fortschwemmen,
[18]Und zerbrochen werden euer Bund mit dem Tode   und euer Vertrag mit [Scheol nicht bestehn;
Die geißelnde Geißel, wenn sie einherfahren wird,   verfallt ihr zur Züchtigung ihr,
[19]So oft sie einherfährt,   wird sie euch fassen;
Denn an jedem Morgen fährt sie einher,   am Tage und in der Nacht,
Und es wird rein Entsetzen sein,   Orakel zu deuten.
[20]Denn zu kurz ist das Bett sich zu strecken   und die Decke zu schmal für's Einhüllen,

---

wenig trivial, aber es bildet eine Brücke zu dem von Cheyne und Guthe vorgeschlagenen יָמִישׁ vgl. 22_{25} 54_{10}, das zu dem Bilde vom festliegenden Grundstein sehr gut paßt. **17a** Die Versabteilung ist hier und weiterhin verunglückt; v. 17a ist mit seiner Verheißung, daß Jahwe auf jenem Grundstein einen Bau errichten will, offenbar nur Anhang von v. 16. Bei diesem Bau des zukünftigen Gottesreiches wird Recht und Gerechtigkeit die Meßschnur und Libelle des göttlichen Baumeisters sein, das Reich wird gerechte Ordnungen und Einrichtungen haben (vgl. $32_{1.2}$ $11_{4.5}$), und der Bau, mit Genauigkeit aufgeführt, wird nicht durch Riß und Bruch zum Sturz kommen (30_{13}f.). **17b** Dagegen wird das Versteck, in dem die Gewalthaber sich geborgen glauben, durch Hagel und Wasser, mit denen v. 2 der Assyrer verglichen wurde, zerstört werden, es ist auf Sand gebaut Mt 7_{24-27}. Zu dem ἅπ. λεγ. יעה vgl. יָע, die Schaufel, mit der die Asche vom Altar weggeräumt wird. כזב ist wohl zugesetzt, da auch סתר allein steht. Ähnlich droht Jes. in älteren Reden, daß der Tag Jahwes die Götzenbilder wegfegen wird (2_{18}ff. 10_{4} 1_{29}ff. 17_{11}). **18. 19** Dann geht das Bündnis mit der Unterwelt in die Brüche. Für וכפר lies mit Houb. u. a. וְתֻפַר (ברית ist Fem.) vgl. 8_{10}, wo ebenfalls קום in Parallele steht. Das Impf. יעבר steht hier ebenso richtig wie v. 15 das Perf.; für die Sprecher in v. 15 ist die Geißel nur etwas, was kommen kann, für Jes. kommt sie gewiß. Aber kann die Geißel zertreten? מרמם ist Schreibfehler für מוסר, Züchtigung, vgl. 30_{32}. Ist aber erst die Geißel da, so wütet sie Tag für Tag und faßt gerade jene Großen (absichtlich אתכם, um dies Objekt hervorzuheben), um sie zu züchtigen, während sie sich sicher wähnen. In 1_{5}ff. wird die Wirkung der Züchtigung geschildert. Auch dann wird es Orakel geben, nicht bloß an Jesaia, sondern auch an die Propheten der Gegenpartei, aber solche, die nur von neuem Unheil reden und dann nicht mehr mißdeutet werden können von den längst ernüchterten Unglücklichen. Es ist gar kein Grund vorhanden, שמועה in den Unterricht, den Gott durch die Geißelschläge erteilt, umzudeuten, was ohnehin der Sinn des Wortes nicht erlaubt, auch darf man wegen הבין den Ausdruck nicht auf Auditionen des Jes. beziehen. Der Gegensatz v. 7 und v. 19 ist doch deutlich genug: heute glauben jene Nabis ihre Orakel richtig zu deuten, indem sie nur Sieg und Glück heraushören, und wollen sich von Jes. nicht belehren lassen, künftig werden sie unter den Geißelhieben zu ihrem Entsetzen etwas anderes hören. Die ganze Stelle lehrt, was auch psychologisch als das Natürlichste erscheint, daß der Inspirierte nicht platte verständliche Rede von Gott vernimmt, sondern geheimnisvolle Laute, einigermaßen vergleichbar den verzückten Lauten der in Zungen Redenden, die nur prophetisch begabte Menschen auffassen und in menschliche Rede umsetzen können. Auch die Pythia bedarf der Propheten. Die Gottesstimme ist dunkel, vieldeutig, auf den auffangenden Instinkt des Hörers rechnend, oft durch die äußeren Umstände verdeutlicht, oft aber durch verkehrte Kombinationen, subjektive Wünsche, unreine Leidenschaft, sittliche Verrohung (v. 7) verdunkelt. Ein wahrer Prophet muß eine reine fromme Seele und einen gestaltungsfähigen, aber auch nüchternen, aufmerkenden Geist haben. Wer im Sinnengenuß lebt, hört im Glück nur Angenehmes, im Unglück nur Entsetzliches. Ein Jes. sieht gegenwärtig nur die Tragödie, aber während der Katastrophe wird er auf Jahwe hoffen (8_{17}) und ein Vorgefühl künftiger Herzensfreude haben (30_{20}). **20** sagt mit einer augenscheinlich sprüchwörtlichen Redensart noch einmal, daß

[21]Denn wie zu Har Perazim wird aufstehn Jahwe, wie zu Gibeon toben,
Zu tun seine Tat — fremd seine Tat!
Und zu wirken sein Werk — wildfremd sein Werk!
[22]Und nun legt euch nicht auf's Spotten, daß nicht fest werden eure Bande,
Denn Untergang und Entscheidung hab' ich gehört von Jahwe der Heere.

* * *

---

die von jenen gewählten Schutzmittel nicht ausreichen werden. Das Lager ist nicht lang, die Decke nicht breit genug, es fehlt aller Orten. „Schmal gemäß dem Sicheinhüllen." כנס hängt wahrscheinlich mit גנזים (s. Hes 27 24), Decke, Hülle, zusammen, nicht mit כנס, sammeln. Jes. richtet sich hoch auf, wie er diese Worte spricht, Worte aus der niederen Sprache, mit verachtender Vornehmheit auf die Erbärmlichen herniedergesprochen. 21 Denn schon faßt ihn der göttliche Schauer, er fühlt den Gott der Heerscharen über sich. „Denn" — dies markiert das rasche Aufsteigen und Überhandnehmen der psychischen Welle — „wie bei Har Perazim wird Jahwe aufstehen, wie bei Gibeon toben", ein herrliches Aufbrausen dieses starken Charakters. Zur Schlacht wird Jahwe erscheinen. Davids Siege über die Philister bei Baal Perazim und Geba (I Chron 14 16: Gibeon) sind auch nach I Sam 5 17-25 unter direkter Mitwirkung Jahwes, dessen Anwesenheit David an dem Schall seines „Schreitens" durch die Bakabäume wahrnahm, erfochten worden; es scheint aber, daß dem Propheten eine viel lebendigere Tradition zu Gebote stand als dem Historiker. Die Erregung, mit der Jes. spricht, malt sich lebhaft in den kühnen Satzbildungen in v. 21 bc. Fremd, ja נכריה, wildfremd, barbarisch fremd, ist Jahwes Tun, weil er an der Spitze der Barbaren sein eigenes Volk bekämpft. Darum hieß es 8 13: Jahwe haltet für den Verschwörer! und nachher 29 14: äußerst wunderbar wird er dies Volk behandeln. Dem Propheten selber, der ja freilich längst in Assur Jahwes Zuchtrute erkannt hatte, ist offenbar höchst fremd zu Mute, wenn er sich jenes Werk vorstellt, wenn auch zugleich in der Anwesenheit Jahwes unter Assurs wilden Scharen für ihn ein Trost lag. Ein wenig scheint übrigens die hier vorgetragene Auffassung von der späteren Ansicht Jes.s abzuweichen: nach 30 27 ff. kommt Jahwe persönlich erst in dem Moment, wo Assur zum letzten Schlage ausholt, nicht um ihm beizustehen, sondern um es zu schlagen. Har Perazim heißt II Sam 5 Baal Perazim: wer mag für Baal das harmlose Har eingesetzt haben? 22 „Und jetzt", schließt der Prophet mit ernster Mahnung ab, stellt euch nicht länger so an (diese Nuance liegt im Hithpalel), als dürftet ihr spotten, sonst gibt's kein Zurück mehr. Die Bande (מוסר von אסר) sind nicht die Bande des assyrischen Joches, die durch das Spotten nicht anders werden, denn selbstverständlich hängt für einen Jes., wie zum Überfluß v. 22b beweist, Jahwes Weltplan nicht vom Benehmen einer Handvoll judäischer Großen ab. Es ist hier nur gedacht an das private Geschick jener Spötter, die nach ihrer Meinung gegen das Unglück gedeckt, nach Jes.s oft wiederholter Versicherung aber in Schuld und Strafe „verstrickt" sind (8 13 f.), die durch ihren Spott und Unglauben die Schuld „wie mit Stricken" herbeiziehen (5 18 f.); sie sind schon für die Geißel gebunden und werden von den selbstangelegten Banden um so fester gehalten werden, je mehr sie leichtfertig spotten. Denn das Verderben kommt, Jes. hat sichere שמועה darüber empfangen. אדני fehlt in der LXX und stellt im hebr. Text wahrscheinlich nur das ältere Mittel vor, das Aussprechen des Namens Jahwe zu verhüten. על־כל־הארץ, was nicht „über das ganze Land" heißen kann, halte ich ebenfalls für einen späteren Zusatz, der in dem vorhergehenden Text in keiner Weise begründet ist und das Metrum überfüllt. „Vertilgung und Beschlossenes" sieht Marti mit Recht als ἓν διὰ δυοῖν an.

Viertes Stück 28 23-29. Es ist eine Dichtung, ein Maschal, in zwei dreihebige Zehnzeiler zerfallend: der Landmann tut nicht immer ein und dasselbe, tut auch nicht alles auf dieselbe Weise, und das hat er von Gott gelernt, dessen Rat wunderbar ist. Dies Maschal ist offenbar eine Selbstrechtfertigung des Propheten oder vielmehr eine Rechtfertigung Gottes, und sein Sinn grade nach v. 1ff. 7ff. 14ff. leicht zu enträtseln. Jahwe hat nicht, wie nach dem Buchstaben älterer Weissagungen hätte erwartet werden können, das Strafgericht un=

[23]Horcht her und hört meine Stimme,
Merkt auf und hört meine Rede!
[24]Pflügt immerfort der Pflüger,
Öffnet*) und eggt seinen Boden?
[25]Nicht so? wenn er geebnet dessen Fläche,
So streut er Dill und säet Kümmel
Und legt Weizen und Gerste
Und Spelt als dessen Einfassung:

*) fürs Säen.

unterbrochen fortgesetzt, hat nicht Samaria auf einen Streich und gleich hinterher Jerusalem und Juda vernichtet, nicht die Trunkenen Judas ebenso behandelt wie die Trunkenen Ephraims, hat auch sonst nicht alle Vorhersagungen buchstäblich erfüllt: aber das alles ist kein Grund zu spotten, zu sagen: es beschleunige sich sein Werk, damit wir's sehen (5 19), Jahwes Plan kommt doch zur Ausführung, nur aber nach Maßgabe der Umstände und der Leute, mit denen er es zu tun hat. Das Maschal ist eine Art Theodicee auf dem Gebiet der Weissagung und der Geschichte. Es ist wahrscheinlich, daß Jes. es selbst an diese Stelle gesetzt hat, denn ganz selbständig konnte dies Maschal nicht bestehen, weil ihm keine Deutung beigegeben ist; es war von vornherein auf einen größeren Zusammenhang berechnet. Wie es scheint, ist es in einer Zeit gedichtet, wo gar nichts zu geschehen schien, wo man Muße hatte, die bisherigen Weissagungen Jes.s und anderer (Amos, Micha) zu prüfen und festzustellen, daß Jahwe keineswegs immer gepflügt und gedroschen habe, wie es nach den Drohungen aus der Zeit vor Samarias Fall und der Zeit Sargons (c. 20) in Aussicht zu stehen schien. Jahwe muß, gibt Jes. indirekt zu, auch für neue Aussaat, für למדי יהוה, sorgen und darf das Brotkorn nicht ganz zermalmen; für die Saat ist die Zeit der Ruhe bestimmt, und ihr dient die ungleiche Behandlung der Samarier und der Judäer. Demnach setzt man das Gedicht wohl am besten in die stille Zeit zwischen 711 und 705. Für die behauptete Unechtheit sind keine stichhaltigen Gründe beigebracht; man sagt, wenn v. 23ff. mit dem Vorhergehenden übereinstimmen solle, so müßte auch das Brotkorn v. 28 zermalmt werden, aber selbstverständlich sind doch nicht die mit dem Untergang bedrohten Großen, sondern der „Rest, der umkehrt", das Brotkorn, das Jahwe schonen will. Ein Späterer hätte die „Trostrede", wozu man die Dichtung machen will, nicht so sonderbar angelegt, mindestens nicht ohne Deutung gelassen, denn ohne diese ist das Ganze doch nur ein landwirtschaftliches Gedicht, verfaßt von einem, der dem Landmann von ferne zusieht und über sein Tun Reflexionen nach Art eines Brockes anstellt; nur durch seine Stellung unter prophetischen Gedichten erhält es prophetischen Charakter. 23 Der Eingang so wie 32 9 vgl. 5 1 1 2 (Gen 4 23), dem Volksliede nachgeahmt, das mit solchen Präludien die Aufmerksamkeit auf den Sänger ziehen will. 24 כל־היום hat den Ton und beherrscht auch den zweiten Stichos. Der Bauer pflügt und eggt nicht ewig fort, sondern wenn er fertig ist damit, nimmt er etwas anderes vor. לזרע ist eine unberufene Glosse zu יפתח; wenn der Bauer pflügt, um zu säen, also pflügt und säet, so kann man den Satz gar nicht verneinen, weil er allerdings, so lange er Bauer ist, allezeit pflügt und säet. Freilich pflügt er, um zu säen, aber beides soll hier in Gegensatz zu einander gestellt werden: er pflügt nicht immer, sondern säet auch. Der Glossator meinte, das פתח neben dem Pflügen, mit dem es doch identisch ist, motivieren zu sollen. 25 Die Breviloquenz הלוא (inkorrekt plene) ist wohl auch volkstümlich. שורה und נסמן hat Wellh. (Proleg. 417 Gesch. Isr. I, 409) mit Recht als vor der Korrektur stehen gebliebene Korrigenda bezeichnet; beide Wörter sind unübersetzbar, die LXX hat sie nicht, denn das κέγχρον des Kod. R. ist ohne Zweifel später eingesetzt; auch der Sinn, der allzu langes Verweilen bei solchen Einzelheiten nicht gestattet, und das Metrum empfehlen die Ausstoßung. Weizen und Gerste werden aus Sparsamkeit „gelegt", nicht gestreut, ein Zeichen großen Fleißes, von dem Niebuhr auch ein Beispiel aus Jemen für den Weizen beibringt; vgl. für Weizen und Gerste ZDPV IX 29. Das Suff. von גבלתו bezieht sich neutrisch auf die vorhergenannten Getreidearten, nicht auf das Subj.

[26]Und zwar unterwies ihn zum Rechten,
Sein Gott lehrte ihn.

[27]Auch wird nicht mit der Schleife Dill gedroschen
Und das Wagenrad nicht über Kümmel gewendet,
Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft
Und Kümmel mit dem Stecken.
[28]Wird Brotkorn zermalmt?
Nein, nicht immerzu drischt man es,
Und hat man angetrieben das Rad seines Wagens,
So wirft man es auseinander, zermalmt es nicht.

---

von שׁם, da גבולה hier schwerlich Grundstück bedeuten kann, in diesem Fall auch eine Präposition vor sich haben sollte. 26 Solchen geordneten Betrieb hat Jahwe dem Bauern gelehrt. Der Vers ist für ein Maschal etwas künstlich, und es fragt sich, ob nicht im ersten Stichos ein (abgekürzt geschriebenes) Jahwe stand. Interessant sind die Verben יסר und הורה, die hier ganz allgemeinen, keinen ethischen und kultischen Sinn haben. Nicht minder interessant und wichtig ist es, daß Jes. die Kunst des Ackerbaus auf göttliche Anweisung zurückführt. Die Bauern der Zeit Hoseas sind der Meinung, daß die einheimischen Baale sich auf den Ackerbau besser verstehen als Jahwe (2₄ff.). Und diejenigen Stämme, die niemals zum Ackerbau übergingen (die älteren Leastämme, die Rechabiten) huldigten gewiß einer anderen Meinung als unser Prophet, der selber von anderen Kulturerrungenschaften weniger erbaut ist (2₆ff.), aber auch 32₂₀ beweist, daß er den Segen des Landbaus zu schätzen weiß. Der Ackerbau hat sein משפט, über das (ל poetisch wie 5₁ לכרמו) Jahwe den Bauern belehrt und das es ohne Zweifel vor allem dem Jes. abgewonnen hat. Wir sollen nun den Schluß ziehen: wie Jahwe משפט in das Tun des Bauern gebracht hat, so beobachtet er es auch in seiner eigenen Tätigkeit, auch diese ist gesetzmäßig, planvoll, nicht dem blinden Triebe folgend. Es gehört zu den anziehendsten Wahrnehmungen in der Kultur- und Religionsgeschichte, wie die geistigsten und sittlichsten Ideen auf dem Boden der gesunden Wirklichkeit, nicht im Gehirn der Philosophen gewachsen sind und noch weniger als angeborne Ideen von uran fertig da waren. Die Ableitung des ἦθος und der Ethik vom Stall und Wohnraum hat angesichts unserer Stelle nichts Herabwürdigendes; auch das Rita der Inder ist die Ordnung der natürlichen wie der sittlichen Dinge. 27 כי dient wie oft nur zur Fortsetzung und entspricht unserem auch oder ferner, für das der Hebräer kein Wort hat, da גם und עוד zu stark sind. Auch beim Dreschen verfährt der Bauer ganz verschieden. Die Krautarten wie Dill und Kümmel werden nur geklopft, nicht mit der Dreschschleife, einem viereckigen, unten mit spitzen Steinen oder Messern besetzten, vorn aufgebogenen Brett, oder mit dem Dreschwagen gedroschen, weil sie dadurch zermalmt würden. 28 לחם יודק gibt nur als Frage einen Sinn, ist aber für das Metrum zu kurz, sodaß ein Wort ausgefallen sein muß, etwa der Inf. abs. und vorn ein הֲ. לחם ist Brotkorn wie 3. B. 36₁₇. Der Inf. abs. אדושׁ ist vielleicht nur ein Schreibfehler (vgl. Olsh. § 245k) oder gar nur eine Variante (= יָדוּשׁ) zu dem folgenden Impf. In v. 28b scheint das erste Verbum nur einen Vordersatz einzuleiten: und treibt er an usw. Pferde werden heutzutage bisweilen in Syrien zum Dreschen verwendet (ZDPV IV 43), ob auch in der vorchristlichen Zeit, ist unbekannt. Hier sind aber die Pferde jedenfalls lästig, weil der letzte Stichos dadurch etwas Unbeholfenes bekommt, und weil die Pferde schon mitgenannt sind, wenn man vom Antreiben des Wagens spricht, und dann, wenn man sie doch nennen will, vor dem Wagen genannt werden sollten. Wahrscheinlich ist zu lesen וּפֵרְשׁוֹ וְלֹא, „so wirft er es auseinander“, wirft das Stroh oder vielmehr Häcksel „in den Wind“ (Hes 17₂₁), um es zu entfernen und die Körner zu sammeln. Jes. bewundert es, daß der Bauer so genau weiß, wie lange er den Dreschwagen über das Korn führen darf, und daß die schwere Maschine es nicht zerquetscht; ein so praktisches Werkzeug ohne Schaden anzuwenden, das

[29] Auch das ist von Jahwe ausgegangen,
Wunderbar ist sein Rat, groß seine Einsicht.

* * *

29 [1]Ha Opferherd, Opferherd, Stadt, wo David das Lager aufschlug,
Fügt Jahr zu Jahr, laßt die Feste kreisen!

---

muß der Bauer von Gott gelernt haben, Menschen hätten das nicht erfinden können. 29 „Er macht wunderbar Rat", d. h. er hat, nicht er gibt, wunderbaren Rat; der Ausdruck ist ähnlich gebildet wie die Denominativa im Hiph., die für unser Gefühl intrans. sind. תּוּשִׁיָּה, das Lieblingswort der Chokmadichter, durch unsere Stelle als alt erwiesen, aber darum freilich kein Beweis für das Alter der Weisheitsdichtungen, bedeutet wohl eigentlich das objektiv Wesenhafte, darum Vernünftige, und erst dann die vernünftige Denkweise. In v. 29a ist צבאות nicht am Platz, denn als Gott der Heerscharen war Jahwe nicht der Lehrmeister der Bauern. Das Maschal bleibt ohne weitere Nutzanwendung; um so wahrscheinlicher ist es, daß Jes., da doch der Sinn und Zweck der Dichtung nicht so auf der Hand liegt, die Deutung dem Zusammenhang anvertrauen wollte, daß also das Maschal eine Antwort auf den vorher erwähnten Spott über seine Weissagungen sein soll. Es löst keine „scheinbaren Widersprüche", die in v. 9—22 enthalten wären und die Dillm. auch erst nachträglich einfallen, es verteidigt den Propheten wider den spöttischen Vorwurf, daß seine Drohungen nicht eintreffen.

Fünftes Stück 29 1-8. Eine am Herbstfest gehaltene Rede, die die Belagerung Jerusalems ankündigt. Mehr zu sagen getraut man sich kaum, denn das Stück ist ungewöhnlich reich an Schwierigkeiten und bedenklichen Stellen. Nicht bloß, daß der hebräische und griechische Text starke Differenzen zeigen, der erstere regt auch für sich die Frage an, ob das Stück in der jetzigen Gestalt aus Jes.s Feder stammen kann. Zunächst scheint v. 4b zu v. 4a und v. 8 zu v. 7 Variante zu sein; denkt man sich v. 4b und v. 8 weg, so wird man unsicher, ob von v. 5 an eine Verheißung der Rettung kommt oder ob die Drohung fortgesetzt wird. Im letzteren Fall würde das Stück etwas einheitlicher, aber doch nicht vollkommen einheitlich, denn v. 1 wird wahrscheinlich vom Propheten gesprochen, v. 2 3 von Jahwe, v. 6 vom Propheten; von Zion wird bald in der 2. bald in der 3. Pers. gesprochen. Der Inhalt, soweit er klar ist, scheint auf die Nähe der Periode Sanherib hinzuweisen, aber wegen des Eingangs scheint es geraten, die Weissagung noch vor den Abfall von ihm, vielleicht in die letzten Jahre Sargons zu setzen; denn noch feiert man ahnungslos die Feste, und so mag es noch eine Zeitlang weitergehen, sagt Jes., sieht also die Katastrophe noch nicht in nächster Nähe. Aber deren Androhung scheint doch der eigentliche Zweck dieses Stückes zu sein, und so ist mir allmählich recht zweifelhaft geworden, ob v. 5ff. zu ihm gehören. 1 אריאל ist wohl schon vom Ktib und jedenfalls von der Punktation, vermutlich auch von der LXX, als Kompositum mit אל angesehen worden, und viele Exegeten übersetzen es demgemäß mit „Löwe Gottes". Das wäre eine so fremdartige Bezeichnung für eine Stadt, daß man wohl eine direkte oder indirekte Motivierung dafür erwarten dürfte, um so mehr, als Jes. sonst nirgends geneigt ist, der Stadt Davids Löwenstärke zuzugestehen oder gar sie deretwegen zu rühmen. Und was ist noch dazu ein Löwe Gottes? vielleicht ein besonders gewaltiger Löwe? Keiner von jenen Exegeten gibt uns die nötige Erklärung. Noch viel weniger tut es der Zusammenhang, der den Namen in v. 2f. vielmehr in Verbindung bringt mit Stöhnen und mit Belagerung. Es ist selbst zweifelhaft, ob der Mannes- oder Volksname אראל (Gen 46 16 Num 26 17 II Sam 23 20 I Chr 11 22 vgl. Jes 33 7, wo wie in Aribaal und Arbaal die Form Ar mit Ari wechselt) einen Gotteslöwen bedeutet; aber wenn auch, so paßt ein Mannesname noch nicht zur Bezeichnung einer Stadt, zumal wenn קריה im parallelen Gliede folgt. Es muß Bezeichnung eines Ortes sein und daher entweder das Kompositum Feuerherd (arabisch 'ira) Gottes oder eine Bildung von ארה, brennen, mit angehängtem ל (wie כרמל, ערפל). Das Kompositum ist an sich nicht sehr wahrscheinlich und

[2]Bedrängen will ich den Opferherd, da wird sein Gestöhne und Stöhnen,
Da wirst du mir sein wie ein Opferherd, [3]und ich lagere mich mit Getümmel [wider dich;
Und ich schließe dich ein mit Schanzen und errichte wider dich Belagerungswerke,

---

sogar unmöglich, wenn unser Wort mit dem הַרְאֵל, אראיל Hes 43 15 f., das den Artikel hat, und mit dem אראל des Mesasteins (3. 12. 17. 18) identisch ist. Bleibt also bloß die zweite Möglichkeit übrig, nur daß man nicht weiß, wie man aussprechen soll, da es offenbar selbst die Urheber des Ktib nicht mehr recht wußten und von ihnen die Punktatoren wenigstens in Hes 43 15 f. wieder abweichen; vielleicht darf man die Form 'arjäl zu Grunde legen. Dillm. wendet ein, daß Jerusalem nicht Opferherd genannt werden konnte, weil es zwar den Herd Gottes in sich hat (31 9), aber selbst keiner sei (dann müßte man auch Namen wie Bethel, Kades usw. ausrotten, die nicht bloß poetische Beinamen, sondern sogar Nom. pr. sind); einen Herd könne man nicht belagern (aber einen Gotteslöwen!), ein Herd könne nicht stöhnen (warum soll er denn stöhnen? das verlangt ja keiner). Cheyne will in v. 1 (nicht in v. 2) אֻרִיאֵל aussprechen, was an den alten Namen Uruschalem anklingen soll; aber daß Jes. letzteren Namen kannte und, wenn er ihn kannte, so deutete, wie hier anzunehmen wäre, ist sehr zweifelhaft, und wer hätte unter seinen Lesern dies archäologische Rätsel auch nur richtig gelesen, geschweige geraten? Es ist die Stadt Jahwes und die Stadt Davids, der Jes. das Wehe zurufen muß; vielleicht denkt Jes., der diese Worte am Tempel gesprochen haben muß, weniger an Jerusalem als an den Zion. קִרְיַת ist Stat. konstr. zu dem Sätzchen חנה דוד (Ges.-K. § 130 d), Stadt, wo David das Lager aufschlug, nämlich nicht zur Belagerung, sondern um dort zu wohnen (vgl. den Ortsnamen מַחֲנֵה). „Fügt Jahr zu Jahr usw.“; aus dem Ausdruck geht deutlich hervor, daß die Rede beim Jahreswechsel, der תְּקוּפַת הַשָּׁנָה, beim großen Herbstfest (Ex 34 22) entstanden ist. Dagegen liegt keineswegs darin, daß die v. 2 ff. geweissagte Katastrophe nach Jahresfrist eintreten soll, eher das Gegenteil: feiert nur fröhlich Jahr um Jahr eure Feste, als ob es immer so bliebe. Das ist mit schmerzlicher Ironie gesprochen. Jes. hält es für möglich, daß noch einige Male die Feste kreisen werden bis zum Anbruch der schrecklichen großen Zeit; allem Anschein nach sind die Wirren nach Sargons Tode, die zum Aufstand Judas und Einfall Sanheribs führten, noch nicht eingetreten. **2** Unvermittelter Übergang in die Gottesrede, denn es scheint doch, daß v. 1 vom Propheten gesprochen ist. Es kann recht wohl etwas ausgefallen sein; der ganz abweichende Text der LXX in v. 1. 2, so toll er ist, erweckt doch den Argwohn, daß der hebr. Text seine jetzige Gestalt erst der Redaktion des Ktib verdankt, die vermutlich unleserlich gewordenes einfach weggeschnitten hat. Jahwe wird den Opferherd ängstigen, dann gibt's Jammer über Jammer (nachgeahmt Thr 2 5). Im dritten Stichos schreibt man statt הָיְתָה wohl besser הָיִת, da hinterher die Stadt beständig angeredet wird, wie v. 1 ihre Bewohner. Wie aber dieser dritte Stichos eine Verheißung sollte bringen können, das begreife ich nicht. Natürlich kann dergleichen an sich wohl im Wortlaut liegen, sofern ein Opferherd unantastbar ist und unter dem rächenden Schutz der Gottheit steht. Aber wenn doch vorher und nachher gesagt wird, daß Jahwe selber die Stadt ängstigen und belagern wolle, so könnte doch nur ein ganz verwahrloster Stil dazwischen den (nur bildlich ausgedrückten) Gedanken dulden: diese Belagerung werde zu nichts führen; von einer „Bewährung“ des angeblichen Gotteslöwen steht ja doch kein Wort da. Vielmehr sagt Jes.: wenn Jahwe die Davidsstadt bedrängt, so wird sie wie ein Opferherd sein, der von Blut trieft (1 15), wo man Schafe und Rinder würgt (22 13). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie bei einem großen Feste es beim Schlachten der zahlreichen Opfertiere hergeht, wie der blutbesprengte Altar mit seiner Blutrinne und den zerstückten, verbrennenden Tierleibern aussieht, und berücksichtigt, daß Jes. daran und an den Opferschmäusen nichts weniger als Gefallen findet, so sagt einem der Ausdruck „wie ein Opferherd“ genug. **3** Der erste Stichos v. 3a schließt sich an den vorhergehenden, wenn dieser eine Drohung enthält, unmittelbar

⁴Und unten von der Erde her wirſt du reden,
und tief aus dem Staube kommen deine Rede.

Und kommen wird wie von einem Totengeiſt
aus der Erde deine Stimme,
und aus dem Staube wird deine Rede zirpen.

⁵Und sein wird wie zerstäubter Staub der Schwarm deiner Feinde
Und wie dahinfahrende Spreu der Schwarm der Tyrannen.

---

an. Jahwe wird ſich gegen die Stadt, in der David in der guten alten Zeit (1 21 f.) ſein Lager aufſchlug, mit einem feindlichen Heer lagern כדור. Dies Wort iſt einigermaßen dunkel. Die LXX lieſt dafür כדוד, das man nur dann annehmen kann, wenn man es für eine Gloſſe hält und zwar für eine recht unpaſſende, denn erſtens iſt חנה v. 1 in ganz anderem Sinn gebraucht, und zweitens will ja doch Jahwe die Stadt nicht für ſich erobern und ſie wie David zu ſeinem Wohnſitz machen. Die Bedeutung, die כדור 22 18 hat: gleich einem Ball, paßt hier nicht, ebenſo wenig die Überſetzung: wie im Kreiſe, denn die Belagerer lagern ſich um die Stadt im Kreiſe, nicht wie im Kreiſe, auch würde ein ſolcher Gedanke wohl durch סביב ausgedrückt ſein. Wahrſcheinlich haben wir eine Seitenform zu כידור Job 15 24 vor uns, wenn nicht gar dasſelbe Wort, und zwar wie das folgende מצב als Akk. inſtr.: ich lagere mich wider dich mit כדור. kadar ſcheint in zwei Bedeutungen, die aber auf eine zurückgehen werden, vorzukommen: 1. kreiſen, 2. in verworrener, wirbelnder Bewegung ſein; danach mag כדור oder כדור, כדור (כידור) einen Menſchenhaufen bedeuten, der in wildem Getümmel von allen Seiten auf etwas eindringt. Eine der Belagerung ent=gegengehende Stadt ſieht ſich gegenüber zuerſt einen wilden, ſcharmützelnden, ſich allmählich um die ganze Stadt verbreitenden Kriegerſchwarm, darin ganz ähnlich einem Opferherd, dem von allen Seiten die Teilnehmer am Feſt zueilen; auch in Job 15 24 iſt die Rede zuerſt vom Bedrängen (wie hier v. 2), dann vom כידור, dem Sturmlauf, zu dem die Not wie ein kriegeriſcher König ſich anſchickt. Es folgt v. 3b die Einſchließung der Stadt durch den מצב, die verſchanzte Aufſtellung des Belagerers, die „Wagenburg“, die die Ausfälle der Ver=teidiger abwehren ſoll, endlich die Errichtung von Belagerungswerken und =maſchinen aus Holz (Dtn 20 19 f.), die, mit Widdern, Wurfmaſchinen und Fallbrücken verſehen, auf nach und nach vorwärts rückenden Aufſchüttungen über die Gräben hinweg gegen die Stadtmauern vorgeſchoben werden. 4 שפלת iſt neben dem aſyndetiſch angefügten תדברי nur Hülfs=verbum mit adverbiellem Sinn. Jeruſalem wird am Boden liegen vor dem göttlichen Be=lagerer und demütig reden, anders als jetzt die Großen der Stadt reden. V. 4b ſcheint eine Variante oder eine Erklärung zu v. 4a ſein zu ſollen, die aber doch eine andere Auf=faſſung geltend machen und die Demütigung beſeitigen will. Jeruſalem wird wie ein Toten=geiſt aus der Erde zirpen, nämlich wegen tödlicher Erſchöpfung. Aber dabei weiß man nicht recht, was das Reden bedeuten ſoll und warum es erwähnt wird. Deshalb ſcheint es mir ſehr zweifelhaft, daß wir etwa in v. 4b eine Selbſtverbeſſerung Jeſ.s vor uns haben. Mit v. 4a könnte dies Stück zu Ende ſein, es will nichts weiter als dem feſtefeiernden Zion und ſeinen hochmütig ſicheren Bewohnern die Zeit des Schreckens und der Demütigung ankündigen, im Einklang mit den umgebenden Reden. Weiteres bringt auch v. 6 nicht dazu, wenn dieſer Vers eine Drohung enthalten ſollte. Aber v. 6 droht nicht, ſondern verheißt, und man hat keinen Grund, ihn aus v. 5–8 herauszunehmen. — 5–8 iſt ein Zuſatz von der Hand des Redaktors, der die Bedrohung des Gottesberges ſeinem Publikum nicht ohne Hinweiſung auf den tröſtlichen Ausgang in die Hände geben wollte. Allem Anſchein nach benutzt er dazu allerlei entlehntes Gut (vielleicht auch ſolches von Jeſ., das ja möglicher Weiſe in v. 6 ſteckt), ſonſt wäre ja wohl das Ganze etwas beſſer disponiert. Die vier erſten Stichen von 5 würden beſſer hinter v. 6 ſtehen. Oben iſt זריך durch צריך erſetzt, weil auch v. 7. 8 noch vom Angriff auf Zion die Rede iſt; ſollte v. 5 entlehnt ſein, ſo könnte er auch von den זרים geredet haben, die Jeruſalem und Judäa überſchwemmen. Die עריצים ſind wohl

Und geschehen wird's plötzlich, urplötzlich,
[6]von Jahwe der Heere wirst du heimgesucht,
Mit Donner und Dröhnen und großem Schall,
Windsbraut und Wetter und der Lohe fressenden Feuers.
[7]Und es wird sein wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht,
Der Schwarm aller Völker, die wider den Opferherd zu Felde ziehn,
Und all ihre Schanzen (?) und Bollwerke (?) und die sie bedrängen.

[8]Und es wird sein, wie träumt der Hungrige, wie er esse, und er erwacht und leer ist seine Seele, und wie träumt der Durstige, wie er trinke, und er erwacht und ist matt und seine Seele lechzend, so wird sein der Schwarm aller Völker, die wider den Berg Zion zu Felde ziehn.

* * *

---

die Syrer. Der letzte Stichos von v. 5 ist mit 6 zu verbinden. Urplötzlich kommt Jahwe im Wetter, um den Opferherd (das Mask. תפקד) heimzusuchen. Das ist nicht etwa Wiederholung der Drohung in v. 2ff., denn wenn Jahwe Jerusalem durch eine langwierige Belagerung an den Rand des Verderbens bringt, so kommt er weder plötzlich noch mit Donner und Sturmestosen; daß er aber nachträglich, wenn die Assyrer ihr Werk vollbracht haben, auch noch persönlich zur Hülfe Assurs erscheinen sollte, ist eine unmögliche Häufung von Drohungen und ein abenteuerlicher Gedanke, der einem Manne wie Jes. nicht zuzutrauen ist. Die Heimsuchung ist also im guten Sinne zu verstehen, als Jahwes Intervention im letzten Akt, die plötzlich dem Assyrer in den Arm fällt und ihn verhindert, Jerusalem ganz zu vernichten und darauf vielmehr die Heiden selber vernichtet. Es ist dieselbe Vorstellung, die in dem Zusatz 5_{30} auftritt, die Tritosacharja (Sach 14) weitläufig ausführt, die schon bei Hesekiel (c. 38f.), in Jes 11_{28}ff. und öfter in den Psalmen, hier allerdings mehr in geschichtlichen Rückblicken (Ps 48_{5}ff. 76_{5}ff.), ausgeführt wird und ihren Ursprung in Jes 30_{27}ff. $17_{12}-18_{6}$ hat. Jes. könnte also wohl irgendwo etwas wie v. 5e. 6 geschrieben haben, nur aber schwerlich im Anschluß an v. 1–4a, überhaupt nicht im Zusammenhang aller Stücke in diesen Kapiteln. Die Betonung des Plötzlichen entspricht der Tendenz des jesaianischen Grundgedankens, daß auch nicht der kleinste Teil der großen Wendung auf Rechnung der Volkskraft kommen, daß alles das Werk Jahwes sein soll. 7 und 8 sehen aus wie zwei Bearbeitungen desselben Gedankens, die sich wohl sachlich miteinander, aber nicht stilistisch nacheinander vertragen. In v. 7 werden die Bekämpfer Zions mit einem rasch verfliegenden Traum verglichen, in v. 8 sind sie selbst die Träumenden; sind sie einmal wie ein Traum verflogen, so sollten sie nicht noch einmal wiederkehren als solche, die im Traum essen und trinken und dann aufwachen und nüchtern sind; außerdem ist v. 8b mit einer kleinen Abweichung schon in v. 7 wörtlich vorhanden. Unter den vielen Möglichkeiten, mit denen man dies Nacheinander erklären könnte (v. 1–8 ist eine unfertige Skizze oder ist mehrere Male veröffentlicht worden oder von Zuhörern des Propheten niedergeschrieben usw.), scheint mir am natürlichsten die Annahme, daß v. 8 eine Verbesserung von v. 7 durch eine jüngere Hand ist, wie sich ähnliches auch sonst findet vgl. 2_{20}f. neben v. 18f., Mch 4_{4}b. $_{5}$a neben v. 4a. 5b, Gen 24_{30} neben v. 29. Jedenfalls könnte v. 7 eine Verbesserung vertragen, denn v. 7b ist gar nicht übersetzbar. צביה von צבה, während eben vorher צבא steht, noch dazu mit dem Akk. statt mit על, wäre selbst dann unmöglich, wenn das צבא nicht schon dagewesen wäre, und neben dem מצדתה ist es schon ganz unerträglich. Letzteres Wort mag, da das folgende Part. auf v. 2 zurückgreift; in der Form מצרתם als Anspielung auf v. 3 gelten und dem entsprechend צביה aus מְצָבָם entstellt sein. Vielleicht ist dann noch ein Distichon ausgefallen, das die Prädikate zu den Subjekten in v. 7b nachlieferte. Auch in v. 8 sollte man hinter dem ersten הקיץ ein Sätzchen erwarten wie das והנה עיֵף hinter dem zweiten; aber vielleicht soll v. 8 gar keine Poesie, sondern Prosa sein. Leer ist „seine Seele", denn die Seele ist die Lebenskraft, die den Körper erhält und daher nach Speise und Trank gierig

9 Erstarrt und starrt! erblindet und seid blind!
Seid trunken, doch nicht von Wein, taumelt, doch nicht von Meth!

ist; selbst nach dem Tode verlangt die beim Körper verbleibende Seele noch zu essen (Dtn 26 14) und zu trinken (vgl. Ges. zu 26 19 Wellh. Skizzen III[1] S. 161f.). Der Ausdruck: alle Völker, die Kriegsdienste tun wider usw., spricht dafür, daß der Redaktor nicht mehr an die alten Assyrer denkt, sondern in denselben Gedanken lebt wie z. B. Tritosacharja (Sach 14 12): in der letzten Zeit werden alle Völker teils aus eigener Gottlosigkeit, teils, weil Jahwe es so verordnet hat, gegen Jerusalem ziehen, dann erfolgt mit Jahwes Parusie das Ende der gegenwärtigen Welt und die Begründung der neuen.

Sechstes Stück 29 9-12: das Volk wird durch Jahwe wunderbar verblendet und dadurch unfähig gemacht, sein Tun und seine Weissagung zu verstehen. Das kleine Stück läßt sich, obwohl an sich selbständig, als Fortsetzung von v. 1—4a, aber nicht von v. 4b—8 verstehen, nur ist es nicht im selben Atem mit v. 1ff. gesprochen. Dillm. meint, es soll eine Folge des verblüffenden Eindrucks sein, den das Rätselwort v. 1—8 auf die Zuhörer gemacht habe. In v. 1—4a gibt es aber kein Rätsel, zumal für Zuhörer, die hundertmal Ähnliches von ihrem Unglückspropheten gehört hatten. Selbst wenn Jes. wirklich vom belagerten Gotteslöwen phantasiert hätte, würden ihn etwa jene Spötter von c. 28 mit Verwunderung, aber nicht mit „dummer Verwunderung" angeschaut haben; man muß die Großen und die Priester und Propheten nicht für Schulkinder halten. Und v. 9 auf verblüfftes Anstarren zu deuten, das heißt doch von unserer exegetischen venia dormitandi einen zu freien Gebrauch machen. Da das Volk dem Propheten wie verzaubert vorkommt, so muß er, als er v. 9f. sprach, besonders starke und wiederholte Erfahrungen mit dessen Verstocktheit (c. 6) gemacht haben; auch scheint die Erregtheit, mit der er v. 9 hervorstößt, einen Kampf mit den Volksleitern zu reflektieren, wie er mit steigender Schärfe zwischen beiden Parteien seit den ersten Abfallsgelüsten in der Zeit Sargons (s. c. 20) bis zum Abfall von Sanherib geführt wurde. Jes. scheint einzusehen, daß er Juda nicht mehr vom Freiheitskampf zurückhalten kann, und so sind wir mit diesem Stück wohl schon in der Periode Sanheribs angelangt. Die Katastrophe steht für Jes. nahe bevor, das von Freiheitsdurst und Siegesträumen erhitzte Volk taumelt dem Untergang entgegen. Wahrscheinlich sind nur v. 9 und 10 im ursprünglichen Wortlaut erhalten, denn v. 11f. fällt in stilistischer Beziehung stark ab, ohne daß man gegen den Inhalt ein Bedenken haben könnte. **9** התמהמהו müßte von מהה, zaudern, unschlüssig warten, herkommen (Gen 19 16 43 10 Jdc 3 26), aber das paßt nicht, jedenfalls ist es eine Form von תמה (Olsh. § 273), aber wohl kein Hithpealpal, das nicht vorkommt, sondern ein verschriebenes הִתַּמְּהוּ, das auch Hab 1 5 neben תמהו steht. Zu dem Verbum שעשע vgl. 6 10; zu den Imperativen mit dem Sinn des Futurums 8 9. 10. Angeredet sind die Ungläubigen, sie werden die Gottestaten anstarren (vgl. 13 8 Hab 1 5), voll Entsetzen, unfähig, sich des fürchterlichen Eindrucks zu erwehren. Und auch unfähig, sie zu verstehen: erblindet und seid blind! Es ist eine von Gott gesandte (6 10 Gen 19 11 II Reg 6 18) Blindheit, zwar die psychologisch-ethische Folge ihres bisherigen Unglaubens, aber unmittelbar die Wirkung dessen, was man von Gott zu sehen bekommt. Schon unter sonst günstigen Umständen hat die Begegnung mit dem Übersinnlichen leicht schwere Folgen (Ex 33 20 Lk 1 20 Akt 9 8), hier aber werden die Ungläubigen die Ereignisse zu sehen bekommen, die mit ihrem Untergang endigen. Und ganz hingenommen von dem Schrecklichen, Unfaßbaren, werden sie taumeln wie Trunkene. Warum die Punktation in v. 9b das Perf. will, ist nicht zu begreifen; man muß mit der LXX den Imp. lesen שִׁכְרוּ und נֻעוּ, denn auch in v. 10 (11f.) herrscht die 2. Pers. V. 9b steht nicht in Rückbeziehung zu 28 7, denn da sind die Leute im eigentlichen Sinn betrunken, aber ihr Saufen ist keine Ursache ihrer Geistesumnachtung. Jes. hat eine andere Diagnose: Jahwe hat auf übernatürliche Weise jene Leute in den unglücklichen Zustand versetzt, den v. 9 schildert. Die Trunkenheit ohne Wein wird die Ungläubigen überfallen, weil sie durch das kommende Schreckliche werden aufgeschreckt werden aus dem Schlafe, in dem sie jetzt dahinleben. **10** Denn Jahwe hat auf sie den Geist des

[10]Denn gegossen hat auf euch Jahwe den Geist des Tiefschlafs
Und verschlossen eure Augen*) und eure Häupter**) eingehüllt.

*) die Propheten. **) die Seher.

[11]Und es wurde euch das Gesicht von dem allen wie Worte des versiegelten Buches, das man dem Buchkundigen übergibt mit den Worten: lies doch dies! Da sagt er: ich kann nicht, denn es ist versiegelt. [12]Oder das Buch ist übergeben dem, der nicht buchkundig ist, mit den Worten: lies doch dies! da sagt er: ich bin nicht buchkundig.

* * *

Tiefschlafs ausgegossen. תרדמה ist überall, wo es vorkommt, ein von Gott (Pro 19_{15} allerdings von der personifizierten Faulheit) geschickter Schlaf, ein „Schlaf Jahwes" I Sam 26_{12}, sonst immer mit נפל, hier noch deutlicher mit נסך רוח verbunden. Die v. 10 zu Grunde liegende Vorstellung ist hergenommen von den Veranstaltungen, durch die sich der Psychiker in Verbindung mit dem Übersinnlichen setzt; er begibt sich in die Einsamkeit, verhüllt sich (oder steckt den Kopf zwischen die Knie I Reg 18_{42}), schließt die Augen und konzentriert den Geist auf einen fixen Gedanken, der je nach seinen Zwecken (mystische Devotion, Weckung des hellseherischen Vermögens u. dgl.) und nach seiner Vorstellung von dem übernatürlichen Besucher verschieden ist: die Folge ist eine Autohypnose, ein schlafwacher Zustand, oft verbunden mit kataleptischen Erscheinungen; der Hypnotiker ist gegen fremde Eindrücke verschlossen, gegen Schmerz unempfindlich (Gen 2_{21}), manchmal behaftet mit Wahnideen, also das beste Bild für die unempfänglichen, von falschen Meinungen besessenen Ungläubigen; das Erwachen versetzt, wenn es gewaltsam geschieht, den Schlafwachen in Verwirrung, Hülflosigkeit, Schrecken, wie viel mehr hier, wo es ein Erwachen zum Tode ist. Die römische Art zu beten velato capite ist dasselbe, nur mehr zur symbolischen Handlung herabgesetzte Verfahren, die Inkubation herbeizuführen. Vermutlich war es bei den Nabis sehr in Übung, obgleich diese zur Hervorrufung des ekstatischen Zustandes auch noch stärkere Mittel anzuwenden wissen (Musik, Selbstkasteiung und Selbstpeinigung usw.); ein erleichtertes und besonders bei den Laien beliebtes Verfahren ist der Tempelschlaf. Hier werden die Judäer oder deren Leiter durch einen von Gott über sie „ausgegossenen" Geist unfreiwillig in die Hypnose versenkt. Der Geist ist wie ein Fluidum gedacht, das gleichsam narkotisch wirkt; die Vorstellungen vom Geist variieren schon in alter Zeit außerordentlich und gehen von dem Gedanken eines persönlichen Wesens bis zu dem einer Kraft, ja einer teilbaren Substanz herab. Also hangen v. 9 und 10 so zusammen: ihr werdet, wenn die Katastrophe kommt, fassungslos, geblendet, taumelnd wie Trunkene dem Schrecklichen gegenüberstehen, weil unvorbereitet, wie Schlafwandler, die das Prophetenwort nicht wecken kann, dahinlebend. Wer dem Gericht entgegengeht, muß wachen und nüchtern sein, sagt auch das NT., aber diese Unglücklichen können das nicht mehr, sollen es gar nicht mehr, ihre Bande sind fest geworden v. 22. Dies kleine Stück ist also eine Ergänzung zu c. 6, nur daß die göttliche Ursache der Verstockung von dem über die Stumpfheit seiner Zuhörer erregten Propheten mit einiger Einseitigkeit in den Vordergrund gestellt wird. Die Ausdrücke „die Propheten", „die Seher" sind natürlich unrichtige Glossen, obwohl auf der Einsicht beruhend, daß hier ein Vorgang psychischer Art beschrieben wird. **11. 12** Die prosaische Satzbildung und die vielen prosaischen Ausdrücke in diesen Versen (לאמר, חזות הכל, אשר־אתו) zeigen, daß wir hier nur den Gedanken, nicht den ursprünglichen Ausdruck des Propheten vor uns haben; da eigentlich v. 9. 10 für sich vollkommen genügt, so sind v. 11 und 12 wohl nur eine freihändige Erläuterung dazu. „Das Gesicht von dem allen" (zu חָזוּת mit bleibendem ā s. Olsh. S. 417), die Offenbarung über all die künftigen Ereignisse — eine unlebendige Ausdrucksweise mit dogmatischer Anschauung von dem Weissagungsschrifttum — wird den Ungläubigen ein versiegeltes Buch sein. Das war ohne Zweifel eine Erfahrung, die auch die späteren Anhänger der Eschatologie oft machen mußten (vgl. den gutmütigen Spott eines Skeptikers Jer 31_{26}). Die beiden Beispiele von Unfähigkeit, das Buch zu lesen, v. 11 und 12, stehen sich nicht im

[13]Und Jahwe sprach: Weil sich naht
Dies Volk da mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehrt,
Während sein Herz fern ist von mir und ihre Furcht vor mir nichtig,
Ein Menschengebot, ein gelerntes:
[14]Drum siehe, werd' ich ferner wunderbar handeln, wunderbar, wundersam,
Und unter geht die Weisheit seiner Weisen,
und die Einsicht seiner Einsichtigen versteckt sich.

* * *

Wege wie die Bilder v. 7 und 8, denn ein versiegeltes Buch könnte ein Schriftkundiger immerhin noch aufbrechen und lesen; gleichwohl würde eines genügen. In v. 11 ist mit Qre der Artikel in dem zweiten הספר zu tilgen.

Siebentes Stück 29 13. 14. Das Volk dient Jahwe nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen, darum wird er ferner wunderbar handeln, sodaß die Klugheit der Klugen sich verstecken muß. Ob die einleitenden Worte „er sprach" diesen Spruch mit dem vorhergehenden verbinden wollen oder auf einen anderen, vielleicht historischen Zusammenhang hinweisen, aus dem der Sammler das Stück herausgebrochen hat (vgl. 3 16), das läßt sich nicht ausmachen; doch läßt er sich sehr gut als Fortsetzung des vorhergehenden denken. Auch der Inhalt, der an 1 10 ff. erinnert, spricht für seine Zuweisung zu derselben Abfassungszeit, der Periode Sanherib. **13** אדני für Jahwe ist wohl meist etwas zweifelhaft, hier haben wieder viele Handschriften Jahwe. Zu יען כי vgl. wieder 3 16. בְּפִיו gehört gegen die Akzente zum Vorhergehenden, denn das Nahen zu Gott ist nicht tadelnswert, sondern daß man bloß mit dem Munde „sich naht", zur Kulthandlung kommt. Für כבדוני liest man wegen der Suffixe von פיו und לִבּו besser כִּבְּדָנִי. „Ihr mich-Fürchten" ist ein gelerntes Gebot. Die Religion ist für den Bürger ein bindender Rechtsbrauch, der gelernt werden muß, letzteres um so mehr, je künstlicher und anspruchsvoller der Kultus wird. Aber während die Priester behaupten, daß ihre vielen Thoroth von Gott stammen, nennt Jes. sie Menschengebot, eine freisinnige Äußerung wie die das gleiche besagende 1 12, die im Grunde die alte Tendenz der Religion des Wüstengottes zum Ausdruck bringt und nur in der kühnen und klassischen Formulierung unserem Meister angehört. Die Übersetzung der LXX, zitiert in Mt 15 8. 9, setzt die Lesungen רָחֹק und תֹּהוּ (für תְּהִי) voraus, von denen die erstere mindestens nicht schlechter ist als רִחַק und die zweite den Rhythmus verbessert; dies Distichon ist ein Zustandssatz, das vierte bringt die Erklärung für das תֹּהוּ. Das Herz ist hier das Organ der Zuneigung wie z. B. Jdc 5 9 und so oft im Deuteronom., und die Forderung, daß man mit dem Herzen an Gott hangen soll, wenn man ihm dienen will, bildet die Ergänzung zu der Thora 1 10-17, daß man Jahwe durch Erfüllung der Bürgerpflichten dienen soll. **14** Liebt man Jahwe nicht mehr, so wird er sich auch seltsam benehmen vgl. Ps 18 27: bei dem Reinen zeigst du dich rein, jedoch bei dem Verkehrten verkehrt. Dem הפליא hat der Abschreiber ein Objekt beigegeben: את־העם־הזה, aber abgesehen davon, daß es den Stichos unförmlich macht und, weil „dies Volk da" eben vorher erst da war, auch den Stil nicht verschönert, ist diese Ausdrucksweise sehr ungewöhnlich und soll wohl auch bedeuten: das Volk auszeichnen. Streicht man den Zusatz, so erhält man den guten und dem Sprachgebrauch entsprechenden Sinn: sich seltsam, zum Verwundern benehmen. Das ist ein Gedanke, der oft bei Jes. hervortritt. Während man, will Jes. sagen, der Meinung ist, daß der Nationalgott, dem man so viele Opfer bringt, gegen den Feind helfen muß, ist er es gerade, der den Feind herbeiführt; das Wunderbare ist das „wildfremde" Werk von 28 21, die Verschwörung gegen sein eigenes Volk 8 13. יוסף kann mit der Punktation als Impf. gefaßt werden; worauf sich das „ferner" bezieht, ist schwer zu sagen. Vielleicht kann man es doch einfach auf den vorhergehenden Spruch beziehen (v. 10), aber weiter überhaupt auf alles was vorhergeht in c. 28 und 29: auf die „andere Zunge" 28 11, das wildfremde Werk 28 21, das הפליא עצה 28 29, auf die Behandlung des Opferherdes 29 1-4a. Auch das

[15]Ha die, die tief vor Jahwe verbergen den Beschluß,
Und es ist [in Dunkelheit und] in Finsternis ihr Tun,
Und die sprechen: wer sieht uns und wer weiß von uns?

[16]Eure Verkehrtheit! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten,
Daß spräche das Werk von seinem Wirker: er hat mich nicht gewirkt,
Und das Gebild von seinem Bildner: er hat keine Einsicht?
[17]Ist's nicht noch ein kleines Weilchen, so wandelt sich der Libanon zum [Fruchtfeld,
Und das Fruchtfeld wird zum Walde gerechnet.

Programm in c. 6 enthielt ja die merkwürdige Paradoxie, daß das Gute diesem Volk zum Unheil werden soll. Es scheint, daß Jes. in diesem Spruch, der dem Anschein nach keine mündliche Rede wiedergibt, wie in dem Maschal 28_{23-29} über seine eigenen Ideen reflektiert und sich dabei so recht bewußt wird, daß sie allem zuwiderlaufen, was menschliche Klugheit meint und rät. Aber seine Gedanken kommen von Gott, und wenn Gott sie in die Tat umsetzt, wird die Weisheit der Menschen sich beschämt verkriechen. Es ist ebenso anziehend wie wichtig, zu beobachten, wie die Propheten des 8. Jahrh.s über sich selber nachdenken und sprechen (Am 3_8 7 Hos 1. 3. 9_7 Mch 2_{11} $3_{1.8}$), am meisten tut es Jeremia. Was für ernsthafte Menschen! nichts weniger als Phantasten!

Achtes Stück 29_{15-24}. Nur v. 15 gehört dem Jes. an und mag irgendwie mit 30_1ff. zusammenhangen; was etwa noch folgte, scheint unleserlich geworden und darum vom Redaktor durch v. 16–24 ersetzt zu sein. Dieser ahmt dabei, wahrscheinlich nicht ganz unbewußt, viel mehr dem Deuterojes. nach als dem Jes., wird also schon c. 40ff. für jesaianisch gehalten haben, was der Chroniker noch nicht tut. Wegen v. 20 ist er schwerlich älter als die Makkabäerzeit. Wen der weiche gefühlsselige Ton, der allerdings 30_{18-26} noch stärker hervortritt, nicht von der Unechtheit dieses Einsatzes überzeugt, der mag sich fragen, wie er die Verheißung v. 18, daß die Tauben und Blinden hörend und sehend werden sollen „an jenem Tage", mit Jes.s oft genug ausgesprochenen Ansichten über diesen Punkt in Einklang setzen will. Daß das Stück wirklich Ergänzung, nicht etwa selbständiges Produkt eines anderen Autors ist, beweist die beständige Bezugnahme auf die Umgebung, zu der es sich so verhält wie 28_5f. zu v. 1–4 oder 4_{2-6} zu 2_6–4_1 (vgl. weiter zu 30_{18}ff.). **15** Der Anfang ähnlich wie 30_1 31_1, die Konstruktion wie 5_{22}. Der geheime Beschluß, von dem Jahwe nichts wissen soll, ist wahrscheinlich wie 30_1f. das Ansuchen der Hülfe Ägyptens. Die Politiker Judas, Hiskia und seine Großen, haben es also vermieden, die sonst bei wichtigen Angelegenheiten üblichen Anfragen an Jahwe zu richten, weil sie aus den oft gehörten Äußerungen Jes.s schließen, daß Jahwe mit Nein antworten würde. Wenn nicht wirklich Jahwe, so doch Jes.: jene Propheten von 28_7ff. mögen sie ja befragt haben, aber das ist für Jes. kein Befragen Jahwes. לסתר für לְהַסְתִּיר (3_8). Hinter והיה mag, nach dem Metrum und der Anspielung in v. 18 zu urteilen, ein בְּאֹפֶל ו ausgefallen sein. Wer sieht uns, wer weiß von uns? sagen sie als Leute, die sich wohl bewußt sind, daß sie Unrechtes tun. Dem Jes., der als vornehmer Mann in den höchsten Kreisen verkehrte, war trotz aller Geheimniskrämerei das Treiben der Diplomaten nicht entgangen. – **16** gehört schon dem Ergänzer. Schwerlich hätte Jes. jenen Politikern ihre Verkehrtheit in solcher Beweisführung nachgewiesen. Für ihn sind sie Rebellen (30_1), und die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und ihnen war mit politischen Sätzen (30_4) auszufechten, nicht aber durch eiue naive Theologenlogik zu entscheiden, die sich auf die eschatologische Dogmatik beruft: steht nicht die große glückliche Wendung bevor, warum wollt ihr also euch selbst helfen? Auch die Vorstellungen von Töpfer und Ton, Schöpfer und Geschöpf gehören nicht in die alte Welt, die vielmehr vom Verhältnis des Königs zum Volk, des Gotteswillens zum Willen der Untertanen Gottes ausgeht. הפככם ist nach der Punktation mit ⸗ Subst. Das Bild ist entlehnt aus 45_9, das auch 64_7 Jer 18_1ff. benutzt ist (vgl. 10_{15}). אם leitet den zweiten Teil einer Doppelfrage ein, deren erster ausgelassen ist. Zu לְ = אל oder על s. 5_1. **17** הֲלֹא, als ob

18Und hören werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte
Und aus Dunkelheit und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen,
19Und die Elenden werden in Jahwe vermehrte Freude haben
Und die ärmsten Menschen im Heiligen Israels jubeln.
20Denn dahin ist der Tyrann, verschwunden der Spötter,
Und ausgerottet alle, die auf Unheil wachen,

---

die Weltumwälzung eine feststehende Tatsache wäre, an die man nur zu erinnern braucht, um die Verkehrtheit der Selbsthülfe schlagend bewiesen zu haben. Der Ergänzer denkt sich die von ihm Angeredeten nicht so böse, wie Jes. seine Gegner darstellt; es sind ja die Juden des 2. Jahrh.s, und ihre Verirrung besteht offenbar darin, daß sie an der Besserung der Dinge zweifeln und über Gott murren. Für ihn sieht die Situation ganz anders aus als für Jes.; zwar sind Läuterungsgerichte im Innern nötig, aber Strafgerichte nur nach außen; Zion soll nicht weinen, sondern bekommt nur Tröstliches zu hören. „Ein wenig, ein Weilchen" wie 10_{25} 16_{14}. Der Inhalt des Satzes ist Nachahmung von 32_{15}. Der Libanon ist aber ein etwas sonderbarer Ersatz für die Prärie in der Grundstelle, die der Verf. offenbar nicht richtig verstanden hat. Denn Jes. sagt 32_{15}, daß die Wüste zum Fruchtland erhoben, verbessert, und das Fruchtland so reich mit Fruchtbäumen besetzt werden soll, daß es wie ein Wald aussieht; hier dagegen wird das Waldgebirge Libanon in ein Fruchtland und dieses in Wald verwandelt, wenn nicht gar der Verf. wie die LXX הכרמל für den Berg Karmel genommen hat. Entweder ist der Sinn der, daß eine völlige Umkehrung aller Dinge eintreten, die Niedrigen (die Juden) erhöht, die Hohen (die heidnischen Herren) erniedrigt werden sollen — und das ist wohl das Wahrscheinlichste — oder der Verf. meint, mit etwas engerem Anschluß an die Grundstelle, daß der Libanon für den Küchenbedarf nutzbar gemacht werden soll. Aber auch 10_{34} ist der Libanon das Bild für die heidnische Weltmacht vgl. noch v. 19f. **18** Hören werden „an jenem Tage" die Tauben Schriftworte — eine sehr unglückliche Verbindung von 42_{18} mit 29_{11}f. Eine Schrift kann der Taube ebenso gut lesen und verstehen wie der Hörende, wenigstens dann, wenn es sich nicht um verwahrloste physische Taubstummheit handelt, sondern um geistige Taubheit wie hier. Natürlich versteht der Verf. unter der Schrift nach v. 11 „das Gesicht von dem allen", die eschatologische Offenbarung, an die manche Juden des 2. Jahrh.s nicht glauben mochten, sei es aus geistlicher Taubheit, sei es wegen zu oft erlebter Enttäuschung, weil die Verheißungen der Apokalyptiker nicht in Erfüllung gehen wollten und man es für sicherer hielt, sich auf die eigene Kraft und das Römerbündnis zu verlassen. Diese Tauben werden die Schrift hören, wenn sie sich demnächst als wahr bewiesen hat. „Aus Dunkel heraus", d. h. nachdem das Dunkel gewichen ist, werden die Blinden sehen; man sieht nicht recht, ob die geistliche Finsternis der Blindheit oder das Dunkel des Elends gemeint ist. Jes. macht den Tauben und Blinden seiner Zeit solche Verheißungen nicht, sie sollen „gehen und rücklings straucheln" 28_{13}, „bis daß wüste sind die Städte ohne Bewohner" 6_{11}, sollen noch immer blinder werden 29_{10}; die die goldene Zeit erleben, sind ein kleines Häuflein von Gläubigen. **19** Die Elenden und ärmsten Menschen sind hier wie 14_{30} 66_{2} und in den Psalmen die Frommen, nicht die niedrigen und gedrückten Volksklassen der Zeit Jes.s, die dieser niemals als frömmer denn die Großen hinstellt und hinstellen konnte. בקדוש ist wohl verkürzter Ausdruck für בְּשֵׁם ק׳: jubeln unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahwes (41_{16} Ps 149_{2}). Der Heilige Israels aus 1_{4} 30_{11}, hier mit Beziehung auf den sichergestellten, verherrlichten Tempelkultus und die triumphierende Gemeinde, wie die Fortsetzung zeigt. **20** „Denn (dann) ist verschwunden der Tyrann" (25_{3}f.), der äußere Feind, der Syrer, und mit ihm der ihm befreundete innere Feind, der Religionsspötter. לץ mag durch $28_{14.22}$ angeregt und so eine Probe von der Exegese der Theologen der letzten Jahrhh. sein, ist aber Term. techn. für die Verächter des Gesetzes wie Ps 1_{1} und oft. Eine solche Zusammenstellung von Tyrann und Spötter ist kaum in einer anderen Zeit als der griechischen denkbar. V. 20a erinnert auffallend an 16_{4}. V. 20b gehört näher zu v. 21. Die Unheilswächter sind das Gegenteil von den Rechts-

21Die Menschen schuldig machen mit Worten
Und dem Schiedsmann im Tor Schlingen legen
Und durch Nichtiges den niederstrecken, der Recht hat.
22Drum so spricht Jahwe, der Gott des Hauses Jakob,
Der den Abraham erlöste:
Nicht soll dann zu Schanden werden Jakob,
Und nicht soll dann sein Angesicht weiß werden,
23Sondern wenn er sieht das Werk meiner Hände in seiner Mitte,
Werden sie heiligen meinen Namen,
Werden heiligen den Heiligen Jakobs
Und den Gott Israels fürchten;

---

wächtern; im B. Jer. wird das dort sehr beliebte שקד (1 2 5 6 31 27 44 27) mit על oder ל konstruiert. 21 בדבר wird übersetzt: in einer Rechtssache, um eines bloßen Wortes willen, mit falschem Wort, was alles nicht in dem bloßen בדבר liegen kann. Ebenso kann מחטיאי nicht bedeuten: zur Sünde verleiten oder verurteilen. החטיא heißt entweder: sündigen lassen oder für sündig erklären. „Jemanden sündigen lassen in einer Sache" wäre vielleicht möglich, wenn die Sache genannt wäre. Es bleibt nur übrig, החטיא als Pendant zu הרשיע anzusehen; das letztere tut der Richter, das erstere der Ankläger, der Denunziant. Vor Denunzianten warnt Qoh 10 20, von ungerechten Anklagen sprechen viele Psalmen; die Frommen hatten viel zu leiden von denen, die sagten: unsere Lippen sind mit uns, wer ist unser Meister? (Ps 12 4). בדבר heißt also wohl: mit Rede, mit Worten. Die Genannten wissen mittelst advokatischer Beredsamkeit, durch die sie dem ehrlichen, prozeßscheuen Bürger überlegen sind, Menschen schuldig zu machen, ins Unrecht zu setzen. Sie wissen ferner dem Schiedsrichter im Tor, wo das Gericht abgehalten wird (Job 31 21 Prv 22 22 Dtn 16 18 usw.), Schlingen zu legen, d. h. wohl, durch Redekniffe, Geschenke oder anderweitige Beeinflussung ihn für sich einzufangen, „blind zu machen" (Dtn 16 19). יְקשׁוּן, das das Part. fortsetzt, leitet die Punktation von קוש = יקש ab, wie es scheint (Olsh. § 244 b G.-K. § 72 r). הִטָּה ist in unserm Sinne häufig z. B. Ex 23 2 Am 5 12 Prv 18 5. בַּתֹּהוּ, durch Nichtiges, entspricht einigermaßen dem בדבר. Das Unwesen der Rabulisten und Denunzianten muß zur Zeit des Verf.s besonders arg gewesen sein, da er so weitläufig darüber redet. 22 kehrt zum Hauptthema zurück. „Darum", weil die goldene Zeit bevorsteht, soll man nicht mehr zweifeln oder murren, denn es ist für „Jakob", für die Judenheit, nichts mehr zu befürchten. Ein Satz, der sich in der jesaianischen Umgebung sehr wunderlich ausnimmt, denn Jes. spricht von nichts als von der bevorstehenden Beschämung „dieses Volkes da". עתה, dann, wenn nämlich das v. 17 ff. Verheißene eintritt. Daß die Erlösung Abrahams in der Zeit Jes.s ein ganz fremder Gedanke ist, hat bereits Wellh. bemerkt; Abraham wird überhaupt von den Propheten des 8. Jahrh.s niemals erwähnt. Aber der Relativsatz ist hier kein Einsatz, er soll die Hoffnung auf die künftige Erlösung durch den Hinweis auf Abrahams Erlösung verstärken. Er ist freilich reichlich weit von dem anscheinenden Subj. Jahwe entfernt, eben deshalb muß man aber mit Lowth im Vorhergehenden אֵל statt אֶל aussprechen. Die spätjüdische Sage, daß Abraham aus dem „Feuer der Chaldäer" gerettet worden sei, ist aus dem Namen Ur Kasdim herausgesponnen, der selber nur in nachexilischen Schriften vorkommt. 23 כי faßt die LXX wohl mit Recht als „sondern". Wenn die Juden das Werk Jahwes in ihrer Mitte (ἐντὸς ὑμῶν Lk 17 21) sehen, nämlich seine Gerichte an den Tyrannen, Spöttern, Ungerechten, und die glorreiche Erhöhung des Gottesvolkes, so werden sie „seinen Namen heiligen", werden ihn im Kult preisen, dankend ausrufen: heilig ist er! (vgl. dazu etwa Ps 99). Das ist das Gegenteil von dem Kleinmut der Angeredeten und von der Schande, die ihnen immer vor Augen steht. ילדיו kann nicht Akk. zu רְאֹתוֹ sein, etwa als Glosse zu dem „Werk meiner Hände" (wenn er seine Kinder sehen wird, so werden sie Gott heiligen!), sondern nur Erklärung des Suff. von רְאֹתוֹ, eine Erklärung, die nur für recht

24 Und erkennen werden die Geistesirren Einsicht
Und die Murrenden Lehre lernen.

* *
*

30 1 Ha widerspenstige Söhne, ist der Spruch Jahwes,
Auszuführen einen Beschluß und nicht von mir,
Zu gießen Gußopfer und nicht mit meinem Geist,
Um zu häufen Sünde auf Sünde!
2 Die hinabziehen wollen nach Ägypten und meinen Mund nicht befragten,
Zu flüchten in Pharaos Zuflucht und sich zu bergen in Ägyptens Schatten:

---

törichte Leser von Nutzen sein konnte, da בקרבו und der folgende Plur. deutlich genug zeigen, daß Jakob das Volk und nicht der Patriarch ist. „Sie werden den Heiligen Jakobs heiligen" ist ähnlich schwülstig wie 5 16. Über יעריצו vgl. zu 8 12: der Ergänzer hat in 8 13 wohl schon die falsche Lesart תַּקְדִּישׁוּ gelesen. 24 ידע בינה auch Job 38 4; בינה ist hier als Synon. von חָכְמָה vgl. Qoh 8 16 nicht die Tätigkeit des Erkennens, sondern dessen Inhalt, und die Phrase sekundärer Art. Aus der Chokmaliteratur stammt auch לֶקַח, dem das spätere קַבָּלָה entspricht. Ist תעי־רוח ein alter Ausdruck, so bedeutet es wohl zunächst die durch einen Geist Irrenden, die Irrsinnigen, aber der Verf. versteht unter רוח Bewußtsein und Gesinnung des Menschen. Wer der wahren Religion, die zugleich die wahre Lebensweisheit ist, nicht folgt, ist für die Weisheitslehrer ein Tor. Aber die jetzt verblendeten oder unzufriedenen Juden werden, sagt der Verf., infolge der bevorstehenden großen Wendung sich gern der geoffenbarten Lehre und der Disziplin des Gesetzes hingeben. Als Juden sind sie des Heiles sicher, das Heil wird sie zur rechten Einsicht zurückführen.

Neuntes Stück 30 1-5: Wehe über das nutzlose Bündnis mit Ägypten. Die Bestimmung der Abfassungszeit hängt von der Beantwortung der Frage ab, wann sich die Judäer nach Ägypten um Hülfe wandten. Das letztere umfaßt zu der Zeit der Rede das Gebiet von Zoan (Tanis, im Nordosten) bis Chanes (Hnes, Ἄνυσις, südlich von Memphis), also Unterägypten. Damit ist nicht das Reich des Sabako gemeint, der von Oberägypten aus zwar eine Zeitlang auch Unterägypten beherrschte, dessen Herrschaft aber nicht so beschrieben werden könnte, wie v. 4 tut. Die äthiopische Dynastie verlor die Herrschaft über Unterägypten seit ihrem Mißerfolg gegen Sargon, die Deltafürsten, von denen der Fürst von Sais sich Pharao nannte, blieben bis über Sanheribs Zeit hinaus selbständig; nächst der saitischen Dynastie war die tanitische die mächtigste. An ein Bündnis Judas und Unterägyptens wider Sargon darf man wohl nicht so leicht denken (vgl. c. 20); wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch des Freiheitskampfes in den ersten Jahren Sanheribs, sodaß dies Stück ungefähr um 704—702 entstanden sein wird. 1 בנים wie 1 2. 4, wo der Ausdruck besonders motiviert ist; hier liegt ein Grund angedeutet in dem ganzen Zusammenhang: es gehörte sich, mich zu fragen, ich bin der natürliche Ratgeber, der Vater der Israeliten. סוררים auch 1 23. לעשות angehängt wie 5 22. מִנִּי für מִמֶּנִּי auch 22 4. „Zu gießen ein Gußopfer", nämlich beim Abschluß eines Vertrags, vgl. σπονδή, Gußopfer und (im Plur.) Vertrag. מסכה kommt nur hier so vor für נֶסֶךְ. Daher andere: ein Gewebe weben, aber נסך heißt nicht weben, sondern gießen oder decken (25 7), מסכה Guß oder Decke (28 20). ולא רוחי ist auffallend kurz, aber doch verständlich: nicht mit Zuziehung meines Propheten. Jes. wird also von Jahwes Geist inspiriert wie der messianische König 11 1 ff. למען selten bei Jes (28 13), um so häufiger bei den Deuteronomisten; es nennt hier den Zweck für die Folge. Sie häufen Sünde auf Sünde: verkehrt war es schon, an fremde Hülfe, ja überhaupt an Krieg zu denken, doppelt verkehrt ist es, Jahwe und seinen Propheten zu umgehen vgl. 29 15. 2 עוז und מעוז können sowohl von עזז, stark sein, wie von עוז, Zuflucht suchen, abgeleitet werden, doch wäre im ersteren Fall die Orthographie inkorrekt und der Sinn keine gute Parallele zu dem folgenden Sätzchen. Zu מעוז mit bleibendem ā im Stat. konstr. s.

[3]Sein wird euch die Zuflucht zur Schande und die Bergung zur Schmach,
[4]Mögen auch in Zoan seine Fürsten sein und seine Boten bis Chanes reichen;
[5]Jeder trägt Unehre davon an dem Volk, das nichts nützt,
Dem Volk, das keine Hülfe bringt, sondern Schande und Schimpf dazu.

* * *

Olsh. S. 383; עוז (intrans. Infin. בּוֹא, אוֹר) kommt wohl nur zufällig bloß hier im Qal vor. Der Pharao ist ein nationalägyptischer König; Sabako wird auch II Reg 17₄ nicht Pharao genannt, obgleich er sich die Titel der Pharaonen angeeignet hatte. Die Palästinenser scheinen sich zunächst an das Nachbarland Ägypten gehalten zu haben, dem vielleicht die Zuziehung des Äthiopen gar nicht angenehm gewesen wäre. Nach c. 28 kommen die Gesandten Tarrakos nach Jerusalem, nicht die jüdischen nach Napata, und an Tarrakos Beteiligung an dem großen Kampf scheint in erster Linie sein Ehrgeiz Schuld gewesen zu sein. 3 Zu בשת vgl. 20₅. Ägypten ist machtlos gegen Assur, wer sich auf seinen Schutz verläßt, kommt ins Unglück und in Schande. Oben ist das aus v. 2 wiederholte פרעה und צל־מצרים als ästhetisch und metrisch unangenehm weggelassen. 4 Warum היו nicht heißen kann: sie sind (Dillm.), verstehe ich nicht, das Verbum war in dem Konzessivsatz schwerlich zu entbehren. „Sie sind gewesen" (Dillm.) gibt keinen Sinn, denn daß seine (nämlich vermeintlich Sabakos) Fürsten einmal in Zoan gewesen sind, war für Politiker, die mit der Gegenwart zu rechnen hatten, vollkommen gleichgültig. Ebenso verkehrt ist es, die Fürsten und Boten als judäische anzusehen; es steht ja doch nicht da: eure Fürsten, sondern: seine, Pharaos Fürsten. Jes. ist nicht der Meinung, daß Ägypten nicht helfen will, wenn es auch noch so dringend angefleht wird, sondern daß es nicht helfen kann, wie aus der ganzen Rede, aus c. 20 und c. 31 deutlich genug hervorgeht. Jes. will auch nicht sagen, wie klein die Ägypterherrschaft (Hitz.), sondern wie groß sie ist. Er nennt Zoan und Chanes (ägyptisch Hachnensu, Chnensu, Hnes) als Sitze von Unterkönigen, weil sie die nordsüdliche Ausdehnung des damaligen Ägyptens gut veranschaulichen konnten, auch vielleicht in den Kämpfen mit Sabako oft in Palästina genannt waren. Cheyne verwandelt היו in חָנוּ und Chanes in Thachpanches und streicht die Suffixe, und Marti übersetzt dann כי חנו mit: so oft lagerten, statt mit: mögen gelagert haben. So willkürlich abgeänderte und übersetzte Texte scheinen mir wenig Wert zu haben; hier wird der vorhandene Text geradezu verschlechtert und das ohne alle Not. Noch schlimmer wird dem Anfang von 5 mitgespielt; er wird unter Vorgang von Krochmal abgeändert in: כלם הביאו שי לעם, sie alle haben Opfergabe gebracht einem Volk usw., das sollen nämlich die Fürsten getan haben, so oft sie in Thachpanches lagerten. Jes. sagt einfach, kräftig und zornig: mag der Pharao seine Beamten in Zoan sitzen haben und seine Kuriere ganz bis Chanes schicken, mag er noch so stark scheinen, jeder trägt Unehre davon, der von ihm Hülfe erwartet. הבאיש, stinkend werden, in Unehre geraten (II Sam 16₂₁ I Sam 13₄) paßt zu v. 5b und zu כלמה v. 3 und ist als das derbere Wort dem הוביש des Qre vorzuziehen, um so mehr als בשת schon genug vertreten ist. Man blamiert sich vor aller Welt (das Perf. betont das erfahrungsmäßig Feststehende), wenn man sich mit einem Volk einläßt, das nichts nützt, nicht helfen kann, wenn es auch noch so großartig dasteht. הבאיש bedeutet, wie mir scheint, niemals verhaßt, wohl aber ekelhaft, widerlich sein. למו statt להם ist bei Jes. auffällig und der Dativ selber, der v. 7 fehlt, eher lästig, zumal wegen des Plurals. Für die Deutung: sich selber nützen sie nicht, ist der Ausdruck kaum stark genug und die Fortsetzung nicht günstig. Wahrscheinlich ist es aus לְעָם entstanden, das das vorhergehende על־עם wieder aufnehmen soll (vgl. zum Stil 18₂). Setzt man letzteres ein, so wird auch dem folgenden Stichos aufgeholfen, der jetzt eigentlich in gar keiner fühlbaren syntaktischen Verbindung mit dem übrigen steht, dann aber ein volltönendes Glied des Parallelismus abgibt: einem Volk, das nicht zur Hülfe, sondern zur Schande gereicht. ולא להועיל ist eine leere Wiederholung, fehlt in der ursprünglichen LXX und stört das Metrum, ist also zu streichen.

⁶Orakel „In den Wüsten des Südlandes“.
[In den Wüsten des Südlandes], im Land der Drangsal und Bedrängnis,
Von wo Löwe und Leu, Otter und geflügelter Saraf,
Bringen sie auf der Schulter von Eseln ihre Güter
und auf dem Höcker von Kamelen ihre Schätze
Zum Volk, das nicht nützt, ⁷*)dessen Hülfe eitel und nichtig ist**).

*) Ägypten. **) Darum nenne ich dies: Rahab der Wüsten.

* * *

Zehntes Stück 30 6. 7. Inhaltlich mit dem vorhergehenden ziemlich identisch, muß es eben deswegen als ein besonderes Stück behandelt werden. Die Stichwortüberschrift macht wahrscheinlich, daß es einst in c. 13—23, etwa neben c. 21. 22 gestanden hat (s. Einl. § 15) und erst vom letzten Redaktor hierher versetzt ist. 6 Daß בַּהֲמוֹת nicht den Wasserochsen von Job 40 10 ff. bedeutet und nicht „emblematische“ Bezeichnung Ägyptens ist, das doch nicht im Negeb liegt, bedarf keines Beweises. Aber auch der Sinn „Vierfüßer des Negeb“ will nicht recht passen, da doch nur vom Löwen die Rede ist und חַיּוֹת zu sagen gewesen wäre, wenn die Überschrift auch die Schlangen im Negeb umfassen wollte. Ich vermute, daß die Überschrift wie gewöhnlich ein oder ein paar Worte des Textes zitiert, ferner, daß der Text mit eben diesen Worten anfing und daß auch das unerklärliche Schlußwort von v. 7 darauf anspielt (s. u.). Ich schlage daher vor als Anfang der Rede: בְּשַׁמּוֹת נגב, danach als Überschrift מַשָּׂא בשמות, welch letzterer Ausdruck in בהמות durch Konjektur umgeändert wurde, als er im Anfang der Rede ausgefallen war. Dadurch erhalten wir den Vorteil, daß jetzt nicht mehr mit so unnützer und bei Jes. ganz ungewöhnlicher Geheimtuerei von dem Lande der Drangsal gesprochen wird, das man ohne die nichtjesaianische Überschrift höchstens aus dem geflügelten Saraf erraten könnte, und daß das pluralische Suffix von מהם (Mask. statt Fem. wie oft bei diesem Suff. s. G.-K. § 135 o) jetzt nicht mehr in der Luft steht. Denn daß מהם bedeute: aus dessen (des Landes) einzelnen Teilen oder daß es gar auf צרה und צוקה gehe und partitiv sei, ist ja doch nur eine Ausflucht der Verzweiflung, die lieber dem Jes. die ärgste Geschmacklosigkeit aufbürdet, als die eigene Verlegenheit eingesteht; die Änderung des מהם in נֹהֵם würde die Wiederholung von ארץ mindestens vor לָבִיא, wohl auch vor אפעה erfordern, da man doch diese Tiere nicht mit Drangsal und Bedrängnis zusammenkoppeln kann. Warum מהם zweifelhaft bliebe, wenn שַׁמּוֹת vorherginge, hat Marti leider für sich behalten. In den Wüsten (15 6) des Negeb, wo es kein Wasser und Brot gibt, von wo wilde und unheimliche Tiere in die Menschengebiete einfallen (über die Sarafen, vor deren Einfällen die Ägypter sich fürchteten, s. zu 6 2), in dem Notlande, das Dtn 8 15 Jer 2 6 ganz ähnlich geschildert wird, wandern die Abgesandten Judas, die sich v. 1 erst zur Reise anschicken, mit den auf Esel und Kamele geladenen Huldigungsgeschenken für Pharao, einem Ziel entgegen, von dem nur Enttäuschung winkt. Der Plur. חיליהם nur hier in dem Sinn „Güter“ (öfter in dem Sinn „Streitkräfte“). Werden die Geschenke von Lasttieren getragen, so bestehen sie nicht bloß in Gold und Silber, sondern auch in edlen Landesprodukten vgl. Gen 43 11 Jes 39 2. 7 Die emphatische Voranstellung von מצרים hat keine Berechtigung. Wahrscheinlich ist das Wort eine Glosse zu dem עם v. 6, aus der Zeit herrührend, wo v. 6 f. noch nicht mit v. 1—5 verbunden, also eine nähere Bezeichnung des nutzlosen Volks von Nöten war. Wird es gestrichen, so erhält man aus dem Schluß von v. 6 und v. 7a ein Distichon, das dem von v. 5 (nach unserer Lesung) gut entspricht: das Volk nützt nicht und hilft nicht. Sonderbar ist v. 7b. „Darum nenne ich (wer? Jahwe oder der Prophet oder ein Dritter?) dieses (was?): rahab hem, schabet.“ Daß Jahwe, als wäre er ein Mensch, oder auch sein Prophet Ägypten wegen seiner Untätigkeit oder Machtlosigkeit mit einem Spitznamen belegen sollte, ist ein zu abenteuerlicher Gedanke, als daß man ihn dem Jes. oder auch einem anderen alten Schriftsteller zutrauen dürfte. Wahrscheinlich rührt also die spöttische Randglosse von einem Leser her. Damit harmoniert es, daß die Namengebung, so

[8]Jetzt geh hinein, schreib es nieder*) und auf's Buch zeichne es ein,
Daß es sei für einen späteren Tag, zu einem Zeugen für immer!

*) auf eine Tafel in ihrer Gegenwart.

---

rätselhaft sie ist, doch voraussetzt, daß Ägypten längst Rahab genannt wurde: dieser apokalyptische Rätselname findet sich aber erst in der spätesten Zeit (Ps 87_{11}), nachdem seit dem Exil die Lust für das Spiel mit babylonischen Mythen aufgekommen und Hesekiel mit der Bezeichnung Ägyptens als des großen Wassertieres (Hes 29_{3} Jes 27_{1}) voraufgegangen war. רהב kommt erst 51_{9} und Hiob 9_{13} als Name des als Ungeheuer gedachten chaotischen Urmeeres vor. Der Glossator denkt bei seinem לזאת offenbar an das Land Ägypten (Fem.!). Nach der Meinung des Ktib und der Punktation nennt nun die Glosse das Land: Rahab sind sie, Sitzen. Es ist nicht schön, daß diese unglaubliche Meinung von manchen Exegeten adoptiert ist, die sich beeilen, das הם durch das angebliche Kollektivum zu rechtfertigen (obwohl weder מצרים, das derselbe Glossator in v. 7 eingesetzt haben wird, noch רהב Kollektiv ist und eben vorher der weibliche Sing. זאת steht) und das Wort Sitzen stillschweigends in Sitzenbleiben = Untätigkeit umzusetzen. Konjekturen sind in großer Zahl gemacht: ר׳ הַמַּשְׁבִּית, ר׳ הַמָּשְׁבָּת oder gar בהמות נגב ר׳ הַמְשֻׁבָּת, רַהֲבֵהֶם שֶׁבֶת und ließen sich in dieser Weise noch leicht vermehren, aber keiner dieser Vorschläge erklärt die Wahl und den Witz des neuen Beinamens genügend, und der letzte, der auf jede Ähnlichkeit des angenommenen Wortes mit dem Text verzichtet, beruht auf folgenden tollen Annahmen: der Glossator habe das Negeb, wo die Sarafen usw. daheim sind, mit dem Negeb Dan 11_{5} konfundiert, verstehe aber unter den Tieren nicht die Sarafen usw., sondern den Wasserochsen, habe „darum“ die Überschrift verfaßt und erwarte nun, daß der unglückliche Leser, der nur Tiere des Negeb vor sich hat, diese verzwickten apokalyptischen Permutationen ohne Hülfe und Anleitung errate. So muß man doch selbst einen Glossator nicht behandeln. Wegen des לכן muß המשבת im Vorhergehenden stecken und zwar nicht bloß dem Sinne, sondern auch dem Ausdruck nach. Deshalb lese ich ר׳ הַמְשַׁמֹּת, Rahab der Wüsten. Dies משמת hat der Glossator in der Überschrift zu lesen geglaubt und wendet es nun mit boshaftem Witz auf Ägypten an, dem ja das scharfe Urteil des Propheten gilt: „darum“, weil Ägypten unfähig ist zu jeglichem Tun, „nenne ich es Rahab der Wüsten“, ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen. Dabei wird diesem Leser die Stelle Hes 29_{3}ff. vorgeschwebt haben: du großes Wassertier, ich lasse dich aus deinem Nil steigen und stoße dich in die Wüste usw. Natürlich ist der Schreiber dieses Witzes nicht der Verf. der Überschrift, hat auch schwerlich vorhergesehen, daß sein Witz noch einmal in die heilige Schrift kommen werde. Randglossen, witzige (Jer 31_{22} b. $_{26}$) und trockene, hat mancher Leser in sein Exemplar geschrieben und später ein Abschreiber in Unschuld und Gedankenlosigkeit dem alten Text einverleibt.

Elftes Stück 30_{8-17}. Jes. soll seine Warnungen und Weissagungen aufzeichnen als Zeugnis für später, ja für immer, denn das Volk will sie nicht hören; dessen Unglaube und Ungehorsam wird ihm zum schwersten Unheil ausschlagen. Der erste Teil dieses Stückes ist also eine Art literarischer Einleitung zur folgenden Rede, vielleicht auch eine Nachschrift zu der eben vorhergehenden, und insofern von besonderem Interesse für unser Wissen von der Person und der Wirksamkeit des Propheten. Man will ihn nicht hören, aber man bringt ihn dadurch nicht zum Stillschweigen. Er sitzt jetzt in seinem Hause und schreibt für die Zukunft! Die Zukunft wird ihm einmal Recht geben. Lange verweilt der Prophet nicht bei dieser Einleitung, sie geht bald in die Rede über; die 3. Pers., in der er vom Volk spricht, wird zur 2. (v. 12). Denn es liegt ihm nichts an schriftstellerischen Ehren, es ist ihm nur um die Fortführung seiner prophetischen Aufgabe zu tun. Wir hätten gern noch etwas mehr von seinem Schriftstellern gehört, möchten vor allem wissen, ob das, was er in seiner unfreiwilligen Muße niedergeschrieben hat, sich bloß auf das beschränkt, was wir jetzt in c. 30 von ihm lesen, ob sich nicht vielmehr noch anderweitige schriftstellerische Tätigkeit ähnlich derjenigen, die Jer 36 von Jeremia berichtet wird, darangeschlossen hat. Ich halte

[9]Denn ein widerspenstig Volk ist es, verleugnende Söhne,
Die nicht hören wollen die Weisung Jahwes,
[10]Die sagen zu den Sehern: sehet nicht und zu den Schauern: schaut uns nicht
Redet uns Schmeicheleien, schaut uns Täuschungen! [Richtiges!
[11]Weichet vom Wege, biegt ab vom Pfade,
Schweigt vor uns vom Heiligen Israels!

es für sehr wahrscheinlich, daß alles dasjenige, was in 28_{1}—30_{17} dem Jes. angehört, in dieser Zeit von ihm gesammelt, in seiner dem Anschein nach beispiellos korrekten chronologischen Reihenfolge zusammengestellt und zum Teil wohl ein wenig überarbeitet (s. zu 28_{7}) worden ist; vielleicht hat das so entstandene kleine Buch dann noch weitere Vermehrungen erhalten, die bis 31_{9} gehen mögen. Diese Schrift sollte ein Zeugnis und Vermächtnis des Propheten sein für die Zukunft, ein Zeugnis aus einer Zeit, wo sein unmittelbares Wirken vorläufig zu Ende, wo das Volk auf dem Punkt der Verblendung angelangt zu sein schien, der nach c. 6 bei dem Vernichtungsgericht erreicht sein sollte, wo es andererseits ein Häuflein Jünger gab, die ihn verstanden und dereinst auf Grund dieser Schrift konstatieren konnten, daß er die Wahrheit geredet habe. Eine Schrift verwandter Art und Abzweckung glaubten wir in 8_{16-18} angedeutet zu sehen; und es ist sehr gut möglich, daß beide Schriften in derselben Zeit, in den ersten Jahren Sanheribs, zusammengestellt und redigiert sind. **8** Den ersten Halbvers verstehe ich nicht. „Geh hinein" heißt doch wohl: gehe in dein Haus! da die besonders im Dtn. oft vorkommende Bedeutung von בוא, sich anschicken, etwas zu tun, hier ebenso überflüssig wie prosaisch wäre. Dann heißt es aber: „und schreibe es auf eine Tafel in ihrer Gegenwart". Auf eine Tafel schreibt man ein kurzes Wort vgl. 8_{1}f. Hab 2_{2}, aber wo hätten wir dies kurze Wort zu suchen? Denn wenn es nicht angegeben wäre, so hätte die Erwähnung der Tafel keinen Zweck. Man verweist nun auf v. 7b, aber der rührt nicht von Jes. her und kann durch diese Tafel nicht als echt erwiesen werden, abgesehen davon, daß wahrscheinlich v. 6 und 7 nicht in diese Schrift aufgenommen waren. Und was bedeutet אִתָּם, in ihrer Gegenwart? Hat Jes. die Ungläubigen, die ihn nicht mehr hören wollen, mit in sein Haus genommen, um vor ihnen die Tafel zu beschreiben? Denn אתם kann doch nicht heißen: „sodaß die Tafel bei ihnen (außerhalb des Hauses Jes.s) sei und bleibe" (Dillm.), da müßte doch das בוא gestrichen werden. Und wie verhalten sich die Suffixe von כתבה und חקה zu einander und warum steht nicht das erste Verbum bei ספר und das zweite bei לוח? Hat Jes. geglaubt, daß die Tafel ewig existieren werde? von einem Buche konnte er dies annehmen, weil es immer wieder abgeschrieben wird und die Abschrift denselben Wert hat wie die Urschrift, während eine Inschrift, die das Sitzenbleiben Rahabs verkündigt, schon dem nächsten Jahrzehnt gleichgültig sein mochte und die Tafel, wenn einmal zerstört oder verwittert, gewiß nicht erneuert wurde. Aus diesen Gründen ist על־לוח אתם als ein Glossem anzusehen, das in Nachahmung von 8_{1}f. und vielleicht erst auf Grund von v. 7b in den Text gekommen ist. Das Suff. der beiden Verben bezieht sich auf das, was Jes. in der Zeit, wo man den Krieg gegen Assur vorbereitete, mündlich zu sagen verhindert wurde, auf seine „Bezeugung und Weisung" (8_{16}), die besagte, daß man sich nicht auf die eigene Kraft und fremde Hülfe verlassen, sondern Jahwes Tun in Ruhe und Vertrauen abwarten solle und daß die, die das nicht tun, untergehen werden. Daß Jes. dies zur rechten Zeit den Judäern gesagt hat, davon wird dies Buch ein ewiges Zeugnis sein. Für לָעַד ist mit Pesch. Vulg. Trg. und vielen Exegeten לְעֵד zu sprechen vgl. 19_{20} Dtn $31_{19.21}$. In dem „Zeuge für immer" spricht sich nicht das Selbstbewußtsein des Schriftstellers („monumentum aere perennius") aus, sondern der prophetische Glaube an die ewige Wahrheit und ihren Triumph. Auch der Zorn: das Buch wird ein ewiges Denkmal des Unglaubens sein. **9** Denn es ist ein widerspenstiges Volk, gottverleugnende Gotteskinder (vgl. Hiob 31_{28} Prv 30_{9} und zur Sache Jes 1_{2} 63_{8}). Das zweite בנים, das in der LXX fehlt, ist wohl versehentliche Wiederholung. Die hier gemeinte Thora, auf die schon das Suff. in v. 8a hinwies, wird v. 15 noch einmal wiederholt, s. außerdem zu 28_{12} 8_{16}. **10. 11** Sie

[12]Drum weil ihr verachtet dieses Wort
Und vertraut auf Verkehrtes und stützt euch darauf,
[13]Drum wird für euch sein diese Verschuldung
Wie ein Riß, der sinkt, sich ausbaucht in einer ragenden Mauer,
Der plötzlich urplötzlich kommt ihr Bruch,
[14]Wie man zerbricht ein Töpfergefäß, zersplitternd ohne Schonung,
Daß nicht mehr gefunden wird in seinen Splittern eine Scherbe,
Zu fassen Feuer vom Herde und Wasser zu schöpfen aus der Zisterne.

---

verbieten sogar den Sehern den Mund, sofern sie nicht Angenehmes weissagen wollen. Ähnlich sprechen Micha (2 6.11), Amos (2 12 7 12), Hosea (9 7.8) und später Jeremia. Die seit Amos aufkommende Eschatologie isolierte diese Propheten. Jes. legt den Redenden sein Urteil in den Mund wie 28 15. Für das breite אשר אמרו hat die LXX, wie es scheint, אֹמְרֵי gelesen. מהתלות, ἅπ. λεγ., ist Deverbale von תלל. כִּנֵי nur hier. „Weicht ab vom Wege" kann nicht den Sinn haben: weicht ab von der Gottesfurcht, was weder einen Anhalt im Kontext hat, noch im Interesse jener Politiker läge, sondern bedeutet: gebt eure Richtung auf, euer Bestreben, uns durch Unglücksdrohungen von unserer Politik abzuhalten. Jes. läßt sie wieder mit seinen eigenen Worten sprechen; sein Weg wird ihm durch seine Aufgabe vorgeschrieben. Vom „Heiligen Israels" wollen sie nichts hören: Jes. muß diesen Ausdruck oft gebraucht haben. Natürlich hören sie es gern, wenn andere Propheten ihnen im Namen Jahwes Angenehmes sagen (Mch 2 11); aber sie wollen sich nicht sagen lassen, daß Jahwe mit ihnen unzufrieden sei. Der Zusammenhang zeigt, daß absolut keine Rede ist von „Heiligkeitsforderungen", die überhaupt kein alter Prophet stellt, sondern nur von der politischen und persönlichen Unterwerfung unter Jahwes Leitung der Geschichte, vom Glauben an Jes.s Eschatologie. So stellt **12** die falsche Politik in den Vordergrund; es ist die weltliche Politik der Ränke und Schliche, die mit Ägypten ein Bündnis zu stiften sucht und dies nicht bloß vor dem assyrischen Oberherrn (der sich mutmaßlich wie später Nebukadnezar Hes 17 13-19 hatte Treue schwören lassen), sondern auch vor dem eigenen Gott geheim hält 29 15. In v. 12a halte ich die Wendung: „so spricht der Heilige Israels" für eine unbefugte Verbesserung eines Abschreibers, denn es sieht gar nicht darnach aus, daß v. 12 – 14 von Jahwe gesprochen werden, und die Einführung der wirklichen Rede Jahwes v. 15 spricht sogar dagegen; auch ist das Metrum dadurch ungebührlich überlastet. In v. 12b scheint עשק eine Erklärung für נלוז zu sein, ist aber, vermutlich zwischen die Zeilen geschrieben, ein Schreibfehler für עִקֵּשׁ (Houb., vgl. Prv 2 15), denn von Bedrückung kann hier nicht die Rede sein. Zum Schluß von v. 12 vgl. wieder Mch 3 11. Zu מאסכם (sprich möös'kem) s. G.-K. § 61 1 Anm. 2. **13** Nachsatz zu dem יען v. 12. Die Verachtung der göttlichen Weisung und die eigenmächtige Politik ist eine Verschuldung, die aus eigener innerer Konsequenz immer stärker anwächst, bis plötzlich das Verderben da ist. Das prächtige Bild dieses Verses ist dem Bild unseres Dichters von der Schuld, die fortzeugend Böses muß gebären, noch überlegen. Der Zwiespalt zwischen Jahwe und Juda ist für dieses wie ein Riß in einer hohen Mauer, der von oben beginnt, dann in immer stärkerem „Ausbauchen", Abweichen von der lotrechten Linie, sich vergrößert und zuletzt an dem Punkt anlangt, wo das Übergewicht des Ausgebauchten den Absturz hervorbringt. Zuerst der Unglaube, dann die heimlichen Zettelungen, zuletzt die Zurückweisung der göttlichen Abmahnung: so wächst die Schuld und so wird das moralische Sinken den plötzlichen Sturz zur Folge haben. **14** Und der Sturz wird gründlich sein, führt ein neues, durch das Wort שבר angeregtes Bild aus. Das erste Wort von v. 14 וּשְׁבָרָהּ, LXX: וְשִׁבְרָהּ, macht den ersten Stichos überlang und verknüpft mit seinem Suff. das Bild von der Mauer mit dem vom Topf gar zu eng; es ist wohl eingesetzt, um dem כָּתוֹת (so mit Dillm. zu lesen, Inf. abs.) einen Halt zu geben, was aber besser und einfacher dadurch erreicht wird, daß man das zweite Wort כְּשֵׁבֶר ausspricht. Judas Staat geht so gründlich in Scherben, daß nichts Brauchbares mehr übrig bleibt. **15** bringt noch einmal Jahwes „Thora"

[15]Denn so sprach der Herr, Jahwe, der Heilige Israels:
Durch Abkehr und Ruhe sollt ihr gerettet werden,
Im Stillesein und Vertrauen wird liegen eure Kraft.
Doch ihr wolltet nicht [16]und sprachet: nein!
Auf flüchtigem Roß wollen wir fliegen, darum sollt ihr flüchten,
Und auf dem Renner wollen wir reiten, darum werden rennen eure Verfolger!
[17]Vor dem Dräuen von fünfen*) werdet ihr fliehen, bis daß ihr seid ein Rest
Wie der Mast auf dem Haupt des Berges und wie die Fahne auf dem Hügel.

*) Je ein Tausend vor dem Dräuen eines Einzigen.

* * *

---

kurz und klar zum Ausdruck (s. 9_{12} 8_{16}); es ist eine Parallele zu jenem: Halte dich ruhig! wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht 7_{4-9}. Durch Enthaltung von Selbsthülfe, durch Vertrauen auf Jahwe hätten sich die Judäer retten können. Das ist der allgemeine Grundgedanke von Jes.'s Theologie, von dem freilich Jes. niemals geglaubt hat, daß er für die Gesamtheit oder auch nur die Mehrheit des Volkes von praktischer Bedeutung sein werde, da das Volk sich nicht zu ihm erheben kann. Er hat selber sein Bestes getan, das Volk für den „Glauben" zu gewinnen, aber er hat nach seiner Behauptung c. 6 von Anfang an gewußt, daß das Volk blind ist und immer blinder wird. Er schreibt es hier kurz dem Nichtwollen zu, aber hauptsächlich deshalb, um den Inhalt von v. 16 rhetorisch besser vorzubereiten, denn er hat soeben noch durch das Bild von dem unaufhaltsam fallenden Riß angedeutet, daß das Volk sich längst nicht mehr in der Gewalt hat. Der objektive Historiker wird sagen müssen, daß Jes. mit seiner Forderung des unbedingten Glaubens und der freudigen Unterwerfung unter Jahwes höhere Gedanken seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt war; ihn verstanden Männer wie Jeremia und Deuterojesaia, in vollem Sinne jene Christen, die selbst die Flucht vor dem Martyrium verwarfen, ein Luther, der seinem Fürsten sagt, daß nicht dieser ihn, sondern er den Fürsten schütze; Jes.s Zeitgenossen konnten ihn noch nicht verstehen. Gegenüber der Klugheit der Volksleiter, die sich ohne Zweifel für praktischer hielten als den Propheten (29_{14}), vertritt er den höheren Standpunkt der Idee. Und was wäre aus der Religion geworden, wenn nicht er und seine Geistesgenossen so getan hätten, und was wäre die Religion wert, wenn sie es nicht mit Recht getan hätten! שׁובה erklärt man wohl am besten nach Mch 2_8 שׁובי מלחמה, abgewandt vom Kampfe, friedlich gesinnt. **16** Jene Großen haben phantastische Ideën von großen Taten, die sie vollbringen werden, im Bunde mit Ägypten; auf Rossen zu reiten ist für sie ein Hochgefühl, obgleich Juda, auch wenn Ägypten die Pferde lieferte, zu der verbündeten Armee nur ein kleines Reiterkontingent hätte stellen können (36_8). Das Maqqeph in לֹא־כי ist sonderbar unpassend. **17** Aber sie sind nur Helden in der Phantasie, vor dem wilden Kriegsruf von fünf Assyrern werden sie davon fliehen vgl. $22_{2.3}$. Die ersten fünf Wörter von v. 17 scheinen mir eine Glosse zu sein, veranlaßt durch die „Fünf" des Textes und abhängig von Dtn 32_{30} Lev 26_8 Jos 23_{10}; denn es fehlt ein Verb., גערת wäre eine öde Wiederholung, und אלף אחד, das nicht „ein ganzes Tausend" heißen kann, ist nur in einer Glosse erträglich. נותרתם klingt an תרן an; sie werden vereinzelt, als versprengte Flüchtlinge übrig bleiben, wie ein einsamer Signalmast auf dem Berge vgl. 1_8 I Sam 11_{11}.

Zwölftes Stück 30_{18-26}. Es ist wieder eine Redaktorenarbeit, die vielleicht eine Lücke im alten Text ausfüllt und im Stil von 29_{16-24} die Juden, speziell die Jerusalemer des 2. Jahrh.s, durch die Hinweisung auf die bevorstehende goldene Zeit zu trösten sucht. Das „Darum" v. 18 ist so gänzlich unmöglich als Fortsetzung von v. 17, daß man nur annehmen kann, der Ergänzer hat das Auge viel mehr auf seinen eigenen früheren Einsatz 29_{16}ff. als auf die Ausführungen des alten Propheten gerichtet gehabt. Wie in c. 29 so geht er auch hier ganz und gar vom eschatologischen Dogma aus. Das Volk in Zion ist Jahwes Liebling, der nicht weinen darf; Jahwe selbst wird demnächst sich von ihm mit Augen sehen lassen und es als Lehrer auf dem rechten Wege leiten; das Land aber wird,

18 Und darum ist Jahwe voll Ungeduld, euch Huld zu schenken,
Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben;
Denn ein Gott des Rechts ist Jahwe,
Heil allen, die auf ihn harren.
19 Denn, Volk in Zion, das wohnt in Jerusalem, weinen sollst du nicht,
Gnädig wird er dir sein auf den Laut deines Schreiens,
Wie er es hört, hat er dich erhört.
20 Denn es gab euch der Herr Brot der Not und Wasser der Drangsal,
Doch wird sich nicht ferner verhüllen dein Erlöser,
Und deine Augen werden sehen deinen Lehrer,

---

wie auch Sonne und Mond, wunderbar verwandelt werden „am Tage des großen Mordens, wenn die Türme fallen". Also dieselben Vorstellungen wie die der spätesten Eschatologiker, ferner dieselbe äußere Situation wie 29_{16}ff., nämlich erlittene Drangsalierung, vielleicht auch Belagerung (vgl. 28_{5}f. 29_{5}ff.), Mutlosigkeit des Volkes nebst Zeichen von Verirrung, ja von Abfall. **18** Jahwe harrt darauf, euch zu begnadigen, erhebt sich, Erbarmen an euch zu üben (bem. die Alliterationen), die böse Zeit wird bald vorüber sein und Jakob nicht mehr zu Schanden werden 29_{22}ff., bis zum jüngsten Tage ist es ja nur ein Weilchen 29_{17}. Zahlreiche Exegeten haben an diesem Vers gezeigt, was Kunst und Verzweiflung vermag, indem sie ihm glücklich den entgegengesetzten Sinn entlockt haben. „Jahwe harrt darauf" soll heißen: er steht an, es zu tun; „er erhebt sich" wird umgedreht in: er bleibt fern, oder: er bleibt hocherhaben und teilnahmlos; und wo das sprachliche Gewissen gegen diese Wortverdrehung rebelliert, wird ירום in ידום verwandelt: er wird schweigen = sich ruhig verhalten, während die beiden ל vor den Inff. stehen bleiben. Was ist solcher Kunst unmöglich? und wozu exegesiert man überhaupt noch? Und statt diese Deutungen künstlich zu nennen, zieht Dillm. vor, den Propheten der Künstlichkeit zu beschuldigen, wenn das חוכי am Schluß den gewöhnlichen Sinn hat und v. 19ff. sich mit dem angeblichen Sinn von v. 18 durchaus nicht vertragen will. משפט, auch 28_{6} 4_{4}, bedeutet das gerechte Gericht, durch das Jahwe das Volk in Zion von den Tyrannen befreit und von der inneren Unreinheit säubert. Zu dem letzten Stichos bieten die Psalmen zahlreiche Parallelen; חוכי (zum Stat. konstr. vgl. 5_{11}) korrespondiert dem יחכה: Jahwe verlangt danach, seinem Volke wohlzutun, Heil denen, die nach ihm verlangen. **19** Auch das כי beweist, daß der Verf. von jener künstlichen Deutung von v. 18 nichts weiß. „Das Volk in Zion, das in Jerusalem wohnt", wie man gegen die Akzente verbinden muß, ist ein manierierter Ausdruck und nur unter der Voraussetzung verständlich, daß Zion und Jerusalem hochwerte und heilige Namen sind. Im 2. Jahrh. mußten in allen übrigen Städten die Juden mit Fremden und Abtrünnigen zusammenwohnen, in Jerusalem hielten sie streng auf rein jüdische und gesetztreue Bevölkerung (die LXX hat merkwürdiger Weise noch ein קדוש hinter עם). Dies Volk darf nicht weinen (בכו für בכה s. 22_{13}), es ist Jahwes Liebling und Schoßkind; Jahwe wird sich sicher seiner annehmen (יְחָנְךָ für יָחְנְךָ Olsh. § 243a), sobald er es schreien hört (שְׁמְעָה Nom. verb., nur hier). Das ist die Meinung, die die Historiker seit dem Deuteronomium überall befolgen und viele Psalmen aussprechen, die aber die alten Propheten keineswegs teilen (Hos 6_{1-4} Am 8_{11}ff.), am wenigsten Jes. (1_{15}). **20** Da jetzt nicht mit einem Male eine Drohung, nicht einmal eine limitierte (das Brot der Not als vorübergehendes Zuchtmittel) folgen kann, so ist v. 20a entweder in Unordnung oder Vordersatz zu v. 20b. Marti streicht צר und לחץ, aber das ist doch ein reichlich starker Eingriff, liefert keinen gut hebr. Satz (es sollte dann לחמכם und מימיכם stehen) und nimmt v. 23 in ungeschickter Weise vorweg. Um die Zweideutigkeit, die dem ונתן anhaftet, zu beseitigen, liest man wohl am einfachsten: ך נתן (= כי). Möglich ist auch, daß v. 20a und v. 22 von einem anderen, der die Umgebung für jesaianisch hielt und überall im Plur. der Anrede schreibt, eingesetzt sind; er läßt dann in v. 20a das Exil und in v. 22 die Bekehrung von den Sünden der vorexilischen Väter weissagen; diese Annahme wäre sogar notwendig, wenn wir einen guten alten Schriftsteller vor uns hätten.

21Und deine Ohren hören Rede hinter dir also:
Das ist der Weg, geht auf ihm! mögt ihr rechts, mögt ihr links gehen.
22Und du wirst verunreinigen den Überzug deiner silbernen Schnitzbilder
Und das Kleid deines goldenen Gußbildes,
Wirst sie wegstreuen wie etwas Ekelhaftes, hinaus! dazu sagen.

Das Brot der Not und Wasser der Drangsal (לחץ im Appositions- statt Genitivverhältnis zu מים G.-K. § 131c) steht fast wörtlich so I Reg 22 27, als Bezeichnung der schmalen Kost eines Gefangenen. Bist du auf schmale Kost gesetzt gewesen – vielleicht ist an die Hungersnot bei der Belagerung der Stadt durch Antiochus Sidetes gedacht –, so wird sich von jetzt an nicht mehr verbergen dein – מורה? Es fällt auf, daß dies Wort gleich zweimal hintereinander vorkommt, außerdem ist der Gegensatz zwischen v. 20a, wenn dieser dem Zusammenhang angehört, und der Fortsetzung nichts weniger als scharf. Vielleicht ist in v. 20a also פֹּרֶיךָ für מֹרֶיךָ zu schreiben. יכנף erklärt Raschi: sich mit dem Zipfel (כָּנָף) des Gewandes verhüllen, schwerlich heißt es „bei Seite geschoben werden". Künftig wird es nicht mehr vorkommen, daß Jerusalem eine Zeitlang gleichsam von Gott verlassen ist, denn Gott selbst wird dafür sorgen, daß das Volk nicht mehr wegen seiner Fehltritte Gottes Ungnade auf sich zieht. Denn es kommt ja nun die große Zeit, wo Jahwe nach der Hoffnung der nachexilischen Eschatologiker (4 5 f. 24 23) seine Herrlichkeit auf dem Zion wohnen läßt; da werden die Bewohner Jerusalems ihren „Lehrer" (מֹרֶיךָ ist Sing. s. Olsh. § 131e) beständig (Part.) mit Augen sehen und auf ihrem Lebenswege beständig eine Stimme hören, die ihnen den richtigen Weg angibt, wenn sie fehl zu gehen drohen. Daß Jahwe in dieser Weise Lehrer der Juden ist – denn den älteren Sinn „Orakelgeber" (s. zu 1 10 9 14) kann מֹרֶה hier nicht haben – kommt sonst nicht vor (die von Marti angeführten Stellen sagen ja nichts davon) und ist daher eine interessante Bereicherung der apokalyptischen Eschatologie, die allerdings noch nicht so weit geht wie die talmudische Behauptung, daß Gott selber täglich in der Thora studiere und mit den Rabbinen disputiere. 21 Jahwe übt dann Seelsorge an den Juden. Denn Fehltritte werden, wie es im Nomismus nicht anders möglich ist, auch dann noch vorkommen können, aber sobald man nach rechts (תאמינו für תימינו) oder links abweicht, wird immer der richtige Weg angegeben durch Jahwe selber, der hinter den Juden hergeht wie der Vater hinter den Kindern. Vgl. 29 18: die jetzt Tauben werden Schriftworte hören. 22 Wenn dieser Vers dem ursprünglichen Zusammenhang angehört (s. zu v. 20a), so muß das erste Wort in וטמאתם (inkorrekt plene) verbessert werden, sonst umgekehrt überall der Sing. in den Plur. Es ist nicht durchaus nötig anzunehmen, daß der Vers den Jes. reden läßt, denn auch im 2. Jahrh. gab es unter den Juden, selbst den national gesinnten, oft genug Götzenbilder u. dgl. s. 2 20 17 8 27 9 31 7 Sach 10 2 13 2 II Mak 12 40. Alle diese Dinge wird man freiwillig und eifrig entfernen, wenn die große Zeit da ist, und dafür den Heiligen Jakobs heiligen 29 23. Der Silber- oder Goldüberzug des Bildes scheint fast als die Hauptsache angesehen zu werden, wahrscheinlich schon in alter Zeit, da es sich so am besten erklärt, daß das אֵפוֹד, das mit אֲפֻדָּה ziemlich identisch sein dürfte, oft wie etwas Selbständiges neben dem Bilde auftritt, um vorzüglich zum Orakelgeben zu dienen. Wahrscheinlich hüllte sich der כֹּהֵן, wenn er ein Orakel erlangen wollte und vor dem Orakel Suchenden die Gottheit vertrat, in die Maske des Gottes: die älteste und sinnlichste Form jener Verhüllung, die zu 29 10 besprochen wurde. Daß dem Goldblech des Gottesbildes magische Kraft innewohnt, bezeugt das Gebot Dtn 7 25 f., daß man es nicht an sich nehmen oder ins Haus bringen soll, um nicht dadurch „verstrickt", verhext, zu werden. Jene Kraft wird beseitigt durch Verunreinigung (II Reg 23 8 ff. 10 27), noch gründlicher durch Pulverisierung. Der kurze Ausdruck תזרם scheint auf der Stelle Ex 32 20 zu beruhen: das Goldblech wird pulverisiert und der Staub zerstreut. Ges. erinnert daran, daß man im Mittelalter die Asche verbrannter Ketzer in die Flüsse oder in die Luft streute. 23–25 schildert in Anlehnung an 32 20 die Fruchtbarkeit des Landes „an jenem Tage", wovon auch 4 2 sprach. Jahwe gibt der Saat, womit

[23]Und geben wird er den Regen deiner Saat, womit du den Acker besäest,
Und das Brot des Ertrags des Ackers, das wird fett und saftig sein.
Weiden wird dein Vieh an jenem Tage auf erweiterter Aue,
[24]Und die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten,
Gesalzenes Mengfutter werden sie fressen,
Das gewurfelt ist mit Wurfschaufel und Wurfgabel.
[25]Und es werden sein auf jedem hohen Berge
Und auf jedem ragenden Hügel wasserführende Bäche,
Am Tage des großen Würgens, wenn Türme fallen.
[26]Und das Licht des blassen (Mondes) wird wie das Licht der glühenden [(Sonne) sein,
Und das Licht der glühenden wird siebenfach sein wie das Licht von [sieben Tagen
Am Tage, wo Jahwe verbindet den Bruch seines Volkes
Und die Zertrümmerung seines Schlages heilt.

* * *

---

das Volk den Acker besät (זרע mit doppeltem Akk. vgl. 5_{2}), den richtigen Regen vgl. Sach 10_{1}. Zum Sing. מִקְנֶךָ s. zu מוֹרֶיךָ v. 20. Die Rinder und Esel, welche letzteren auf leichtem Boden auch zum Pflügen verwendet wurden (Dtn 22_{10}), bekommen Mengfutter, d. h. bestes Futter (Hiob 6_{5}), das mit Salz oder Salzkräutern gemischt ist (Ges. führt ein arabisches Sprichwort an: das süße Futter sei das Brot, das salzige das Konfekt der Kamele) und gewurfelt wurde (l. זֹרָה, Perf. Pual, mit Ew. u. a.) mit der Wanne und der sechszinkigen Wurfgabel. In v. 25 sollte man וְהָיוּ erwarten, wenn וְהָיָה nicht heißen soll: es wird geschehen, und ein יִהְיוּ ausgefallen ist. Palästina hat dann Wasser genug, woran es ihm jetzt mangelt, denn auf jedem Berge („hoch" und „ragend" ist ein ziemlich unnützer, aus 2_{12}ff. entlehnter Redeschmuck) gibt es Bäche, die auch wirklich Wasser führen vgl. Jo 4_{18}. Das wird der Fall sein „am Tage des großen Blutbades, wenn Türme fallen". Dies klingt wie eine Anspielung auf ältere Stellen. Die Türme wären ja freilich 2_{15} vorhanden, das große Morden $27_{1.7}$ 34_{2}ff.; immerhin mag der Verf. noch bestimmtere Anhaltspunkte gehabt haben. So viel ist gewiß, daß seine Zeitgenossen schon durchaus mit der Eschatologie bekannt sein müßten, wenn er ihnen ein Verständnis dieser rasch hingeworfenen Andeutung zumuten konnte. Charakteristisch ist für ihn wie für das spätere Judentum, daß ihm, während er so wehleidig von den weinenden Juden spricht, das große Morden den Hauptinhalt des Gerichts bildet und ein Gefühl des Behagens verursacht, da er es so eng an die voraufgehenden idyllischen Bilder anschließt. Jes. verhüllte 18_{5} das große Blutbad, auf das zu rechnen er etwas mehr Grund hatte, durch ein Bild. Das Dogmatische dieser Eschatologie zeigt sich besonders darin, daß gar nicht gesagt zu werden braucht, wer abgeschlachtet werden soll; es sind natürlich die Weltmächte, deren Bild vielleicht die Türme sein sollen. 26 Der Mond wird dann so hell scheinen wie jetzt die Sonne und die Sonne siebenmal so stark wie jetzt. Daß dies ohne allen Übergang an das Vorhergehende, mit dem es scheinbar gar keine Fühlung hat, angehängt werden kann, ist ein weiterer Beweis für den sekundären Charakter dieser Zukunftsbilder. Sonne und Mond werden mit ihren poetischen Namen genannt wie 24_{23}; im Übrigen ist die Vorstellung ziemlich verschieden, da in jener Stelle wie auch bei Tritojes. (c. 60) Sonne und Mond vor Jahwes übersinnlichem Lichtglanz zurücktreten, hier nur sehr viel heller leuchten sollen. Aber gemeinsam ist allen solchen Ausführungen (zu denen besonders noch Sach 14_{6}f. zuzuzählen ist), daß die Welt, Himmel wie Erde, physikalische Umwandlungen von eingreifender Art erfahren wird, ohne darum eine Geisterwelt zu werden. Eine Glosse, die noch in der LXX fehlt, erklärt das siebenfache Sonnenlicht als ein Licht von sieben Tagen, als siebentägigen Tag, aber so hat es der Verf. wohl nicht gemeint. Er hat, wie es scheint, dieselbe Vorstellung vom Verhältnis der Lichtstärke des Vollmondes zu der der Sonne wie das B. Henoch (72_{37} 73_{3}): das Sonnenlicht ist siebenmal stärker. Also wird das Licht beider Himmelskörper siebenmal so stark wie jetzt. Wie die

27 Siehe, er*) kommt von ferne
  Brennenden Zorns und wuchtiger Erhebung,
Seine Lippen sind voll von Grimm
  Und seine Zunge wie fressendes Feuer.

*) der Name Jahwes

Frommen das aushalten können, darüber scheint der Verf. nicht nachgedacht zu haben. Die wunderbare Verwandlung der Natur erfolgt dann, wenn Jahwe den Bruch seines Volkes (v. 13f.) verbindet (vgl. Jer 6 14 Am 6 6). Das Suff. von מכתו geht nicht auf Jahwe, sondern auf das Volk.

Dreizehntes Stück 30 27-33: Jahwes persönliches Erscheinen zum Kampf mit Assur. Diese Weissagung ist bestimmt für die Gläubigen (v. 29) und ist darum mehr Gedicht als Rede, fällt auch wohl später als v. 8ff., nämlich in die Zeit der Invasion Sanheribs (wie 17 12—18 6 9 1-6), und mag der Schrift v. 8 erst nachträglich angehängt sein oder auch gar nicht angehört haben. Das Stück kann natürlich ebenso gut unecht sein wie jedes andere auch, aber die Befürworter der Unechtheit hätten dafür irgend einen sachlichen Grund angeben sollen. Leider läßt der Zustand des Textes zu wünschen übrig. 27 „Siehe", es steht nahe bevor (vgl. 17 1). Jahwe kommt von ferne — woher? Ohne Zweifel ist das ממרחק nicht erst durch das Bild des fernher aufsteigenden Ungewitters veranlaßt, eher das Gegenteil. Es liegt in dem Wort zunächst ein bewußter oder unbewußter Nachklang des Gedankens, daß Jahwe auf dem fernen Wüstenberge haust und von da zur „Schlacht Jahwes" heranstürmt (Jdc 5 Dtn 33 2 Hab 3 Sach 9 14), wenn auch Jes. nicht gerade mehr an den Sinai zu denken braucht. Damit ist ein weiterer Gedanke verbunden, den ein späterer Autor (Jer 23 23f.) mit den Worten ausdrückt: bin ich etwa ein Gott aus der Nähe und nicht vielmehr ein Gott aus der Ferne? und den er durch den Zusatz erklärt: fülle ich nicht Himmel und Erde? Nahe sind die lokalen Numina, die Gottheiten der Familienreligion, Jahwe ist ferne, aber wenn er will, überall da. Die räumliche Entfernung Jahwes verbürgte den Propheten mehr als uns die transzendentalistische Abstraktion Jahwes wirkungskräftige Überlegenheit. Dies „von ferne" ist mit Enthusiasmus gesprochen. Jahwe, überall und nirgends, kommt, wenn seine Stunde da ist (18 4ff.). Zweifelhaft ist mir an dieser Stelle der Ausdruck „Jahwes Name" geworden. Er spielt hier eine ganz rätselhafte Rolle. Daß Jes. selbst ihn „aus Dezenz statt Jahwe" geschrieben habe, um den gleich folgenden sinnlichen Bildern, die „nach dem strengen Denken von ihm" nicht zulässig sind, ein Feigenblatt vorzubinden, ist ein sonderbarer Theologeneinfall: warum läßt dann Jes. nicht lieber die Bilder fort? Wenn andere Kritiker das Wort für die Unechtheit von v. 27—33 verwerten, so begreife ich nicht, wie der angeblich jüngere Dichter im ersten Stichos eine solche Scheu vor Anthropomorphismen haben kann, daß er nicht einfach „Jahwe" zu schreiben wagt, während er gleich hinterher die allersinnlichste Schilderung von Jahwes Lippen, Zunge, Atem gibt. Ich habe früher angenommen, daß Jes. den Ausdruck brauche, um zu sagen „Jahwe persönlich". Es wird ja ein Numen, das, solange man seinen Namen nicht kennt, unpersönlich ist, erst dadurch für den antiken Menschen zu einer ihm bekannten Person, daß es seinen Namen nennt; sein Name ist seine Selbstoffenbarung. Aber wenn Jes. Jahwes Person mit diesem Ausdruck hätte hervorheben wollen, so würde er nicht gesagt haben שם יהוה, sondern יהוה שמו; ich gebe also meine frühere Deutung auf. Ist es aber sicher, daß ein und derselbe Autor, mag er Jes. sein oder ein anderer, nicht im ersten Stichos vor dem Anthropomorphismus Angst haben und in den folgenden in den kühnsten Anthropomorphismen schwelgen kann, so sind eben zwei verschiedene Hände anzunehmen. Ich glaube, daß Jes. Jahwe überhaupt nicht genannt, sondern, mit oder ohne Anschluß an einen vorhergehenden Text, einfach geschrieben hat: siehe, er kommt aus der Ferne, und daß erst ein Abschreiber das subj. explicitum שם יהוה hinzugefügt hat; die Abschreiber tun das ja in unzähligen Fällen. So ist auch der erste Stichos nicht mehr überlang. Deutlich ist trotzdem auch hier ein Unterschied zwischen dem Jahwe, der unsichtbar und geheimnisvoll dem Jes. ins Ohr

[28]Und sein Atem wie ein strömender Bach,
Der bis zum Halse reicht,
Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils
Und zu binden seinen Zaum an ihre Backen.

[29]Wonne wird euch sein
Wie in der Nacht, wo sich heiligt der Festtänzer,
Und Freude wie dessen, der geht mit der Flöte,
Zu kommen zum Felsen Israels*.

*) auf dem Berge Jahwes.

spricht und dem persönlich und unter sichtbaren Begleiterscheinungen sich in den Kampf stürzenden Gott. Die Debora drückt den Unterschied so aus, daß sie ihre Inspirationen dem Mal'ak Jahwe oder Elohim zuschreibt (Jdc 5 8. 23), während Jahwe, wenn er seine Schlacht schlagen will, in Person vom Sinai herbeieilt, und diese Unterscheidung zieht sich durch das ganze AT hindurch; sie ist selbstverständlich auch dem Jes. geläufig, obgleich er den Ausdruck Mal'ak nicht gebraucht. Ein Beweis, daß ihm jede theologische Ader abgeht, liegt darin, daß man weder von ihm erfährt, wo eigentlich Jahwe „seinen Ort" hat, noch wie Jahwe für gewöhnlich mit seinem Propheten verkehrt; vielleicht hat er eben die Meinung, die Jer 23 23 ausgesprochen wird und die man zwar nicht mit dem Begriff Allgegenwart, aber mit „Ubiquität" wiedergeben könnte. Jahwe kommt „brennend seine Nase und Wucht die Erhebung", absolute Partizipialsätze. Das malt das am (südlichen) Horizont aufsteigende Gewitter. Eine schwere Wolkenwand hebt sich empor, unheimlich, von hervorzüngelnder Flamme immer häufiger durchbrochen; das ist Jahwe und sein Grimm. Vgl. die Schilderung Ps 18 8ff.; der Vergleich lehrt erst die unendliche Überlegenheit Jes.s in Darstellungen Jahwes recht kennen. In 18 4 die vorhergehende Schwüle, hier das heranziehende Gewitter. Und nun führt uns eine Reihe von Zustandssätzen durch die einzelnen Phasen des Wetters in atemloser Eile hindurch: der alternde Prophet hat noch dasselbe Feuer wie der jugendliche Stürmer in 2 12ff. 28 Sein Atem ist der von Wettergüssen und Wolkenbrüchen (v. 30 Jdc 5 4f.) begleitete Sturm. Wenn ein solcher Gewittersturm losbricht, so sind im Nu die sonst wasserleeren Wadis in tobende, alles überschwemmende Wildbäche verwandelt, sodaß die Anwohner oder die Hirten in der Prärie unversehens bis zum Hals im Wasser stehen. Statt dies als Folge des Gewitters, in dem Jahwe erscheint, hinzustellen, heißt es: sein Atem ist ein solcher Gießbach, der „bis zum Halse hälftet", d. h. bis zum Halse reicht (8 8) und so den Menschen in zwei Hälften teilt. Bis hierher geht die rasch vorübereilende Beschreibung der Erscheinung Jahwes, jetzt kommt, abhängig von בא in v. 27a, die Angabe des Zweckes: zu schwingen Völker in der Wanne des Nichtigen, sie zu schütteln wie Korn und Spreu im Siebe, bis die Spreu im Winde davonfliegt. הֲנָפָה, Hiph. von נוף mit Femininendung, um an נפת anzuklingen, eine im Hebräischen selten vorkommende Form des Inf. Hiph. (Olsh. S. 583). Seltsam ist v. 28b: „und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen"; man begreift nicht, wie Jahwe ein Zaum sein kann und warum der Zaum die Völker in die Irre führen soll. Wenn v. 28b nicht wesentlich auf Konjektur des Ktib beruht, so muß in רסן מתעה das Wort Zaum stecken und ein Verbum. Zufällig kommt die Phrase: einen Zaum anlegen, nicht vor (Hesekiel gebraucht 38 4 sein ewiges נתן); oben ist die Lesung ולסר מתנה (für ולֶאֱסֹר) zu Grunde gelegt. Am Schluß liest man aus metrischen Gründen besser bloß לְחְיֵהֶם vgl. die LXX. 29 scheint einen zweiten Achtzeiler zu beginnen. „Das Lied wird euch sein" klingt doch gar zu abrupt, und besonders ist der Artikel auffällig, mag man das Lied als einen Lobgesang zu Ehren Gottes oder als ein Festlied oder, wie ich früher tat, als den Schlachtsegen ansehen, der die Kämpfer in die Schlacht sendet (Jdc 5 12). Jedenfalls hat auch die LXX nichts von einem Liede in ihrer Vorlage gefunden. Ihrem allerdings sehr wunderlichen Text und zugleich dem Parallelismus entspricht besser ein Wort, das die Freude der Gläubigen ausdrückt; ich habe deshalb oben שָׂשׂוֹן statt השיר übersetzt. Daß die Gesinnungsgenossen Jes.s angeredet werden, ergibt sich eben aus der großen Freude, mit der

[30]Und Jahwe läßt hören seine hehre Stimme,
Und die Senkung seines Arms läßt er sehen,
Mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers,
Sturm und Wetterguß und Hagelstein.

[31]Denn vor Jahwes Stimme wird erschrecken Assur*),

*) mit dem Stabe wird er geschlagen.

---

sie der Parusie entgegengehen; sie sind längst durch den Propheten darauf vorbereitet worden und gehören wie er selbst zu den Hoffenden, zu denen, die die große Wendung miterleben werden als der „Rest, der umkehrt". Im zweiten Stichos hat der hebr. Text חַג, der griechische חֻגַּג, letzteres wird empfohlen durch das Hithp. sich heiligen, das zu חַג höchstens dann passen würde, wenn man dies Wort als abstr. pro concreto faßt: Festtanz für Festtänzer. Das Fest könnte an sich jedes der drei großen Feste sein, aber das Fest κατ' ἐξοχήν ist das Herbstfest 29 1. Ältere Exegeten verstehen unter der Nacht, in der man sich zum Feste vorbereitet, die Passahnacht; das hätte man nicht wieder aufwärmen sollen. Denn das Passah ist keine Einweihungsfeier, sondern ein selbständiges Opfermahl, das vor dem Deuteronomium (wo es zum ersten Mal erwähnt wird) schwerlich in so enger Verbindung mit dem Mazzothfest gestanden hat und nicht auf dem Tempelberg, sondern in den Häusern gefeiert wurde. Unsere Stelle reicht für sich allein aus zu dem Beweis, daß dem Fest eine Weihenacht vorherging, in der sich die Festteilnehmer für die Prozession auf den Tempelberg und den huldigenden Tanz im Heiligtum weihten; diese Heiligung wird in Waschungen, Enthaltungen von körperlichen Genüssen u. dgl., Anlegen der Festkleider, Absingen alter ritueller Gesänge bestanden haben. Daß nun Jes. gerade die Nacht zum Vergleich heranzieht, hat wohl seinen Grund darin, daß er sich Jahwes Werk als nächtliches denkt (s. zu 17 14), weil es ein Werk des Verderbens ist. Die Flöte, als einfachstes Instrument mit nur wenig Tönen, das jeder spielen konnte, war für einen Festzug der Volksmenge besonders geeignet vgl. I Reg 1 40. Dillm. sagt: das Zeugnis unserer Stelle für Jerusalem als Ziel der Festwallfahrten ist zu beachten. Steht auch nur eine Silbe von dieser Festwallfahrt im Text? Nur um Festprozessionen der Jerusalemer zum Tempel handelt es sich. Die „Freude" (לֵבָב fehlt in der LXX und überfüllt den Stichos) muß Jes. auch empfunden haben, wenn er unter dem הָמוֹן חוֹגֵג (Ps 42 5) zum Tempelberg emporstieg, so wenig ihm sonst der Festlärm und die Festschmausereien behagen; 1 10 ff. kann man doch nur dann gegen seine Beteiligung am Kult anführen, wenn man möglichst ungenau exegesiert. Hier ist es die Freude auf den Advent Gottes, die er vorahnend empfindet, indem er diese Worte schreibt. Unser Vers gehört zu den wenigen Stellen, die uns einen Einblick in das persönliche Fühlen des großen Mannes gewähren. כַּהוֹלֵךְ für כְּשִׂמְחַת הַהוֹלֵךְ, eine oft vorkommende Verkürzung. Der Ausdruck „Fels Israels" kommt auch 17 10 bei Jes. vor; hier klingt er so, als wenn er einem alten Prozessionsliede entnommen wäre; בְּהַר יהוה ist, wie es scheint, ein verdeutlichender Zusatz dazu. **30** Jetzt ist Jahwe herbeigekommen und die Schlacht beginnt. Jahwe läßt seine Stimme, den Donner, hören und seinen auf den Feind niederfahrenden Arm sehen, vielleicht den Blitz, hinter dem als der Waffe der innere Sinn den Arm Gottes sieht. Da werden die Gläubigen „hören und sehen" in einer Weise, wie es sonst nur den Propheten oder den Gottesmännern der Vorzeit vergönnt gewesen ist. נחת muß von נָחַת, nicht von נוּחַ abgeleitet werden, obgleich letzteres schon die Glosse in v. 32 tut; denn נחת von נוח bedeutet Ruhe v. 15; zu נָחַת vgl. Ps 38 3. נֶפֶץ, ἅπ. λεγ., das Zerstreuen, scheint ein poetischer Ausdruck für Sturm, procella, zu sein. Mit Hagelsteinen kämpfte Jahwe nach dem alten Liede in der Schlacht bei Gibeon Jos 10 11. **31** scheint Anfang eines neuen Achtzeilers zu sein. כִּי ist kaum mehr als Anknüpfungsmittel, das mit scheinbarer Begründung des Vorhergehenden (Stimme und Arm Jahwes) etwas Neues einführt. Das Neue ist die Nennung des Gegners Jahwes, Assurs, dessen völlige Vernichtung jetzt geschildert wird. Die erste Wirkung der Erscheinung und der Donnerstimme Jahwes ist der Gottes-

[32]Und jedes Einherfahren des Stabes wird seine Züchtigung sein*);
Bei Pauken und Zithern
Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie.
[33]Denn zugerüstet ist schon die Brandstätte**),
Errichtet tief, breit,
Ihre Schicht ist Stoppeln und Holz in Menge,
Jahwes Hauch wie ein Schwefelbach brennt darein.

*) den Jahwe auf ihn niederläßt. **) auch sie dem Melek!

* * *

---

schrecken. Dem בשבט יכה ist innerhalb des Textes kein Sinn abzugewinnen; punktiert und akzentuiert man mit der Massora nach 10 24, so entsteht ein nutzloses und metrisch anstößiges Prädikat für Assur oder, wenn Jahwe Subj. ist (Dillm.: der oder wenn er mit dem Stabe schlägt), ein ganz verunglückter Satz, der den Donner zur Hauptsache und das Schlagen zum begleitenden Umstand macht und obendrein den Relativsatz an ganz verkehrter Stelle nachklappen läßt; will man durch die wahrscheinlich richtige Aussprache יֻכֶּה den Satz für den Text retten, so erhält man ein reichlich künstliches Distichon: durch den Donner wird erschreckt, Assur wird geschlagen. Wahrscheinlich bildet בשבט יכה mit dem Relativsatz אשר־עליו in v. 32 eine Glosse zu dem ersten Satz in v. 32. 32 מוסדה, nur hier (und Hes 41 8 im Qre), ist völlig sinnlos, denn ein Stock gründet weder noch wird er gegründet. Der „Verhängnisstock", in den man den Gründungsstock aus eigener Machtvollkommenheit umwandelt, paßte in das himmlische Inventar der rabbinischen Eschatologiker, nicht zu Jes. Eher könnte man nach Prv 22 15 mit Clericus u. a. מוּסָרָה lesen, das aber gleichfalls ein unwahrscheinliches ἅπ. λεγ. wäre. Vielleicht schreibt man am besten מוּסָרוֹ, als Prädikat: jedes Einherfahren des Stabes ist seine, Assurs, Züchtigung vgl. zu 28 18, jeder Streich trifft ihn. Der folgende Relativsatz ist im Text unnötig, dazu prosaisch und hat sein Verbum יניח aus dem falsch verstandenen נחת v. 30 gewonnen: ein Stock, der einherfährt, kommt eben nicht zur Ruhe, tut auch dem, auf dem er zur Ruhe kommt, nicht mehr wehe. Mit v. 31b zusammen ergibt unser Relativsatz die Glosse: er wird mit dem Stabe geschlagen, den Jahwe auf ihn herabläßt, und diese Glosse gilt offenbar dem Stock der Gründung, der sich, nach der Meinung des Glossators, auf Assur gleichsam festlegt, um ihn zu bearbeiten. Der Glossator mag seinem Assur, d. h. Syrien, einen solchen Knüppel aus dem Sack lebhaft gewünscht haben. Daß nun aber auch noch der Gründungs- oder Verhängnisstock unter Pauken- und Zitherklang arbeiten soll, ist doch eine zu groteske Vorstellung. Diese Festmusik begleitet vielmehr den Kampf v. 32b; das Atnach ist also unter עליו zu setzen. Der Kampf der Schwingung ist wohl nicht ein Kampf mit „geschwungener Hand", weil das selbstverständlich, also nichtssagend wäre, auch an die Erwähnung der Musik nicht mit einem „und" angeschlossen werden könnte, vielleicht auch den Zusatz הַיָּד verlangte, sondern ein Kampf der Weihung oder Bannung. תנופה spielt an auf das darbringende „Schwingen" der Weihegaben (Lev 9 21 10 15 Num 6 20), als welche auch Menschen gelten konnten (Num 8 11. 21); vielleicht fand ein ähnlicher Ritus bei der „Bannung" der Kriegsbeute statt. Die Stelle Num 8 11. 21 zeigt, daß das Schwingen nicht immer im buchstäblichen Sinne ausgeführt wird. Indem Jahwe die Assyrer „schwingt", um sie dem Tode zu weihen, erschallt Musik wie sonst bei Gottesfesten; leider erfährt man nicht, wer die Musik macht, ob die Gläubigen sie in den Lüften hören oder ob sie selbst, vor Freuden, zu der Pauke und Zither greifen vgl. Ex 15 20. Dem בה mit seinem beziehungslosen Suff. ist das בָּם des Qre vorzuziehen. 33 כי knüpft an den letzten Satz an, Jahwe „schwingt" die Assyrer für den Holzstoß. Dieser ist schon hergerichtet „von gestern her" (l. מאתמול), wörtlich also: den Tag vorher, wie es vermutlich auch sonst bei großen Bannungsakten geschah. Die Brandstätte heißt תפתה, eine Weiterbildung aus תֹּפֶת (eigentlich wohl תֵּפֶת), wie die Brandstätte des Molochkultus im Tal Ben-Hinnom südlich von Jerusalem hieß

31 [1]Ha die, die hinabziehen   nach Ägypten um Hülfe,
  Die auf Rosse schauen   und auf den Troß, weil er groß,
 Und auf Reiter,   weil sie sehr stark sind,
  Und nicht schauen auf den Heiligen Israels   und Jahwe nicht fragen!

(Jer 7_{31}f. $19_{6.13}$ II Reg 23_{10}). גם־הוא למלך scheint eine Randbemerkung zu sein, denn im Text würde diese witzige Anspielung auf den Kultus des מלך, Moloch, mit dem begeisterten Ernst des Propheten eine unangenehme Disharmonie ergeben. Auch sprechen zwar überall die Glossatoren von dem König von Assur, Jes. aber stets und so auch hier nur vom Volk Assur. Endlich empfiehlt das Metrum die Ausstoßung der drei Worte. Wer übrigens תפתה, das vom Ktib als Mask. behandelt wird, in das Fem. תפת verwandeln will, sollte erstens das Ktib korrigieren und zweitens das ה einfach streichen, aber nicht vor die Glosse setzen (הֲגַם), die als Frage albern ist; aber zu jener Umwandlung liegt kein Grund vor. Nach dem Ktib ist מדורתה mit mask. Suff. zu sprechen; sprich ferner הַעֲמֵיק und הַרְחֵב als Inf. abs. מְדוּרָה scheint Hes $24_{9.10}$ vgl. v. 5 im Sinn von Scheiterhaufen zu stehen, was hier sehr gut paßt; das העמיק, wofür der nachahmende Hesekiel das farblose הגדיל hat, regt die Frage an, ob man vielleicht die Scheiterhaufen, auf denen man Leichen verbrannte, tief in der Erde anlegte, um so die halbverbrannten Reste der Knochen leichter zu beseitigen. Breit muß der Scheiterhaufen sein, weil darauf das ganze feindliche Heer mit seiner Ausrüstung (9_4) zu verbrennen ist. Für אש lese ich קַשׁ, denn bei einem gewöhnlichen Scheiterhaufen braucht das Feuer als selbstverständlich nicht erwähnt zu werden, noch dazu vor עצים statt hinter ihm, hier ist ja aber Jahwes Atem das Feuer, das den Holzstoß (das Suff. von בה ist neutrisch) in Brand setzen soll. In 18_6 gibt der Prophet ein etwas anderes Bild. Beide dichterischen Stücke, 17_{12}—18_6 und 30_{27-33}, neben einander sind ein trefflicher Beleg dafür, wie verschieden Jes. ein und denselben Gedanken auszuführen vermag. Daß man in dem Scheiterhaufen Ähnlichkeit mit der — Gehenna 66_{24} entdeckt haben will, ist ein Beweis von dem Mangel an Gründen, die man für die Unechtheit zu beschaffen vermocht hat. Das Stück mag zu dieser oder jener alttestamentlichen Theologie nicht passen, zu Jes. paßt es.

Vierzehntes Stück c. 31. Eigentlich sieht das Kap. mehr wie ein Geröll von allerlei Brocken, denn wie ein einheitliches Stück aus, daneben wie ein Seitenstück zu c. 30. V. 1—3 droht den Politikern, die Ägyptens Hülfe nachsuchen wie 30_{1-17}, v 4. 5. 8. 9 enthält die Verheißung von Jerusalems Beschirmung und Assurs Vernichtung durch Jahwes persönliches Einschreiten wie 30_{27-33}, die dazwischen stehenden Verse 6 und 7 sprechen von der Bekehrung der Israeliten und dem Aufgeben der Götzenbilder, ähneln also dem Einsatz 30_{18-26}. Am ärgsten stören v. 6 und 7 den Zusammenhang, sie sind jedenfalls zu entfernen. Aber auch das Übrige gibt zu vielen Bedenken Anlaß. Zwischen v. 3 und 4 besteht eine Lücke, wenn überhaupt v. 1—3 und v. 4ff. jemals zum selben Stück gehörten, und v. 8b. 9 paßt gar nicht gut zu v. 8a, überhaupt nicht gut zu Jes.s sonstigen Äußerungen über das Schicksal der Assyrer, das prächtige Bild in v. 4a erhält einen ziemlich unglücklichen Nachsatz in v. 4b, sowie in der jetzigen Form von v. 5 einen sonderbaren Rivalen; auch der Schlußsatz von v. 3 scheint mir nicht in Jes.s Art zu sein. Daher meine ich c. 31 für die Komposition des Redaktors halten zu müssen, der allerlei jesaianische Trümmer mit eigenem Material verbaute und vielleicht auch fremde Brocken (v. 8b. 9) dazu setzte. Jesaianisch und eine gute Fortsetzung der bis 30_{17} laufenden Stücke ist zunächst 1—3 (bis עזר), ein Wehe über die Großen, die das Bündnis mit Ägypten abschließen, in derselben Zeit geschrieben wie 30_{1-17}, also eine Fortsetzung der 30_8 berichteten schriftstellerischen Tätigkeit. **1** Die ägyptischen Rosse und Reiter sind, wie Jes. ganz objektiv bemerkt, stark an Zahl, ein Beweis für die Unerschöpflichkeit der Hülfsquellen Ägyptens, das in den Kriegen mit Äthiopien und Assyrien so stark gelitten hatte. Die Judäer hoffen, an der Seite der Ägypter in einer Feldschlacht die Assyrer zu bestehen und zu schlagen, während Jes. stets auf die Belagerung Jerusalems rechnet. Der Gegensatz der ersten drei Disticha gegen das vierte kommt in der LXX besser heraus, die

[2]Doch auch er ist weise und hat seine Worte nicht aufgehoben
Und wird aufstehn wider das Haus von Bösewichtern
und wider die Hülfe*) der Übeltäter.
[3]Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist,
Und Jahwe streckt aus die Hand: da stürzt der Schützer und fällt der Geschützte,
und sie alle kommen zugleich um.
*) das Land.

* * *

ישׁעו ְ für ישענו liest und ויבטחו nicht hat, das wahrscheinlich von einem Abschreiber eingesetzt ist, um den jesaianischen kurzen Stichen (ganz unnötiger Weise) mehr Fülle zu geben. סוסים und הכב gehört zusammen, was ebenfalls die Streichung von ויבטחו empfiehlt. רכב כי רב bildet ein kunstloses Klangspiel. Möglicher Weise hat das vierte Distichon einfach gelautet: Und die nicht schauen auf den Heiligen Israels; das letzte Sätzchen: „und die Jahwe nicht fragen" ist ja nicht unrichtig (30 1. 2), aber stört doch eher den schönen Gegensatz: auf die Rosse — auf Jahwe schauen. Wie Jes. über Roß und Wagen denkt, wissen wir seit 2 7. 2 „Auch er ist weise", nicht bloß die Politiker sind es, die durch das ägyptische Bündnis das Glück zu erzwingen glauben (29 14): eine bittere Ironie. Das folgende Sätzchen ist unverständlich. „Und brachte Unglück" paßt nicht zum Zusammenhang, denn das Unglück soll erst kommen. „Und wird Unglück bringen" (ויבִיא) nimmt v. 2b vorweg, noch dazu in sehr matter und farbloser Weise, sodaß es nicht einmal hinter v. 2a gut angebracht wäre. Ew. übersetzt: und meldete Übles, aber das liegt kaum in הביא. Ich halte jetzt ויבא רע für eine „Verbesserung" von ursprünglichem ועל ארץ, das als Variante (oder Korrektur) über ועל עזרת geschrieben war und in die obere Zeile geriet. Die Politiker glauben vielleicht, daß Jahwe seine oft ausgesprochenen Drohungen aufgehoben habe; aber sie sollen nur wissen: Jahwe weiß, was er will, und weiß es durchzuführen. Der einmal beschlossene Lauf der Geschichte, dessen Ziel die Ersetzung der unhaltbar gewordenen Zustände und der Männer, die sie verschulden, durch eine höhere Ordnung der Dinge und gottgeleitete Regenten ist, wird nicht wieder rückgängig gemacht, wird vielmehr diejenigen, die ihm entgegenarbeiten und die, weil Jahwe die Geschichte macht, Bösewichter, Rebellen (30 9) sind, samt ihrer „Hülfe", den ägyptischen Helfern, zu Boden schlagen. Jes. verteidigt mit diesen Worten wiederum seine Eschatologie. Wenn man bedenkt, wie so ziemlich das ganze Volk, den König Hiskia nicht ausgenommen, dazu alle Nachbarvölker in Asien und Afrika, deren Lenkern man nicht so ohne weiteres Verstand und Kenntnis der Dinge absprechen konnte, über die politische Lage vollständig anders dachten als Jes., so begreift man, daß der vereinsamte Prophet das Bedürfnis haben mußte, sich auf Jahwes „Worte" zurückzuziehen und zu sagen: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Jahwe kann sich nicht verrechnet haben, und er hat mir gegenüber seine Worte nicht zurückgenommen. 3 stellt mit einer Klarheit, wie bisher noch nicht geschehen, die beiden sich bekämpfenden Mächte und Prinzipien einander gegenüber. Der Gegensatz zwischen אל und אדם und zwischen רוח und בשר ist ja keineswegs neu, sondern uralt, aber die Art, wie Jes. ihn anwendet, ist neu. אדם אל und leben nach der alten Vorstellung neben- und miteinander in der Welt, wie sie nun einmal ist, als verschiedene Wesensklassen, und Elim gibt es in Ägypten und Assur so gut wie in Palästina; wenn die Ägypter mit Roß und Wagen in den Kampf ziehen, so ziehen ihre Götter mit. Aber für Jes. kommen andere Götter gar nicht in Betracht; stände er auf dem Boden des Altertums, so würde er sagen, daß Jahwe stärker ist als andere Götter: statt dessen vertritt für ihn Jahwe alles, was sonst אל und רוח hieß. Jahwe und sein Walten stellen für ihn das spiritualistische Element vor, alles andere ist אדם und בשר. Die Ignorierung der fremden Götter, die Inanspruchnahme der geistigen Welt für Jahwe allein, die Formel, daß in dem weltgeschichtlichen Ringen der Völker um die Weltherrschaft und die Freiheit das pneumatische und das sarkische Prinzip sich gegenüberstehen und das erstere den endgültigen Sieg davontragen wird, bilden die Höhepunkte des altprophetischen, ohne Theologie und Polemik vordringenden Universalismus und die Triebkräfte der folgenden

[4]Denn so sprach Jahwe zu mir:

Wie der Löwe knurrt und der Junglöwe über seiner Beute,
Über den herbeigerufen wird die Vollzahl der Hirten,
Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht und vor ihrem Lärm weicht er nicht:
So wird herabfahren Jahwe*) auf den Berg Zion**);

*) der Heere zum Heerzuge **) und auf dessen Hügel; [5]wie fliegende Vögel

---

Religionsentwicklung bis zu I Kor 15 hinauf. Die Ägypter sind nicht gegen Hieb und Stich gefeit wie El und Ruach, noch weniger können sie mit ihren Rossen gegen El und Ruach kämpfen; der El, Jahwe, braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden. Des Metrums wegen ist es wohl am besten, auf Grund der LXX das vervollständigende Sätzchen וְנָפַל עֹזֵר als bloße Variante zum vorhergehenden anzusehen, also, wie Ktib will, עָזֻר zu sprechen; der Abschluß wird sehr viel wirksamer, wenn er nur den überraschenden Gedanken ausspricht, daß Jahwe die Helfer seines Volkes niederwerfen will. Den letzten Satz in v. 3 mit seinem יחדו und יִכְלָיוּן (zur Form. s. Olsh. § 240 e) halte ich für einen Zusatz des Sammlers; eine solche allgemeine Phrase, die wohl auch mehr sagt, als Jes. sagen will, kommt bei ihm sonst nicht vor, auch ist der Satz metrisch nicht unterzubringen. — — 4—9 enthalten, die fremden Zusätze abgerechnet, eine ganz andere Dichtung Jes.s. Sie handelt wie 30 27-33 von der Rettung Jerusalems von den Assyrern; ob sie in die 30 8 erwähnte Schrift mit aufgenommen war, läßt sich hier ebenso wenig sagen wie bei 30 27 ff. Jedenfalls aber nimmt sie in v. 8 Bezug auf v. 3, gehört also immerhin in die Gedankenreihe, aus der auch die Ausführungen wider das ägyptische Bündnis hervorgegangen sind: nicht Ägypten oder irgend ein Mensch, Jahwe wird Jerusalem schützen. 4 Der einleitende Satz: Denn so sprach Jahwe zu mir, den Jes. nicht geschrieben hat, weil Jahwe im Folgenden gar nicht spricht, ist vom Sammler vorgesetzt und scheint anzudeuten, daß v. 4 ff. nicht immer an diesem Platz stand, sondern erst vom Sammler dahin gesetzt wurde. Aber sei das wie es will, so läßt sich v. 4 nicht direkt an v. 1—3 anschließen. Das wäre nur möglich, wenn er von dem Streit Jahwes wider Zion spräche. Aber abgesehen davon, daß dann wieder v. 5 ohne Verbindung mit v. 4 wäre, paßt das gebrauchte Bild nicht zu einem Kampf Jahwes gegen Zion. Weder Juda noch Ägypten können die Hirten sein, die dem Löwen Jahwe Jerusalem abjagen wollen; diejenigen, die ihrer Theorie zu Liebe das eschatologische Element aus Jes.s Schriften möglichst zu beseitigen suchen (ganz gelingt es ihnen ja doch nicht), sind freilich gezwungen, sich zu dieser absurden Annahme zu bequemen. Die Judäer und Ägypter werden von Jes., so weit es auf kriegerische Leistungsfähigkeit ankommt, viel zu sehr mißachtet, um mit einem solchen Bilde geehrt zu werden; auch würde Jes. Jahwen nicht in dieser Weise mit dem Assyrer identifizieren, am wenigsten seit der Zeit, wo er die wahre Natur Assurs erkannt hatte (10 5 ff.). Das Bild kann nur besagen sollen: wie der Löwe sich nichts abjagen läßt, so auch Jahwe nicht; diejenigen, die Jahwen Jerusalem abnehmen wollen, können nur die Assyrer sein. Das prächtige Bild zeigt besonders in seinem Zwischensatz: vor ihrer Stimme erschrickt er nicht usw., wieder einmal Jes.s Meisterschaft, dem primitiven hebräischen Satzbau ästhetische Effekte abzugewinnen, die man sonst nur der indogermanischen Syntax zutrauen möchte (vgl. 28 21). Natürlich muß man sich hüten, jeden einzelnen Zug des Bildes auszudeuten; so ist ja der Zion nicht Jahwes Beute, sondern sein Besitz, und es soll nur die unüberwindbare Verteidigung des Besitzers veranschaulicht werden, wo dann beim Löwen eben nur seine Beute genannt werden konnte. Leider entspricht die zweite Hälfte der Vergleichung der ersten nur in sehr unvollkommener Weise. Das צבא ist 29 7. 8 schon dagewesen und zwar in ganz anderem und jedenfalls besserem Sinne, da der Ausdruck „Heeresdienst tun" schwerlich auf Jahwe angewendet werden kann und das Wortspiel mit צבאות, Jahwes Heerscharen, die verkehrte Wahl nicht rechtfertigt; der Berg Zions und sein, Zions, Hügel ist eine ganz verfehlte Nachahmung von 10 32, die darauf beruht, daß Zion als gleichbedeutend mit Jerusalem genommen wird. Endlich ist das Verbum ירד keine genügende Parallele zu den beim Löwen gebrauchten

[5]Schirmen wird Jahwe der Heere über Jerusalem,
Schirmend wird er retten, schreitend in Sicherheit bringen.

[6]Kehrt um zu dem, gegen den tiefen Abfall begingen die Söhne Israels. [7]Denn an jenem Tage werden sie verschmähen ein jeder seine silbernen und goldenen Nichtse, die euch eure Hände zur Sünde gemacht haben.

[8]Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen,
Und das Schwert eines Nicht-Irdischen wird ihn fressen.
Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte,
Und seine Krieger werden der Frohn verfallen,

Verben, wenn es nicht eine Ergänzung erfährt durch eine Weiterführung des Bildes in v. 5. Da dies möglich ist, so halte ich für jesaianisch nur die Worte כן ירד יהוה על־הר־ציון und alles übrige für unberufene Verschönerungen von Seiten des Redaktors. 5 macht zunächst ebenfalls einen abenteuerlichen Eindruck. „Wie fliegende Vögel", Sperlinge oder Schwalben, wird er Jerusalem beschirmen: wie kann der Gott der Heerscharen mit Sperlingen (noch dazu der Plural!) verglichen werden, mit scheuen und machtlosen Vögeln (vgl. 10_{14} Ps 11_{2}), noch dazu mit fliegenden? Und wie paßt dazu das Verbum פסח, das, mag es hier gebraucht sein wie es will, doch ein Schreiten bezeichnet? Eben dies Verbum und noch mehr הציל und המליט scheinen zu verraten, daß auch in v. 5 noch das Bild vom Löwen nachwirkt. Dann können die fliegenden Vögel nur das ירד v. 4 veranschaulichen sollen, und der Ausdruck ist eine Glosse, deren Urheber den himmlischen Heerscharen wohl eigentlich die Ehre hätte erweisen können, sie mit Adlern zu vergleichen. Durch die Glosse ist dann wohl auch das nachfolgende כן veranlaßt. Das erste Distichon von v. 5 lautet also: Schirmen wird Jahwe Jerusalem (das צבאות mag auch hier dem Sammler oder Abschreiber angehören) und bildet so die Fortsetzung zu v. 4b: Jahwe läßt sich auf Jerusalem herab (wie der Löwe auf seine Beute) und beschirmt es gegen diejenigen, die es ihm entreißen wollen. Das wird im zweiten Distichon genauer ausgemalt: schirmend so entreißt er, vorüberschreitend so bringt er in Sicherheit (zur Konstruktion vgl. m. Anm. zu Hos 4_{2}). Ähnlich wird Jahwe mit dem Löwen, der seine Beute in Sicherheit bringt, Hos 5_{14} verglichen. Ob Jes. bei dem Verbum פסח, wenn er es geschrieben hat, an Jahwes Vorbeischreiten an den Häusern der Israeliten, als er die Erstgeburt Ägyptens tötete (Ex 12_{13}), gedacht hat, ist sehr unsicher; und ganz willkürlich ist es, aus diesem Wort zu schließen, daß er diese Rede bei Gelegenheit der Passahmahlzeiten gehalten habe. Aber vielleicht hat er es gar nicht geschrieben, sondern פסע = פשע (27_{4}), und dabei immer noch das Bild vom Löwen in Gedanken gehabt. — Der Zusammenhang zwischen v. 5 und v. 8 wird unterbrochen durch den Einsatz **6—7**, der zu den zahlreichen jungen Stellen gehört, wo von der Abschaffung des Bilderdienstes gesprochen wird. Der Text ist oben wörtlich so wiedergegeben, wie er dasteht; ob er richtig ist, das ist nicht sehr wahrscheinlich. Möglicher Weise ist v. 6 יֹשְׁבֵי zu schreiben, sowie v. 7 nach der LXX להם und ידיהם. Die Verse bilden dann eine Motivierung der Beschützung Jerusalems, die so trivial ist wie nur möglich und auch dann nicht jesaianisch sein könnte, wenn sie poetische Form hätte. V. 7 weist auf dieselbe Hand hin wie 30_{22}; vgl. noch 2_{20} 17_{8}. — 8a scheint der Abschluß der jesaianischen Dichtung zu sein, der so deutlich auf v. 3 hinweist, daß das Gedicht v. 4. 5. 8a als Ergänzung des vorhergehenden v. 1—3 angesehen werden muß: nicht durch אדם und בשר wird Assyrien besiegt werden, sondern durch das Schwert Gottes. Das ist der Gedanke, der durch alle politischen Reden Jes.s hindurchgeht und am ausführlichsten in 30_{27-33} behandelt wurde. Das zweimalige חרב ist ein wenig auffällig, das erste von den beiden vielleicht ein Schreibversehen für יָד v. 3 oder זְרֹעַ. — Daß 8b 9 nichts mit dem Vorhergehenden zu tun hat, geht grade aus der scheinbaren Ähnlichkeit von v. 8b mit v. 8a hervor. Denn wie Assur, nachdem das Schwert es

[9]Und verjagt werden vom Wall seine Helden,
Und es schrecken von der Fahne weg seine Führer,
Ist Jahwes Spruch, der ein Feuer hat in Zion
Und einen Ofen in Jerusalem.

* * *

---

gefressen hat, vor dem Schwert davonlaufen kann, ist ein Rätsel. Daß ein Teil der Assyrer getötet werden, ein anderer davonlaufen kann, ist freilich eine unbestreitbare Wahrheit; aber wer das sagen wollte, müßte ein stümpernder Schriftsteller sein, wenn er es so sagte wie hier. V. 8b ist sicher nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 8a, aber wahrscheinlich nicht einmal jesaianisch. Schwerlich hat Jes. angenommen, daß Assur Jahwe entrinnen werde, und ganz gewiß hat er nicht gemeint, daß die überlebenden Assyrer die Sklaven der Juden werden sollen. Ähnlich steht es mit v. 9a, der offenbar v. 8b fortsetzt und Dinge ausführt, um die sich Jes. nicht bekümmern würde. Die ersten drei Wörter werden von den meisten so übersetzt: sein Fels, vor Grauen wird er vergehen oder davonlaufen; und unter dem Felsen denkt man sich bald die Macht oder das Heer, bald den König oder den Gott Assurs. Aber ein Fels, mag er bedeuten was er will, läuft nicht davon und geht nicht vorüber, wie etwa der Schatten oder Wasser oder Spreu oder die Wolke, von denen עבר mit Fug ausgesagt wird; eine solche Absurdität darf man keinem Schriftsteller zutrauen (Exegeten ausgenommen). Wenn also der Text richtig ist, so muß סלעו Akk. sein: seinem Felsen läuft er vorbei. Ich habe mich früher mit dieser Übersetzung zufrieden gegeben, weil ich nichts Besseres fand; ich dachte dabei an das Bild eines gejagten Wildes, das in blinder Angst an dem Felsen, wo es gewöhnlich seine Flucht sucht, vorbeiläuft. Aber dies Bild ist so wenig deutlich gezeichnet, daß ich es gern fahren lasse, da die LXX, so wunderlich auch ihre Übersetzung ist, einen besseren Weg weist. Sie hat nämlich מצור statt מגור gelesen, offenbar ist מִמָּצוֹר, vom Belagerungswall hinweg, eine gute Parallele zu מִנֵּס, von der Fahne weg. Dann muß das Subjekt des Satzes den בחורים v. 8b und den שרים v. 9a entsprechen und wohl in יעבור stecken; ich lese statt dieses auf alle Fälle unbrauchbaren Verbums, das in der LXX übrigens im Plur. steht, גִּבּוֹרָיו. Für das Verbum, das Parallele von וחתו sein muß, läßt sich aus dem וסלעו etwa ein וְסֹעֲרוּ gewinnen: fortgestürmt werden vom Belagerungswall seine Helden. Der Verf. denkt also an eine Belagerung Jerusalems durch Assur. Vermutlich ist dies Assur Syrien, und der Verf. stellt sich eine ähnliche Situation vor wie die von Tritosacharja (Sach 12) ausgemalte vgl. noch Jes 28 6b; die siegreichen Kämpfer sind die Juden (nicht Jahwe), die die gefangenen Syrer zu Frohnarbeiten verwenden und schon oft syrische Generäle vor sich hatten fliehen sehen. Das letzte Distichon v. 9b habe ich früher mit v. 8a verbunden, aber es ist natürlicher, es in seinem gegenwärtigen Verband mit v. 8b 9a zu belassen. Denn das Gedicht v. 4. 5. 8a hat in dem letzen Vierzeiler v. 8a einen prächtigen Abschluß, der durch Hinzufügung von v. 9b nichts gewinnt. Feuer und Ofen erinnern zwar an 30 33, aber doch nur durch den Begriff Feuer, das an letzterer Stelle jedoch ein Mittel der Vernichtung ist, hier dagegen die Bürgschaft der Erhaltung: weil Jahwe ein Feuer in Zion hat, ist es unverletzlich. Bei dem אור erinnert man mit Recht an den Opferherd in 29 1; bei תַּנּוּר kommt die Stelle Gen 15 17 in Betracht, wo Abraham als Zeichen der Anwesenheit Gottes nebst einem לַפִּיד אֵשׁ einen תַּנּוּר erblickt. Den Backofen zu einem Bild der — Gehenna zu machen, ist hier noch grotesker als in 30 33; man kann sich jene drei Freunde Daniels im einem Ofen denken, aber doch nicht das ganze syrische Heer, noch dazu, wie in der Hölle, für immer, und das alles in Zion! Vielleicht gab es beim Tempel einen veritablen Ofen für die Herstellung der heiligen Brote. Jerusalem scheint hier schon die heilige oder vielmehr die alleinheilige Stadt zu sein, zu der es erst durch das Deuteronomium geworden ist, das seinerseits aus den Nachwirkungen der Sätze Jes.s über Jahwes Verhältnis zu Zion hervorgegangen ist.

32 [1]Siehe, nach Gerechtigkeit wird herrschen ein Herrscher
Und Regenten nach dem Recht regieren,
[2]Und jeder wird sein wie ein Bergungsort vor'm Winde
Und Versteck vor Wetterguß [und Regen],
Wie Wasserbäche in öder Steppe,
Wie Schatten eines wuchtigen Felsens im lechzenden Lande.
[3]Und nicht sind verklebt die Augen der Sehenden,
Und die Ohren der Hörenden sind scharf;
[4]Und das Herz der Schnellfertigen versteht zu erkennen,
Und die Zunge der Stammler redet fertig Deutliches;

Fünfzehntes Stück 32 1-8. Es enthält in v. 1—5 zwei sechszeilige Strophen genau von der Art wie 2 2-4 und 11 1-8; auch der Inhalt bezieht sich wie bei jenen auf die Zeit nach dem Gericht; und so gut wie 2 2ff. und 11 1ff. kann auch 32 1-5 echt sein, wird alsdann auch ungefähr in dieselbe Zeit fallen, nämlich in das vorgerückte Alter Jesaias. Von dem König wird v. 1 nüchterner gesprochen als 11 1ff., ob deshalb, weil das herrliche Bild von c. 11 noch nicht in dem Propheten aufgegangen war, oder weil er umgekehrt in c. 11 sich schon erschöpfend über die Person des Davididen geäußert hatte, darüber kann man nur ganz subjektive Ansichten haben. Brückner meint, eben wegen dieser Verschiedenheit im Ton müßten 11 1ff. und 32 1-5 verschiedene Verfasser haben; ich wüßte nicht, warum. In wie viel Autoren müßte man einen Goethe zerlegen, wenn man ein solches Verfahren in die Kritik einführen wollte! Eher kann man den verhältnismäßig nüchternen Ton gegen die Ansetzung des Gedichts in nachexilischer Zeit geltend machen, weil ein nachexilischer Dichter den „Messias" wohl stärker hervorgehoben hätte; der Verf. scheint doch unter Königen und Königsbeamten zu leben. Hingegen sind die redseligen Maschals v. 6—8, die die beiden Begriffe נבל und כילי in v. 5 abhandeln, dem Jes. abzusprechen, nicht bloß, weil sie trivial sind und in der Sprache und „Theologie" von seinen Schriften abweichen, sondern vor allem deswegen, weil es ganz allgemeine Sprüche sind, die ein Theologe spricht und nicht ein Politiker. 1 Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Für הן finden wir sonst bei Jes. הנה; ob eine Variation vorliegt, wie bei לכן und על־כן, oder ob der Schreiber schuld ist, läßt sich nicht sagen. לשרים könnte heißen: was die Fürsten anbelangt. Aber zu dieser Hervorziehung der Fürsten ist kein Grund; das ל ist wohl Versehen des Abschreibers, der das folgende Wort zuerst schreiben wollte. Daß der Artikel fehlt, kommt auf Rechnung der poetischen Rede, die damit kurz ausdrückt, was in Prosa etwa so heißen würde: es kommt eine Zeit, wo ein gerechter König und gerechte Beamte walten. Zu dem Gebrauch von ל vor צדק und משפט vgl. 11 3. שרר ist in der älteren Sprache wohl nur als poetisches Wort gebraucht (das Hiph. Hos 8 4), hier des Klangspiels wegen. 2 Jeder Regent ist wie ein Bergungsort, ein Schutz der Schwachen. Der folgende Stichos ist zu kurz, oben ergänzt nach 4 6. Zu dem Schatten des Felsens zitiert man seit Gesen. Hesiod Lb. 589 und Verg. Lb. 3 145. 3—5 die zweite Strophe. Handelte die erste von den Regenten, so die zweite vom Volk überhaupt. Bei dem Satz: die Augen der Sehenden werden nicht verklebt sein (lies mit Ew. תְּשָׁעֶינָה von שעע vgl. 6 10 29 9) denkt der Prophet an die politische und religiöse Blindheit „dieses Volkes da", das beständig sieht und hört, aber dabei immer blinder und tauber wird. Das wahre Gottesvolk wird das, was Gott ihm darbietet, mit Empfänglichkeit aufnehmen und damit die Hauptbedingung der Religion erfüllen. Das Qal קשבנה ist ohne Beispiel, aber bedingt durch den Umstand, daß אזנים hier Subj. ist, daher richtig (vgl. קָשַׁב 21 7). 4 נמהרים und תמהר sind ein absichtlicher Gegensatz. Bei der Überlegung soll man langsam, nicht zu rasch fertig sein, dagegen das Überlegte fertig aussprechen können: das gibt gute Redner und Berater der Volksgemeinde. Die Kategorie von Menschen, der diese Verheißung gilt, ist uns bei Jes. sonst nicht zu Gesicht gekommen, doch ist das nicht

[5]Nicht wird ferner genannt der Narr ein Herr,
Und nicht der Ränkeschmied vornehm geheißen.

[6]Denn der Narr redet Narrheit,
Und sein Herz sinnt Unheil,
Zu tun Unheiliges [und Böses]
Und über Jahwe Irrung zu reden,
Leer zu lassen die Seele des Hungrigen
Und den Trank des Durstigen fehlen zu lassen.

[7]Und der Ränkeschmied, seine Ränke sind böse,
Auch plant er böse Anschläge,
Zu verderben Elende durch Lügenreden
Und durch Worte den Armen im Gericht.

[8]Doch der Edle, edle Dinge plant er,
Und wird auch auf edlen Dingen bestehen.

* * *

auffällig. Jes. scheint an Gesinnungsgenossen und Jünger zu denken, die später in seinem Geist wirken sollen; unter ihnen fehlten gewiß unbesonnene, ungeduldige Petrusnaturen nicht, solche, die auch das Maschal 28 23 ff. zu beherzigen nötig hatten (Lk 9 54); und andere mochten mehr guten Willen als Fähigkeit haben, für die Gedanken und Forderungen des Propheten öffentlich einzutreten. Den ersteren wird Jahwe größere Bedachtsamkeit, den letzteren größere Beredsamkeit schenken, beiden die größere Klarheit des Geistes, durch die sich jetzt Jes. ihnen so sehr überlegen fühlt; alsdann werden sie auf die Sehenden und Hörenden recht einwirken können. Auch 5 wird Anspielungen auf bestimmte Leute und Verhältnisse enthalten; irgend eine bestimmte Persönlichkeit, z. B. am Hofe, wird der Narr und der כִּילַי sein, den man zum Edelmann (שׁוֹעַ nur noch Hiob 34 19) machte. Was כִּילַי bedeutet, wußten schon die Alten nicht mehr. Die Rabbinen leiten es ab von כּוּל, abmessen oder an sich behalten, daher: geizig, Hitzig u. a. von כָּלָה, daher entweder Verschwender oder Volksverderber, die meisten kombinieren es mit נָכַל, נֵכֶל, daher arglistig, Intrigant. Eine Entscheidung ist nicht mehr möglich. Jes. rechnet auch für die messianische Zeit auf Standesunterschiede in der Gesellschaft, und sein aristokratisches Fühlen offenbart sich hier sehr deutlich (vgl. zu 3 5). Marti sagt: „adlig und vornehm heißt dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft", davon steht keine Silbe im Text. – Daß die Dichtung sich auf diese zwei Strophen beschränkte, ist nicht sehr wahrscheinlich (s. u. zu v. 15 ff.). Aber die beiden folgenden Strophen v. 6–8 sind, obgleich ganz ähnlich gebaut, nicht die Fortsetzung.

v. 6–8. 6 Der נָבָל ist hier nicht, wie v. 5, der aufgeblasene Hochmutsnarr, der sich einen Edelmann nennen läßt, sondern der religiöse Tor von Ps 14 1 Hiob 2 10, vgl. auch Jes 9 16, der von der wahren Weisheit, der Furcht Gottes, abgewichen ist, und die נְבָלָה, die er redet, sind seine freigeistigen Ansichten. Das zweimalige עשה erweckt Verdacht; für יעשה hat die LXX νοήσει, vielleicht eine Form von עשת, und das wird den Sinn richtig treffen. Daß der Verf. 9 16 gelesen hat, beweist auch das חנף, hinter dem ein Synonymum ausgefallen zu sein scheint, etwa nach jener Stelle ein ורע. Profanes tun, statt das Heiligkeitsgesetz zu befolgen, über Jahwe תּוֹעָה, Ketzereien („es ist kein Gott") reden, charakterisiert den abtrünnigen Juden des 2. Jahrh.s. Auch in moralischer Hinsicht läßt er es fehlen, denn er übt keine Wohltätigkeit, wie sie Jahwe gefällt vgl. 58 6. 7. 10. Zur „Seele" des Hungrigen vgl. 29 8 58 10. מַשְׁקֶה in der Bedeutung Trank ein spätes Wort Lev 11 34. 7 8, die zweite Strophe, nimmt den כִּילַי durch, der v. 7 zur Assonanz mit dem folgenden Wort כֵּלָיו genannt, möglicher Weise auch vom Ergänzer anders aufgefaßt wird als vom Propheten. זִמּוֹת im bösen Sinn ist ein beliebtes Wort in den späteren Dichtungen. Die Beschreibung

9 Ihr sorglosen Weiber, hört meine Stimme,
Vertrauensselige Töchter, vernehmt meine Rede!
10 Über Jahr und Tag bebt ihr Vertrauensseligen,
Denn zugrunde ging die Weinlese, Obsternte kommt nicht.
11 Zittert, ihr Sorglosen, bebt, Vertrauensselige,

---

der bösen Ränke erinnert sehr an 29_{20}f., mag der Verf. dieses Maschals mit dem Ergänzer identisch sein oder nicht, daher darf man wohl den unbefriedigenden letzten Stichos von v. 7 nach jener Stelle verbessern in וּבְדַבֵּר אֶבְיוֹן בְּמִשְׁפָּט vgl. die LXX. v. 8 berührt noch kurz den Gegensatz des Toren und Ränkesüchtigen, den נָדִיב, der aber wieder nicht als soziale, sondern als moralische Größe auftritt. Solche Tautologien, wie sie uns v. 6–8 aufgetischt werden, dem Propheten zuzutrauen, zeugt von geringer Achtung vor Jesaia.

Sechzehntes Stück 32_{9-14}: eine Dichtung, die sich an die Weiber von Jerusalem wendet und ihnen die völlige Verwüstung der Stadt und ihrer anmutigen Umgebung ankündigt. Da Dornen das Land bedecken, die Lustgärten eine Weide der Wildesel „für immer" werden sollen, so muß diese Dichtung in die früheste Zeit Jes.s fallen. Sie besteht aus drei zweihebigen Achtzeilern. Das Stück für unecht zu halten, konnte nur denen widerfahren, die es nicht bloß mit seiner nächsten Umgebung, sondern sogar mit c. 33 in einen Topf werfen. Marti findet in 3_{16}–4_{1} ein plastisches und höchst anschauliches Bild, . . . hier dagegen von der Gedankenfülle eines Jes. wenig . . . die Darstellung zeigt keine Kraft; er verbindet mit den Ausdrücken plastisch, Gedankenfülle, Kraft ohne Zweifel mir unbekannte Begriffe. Das Gedicht ist so gut jesaianisch wie nur irgend ein Stück im ganzen Buch, und schon die Androhung der Verwüstung Jerusalems עַד־עוֹלָם schließt nachexilische Abfassung aus. **9** Der Eingang ist der des volkstümlichen Liedes vgl. zu 5_{1} 28_{23} 1_{2}. Daß ein solcher Eingang, durch den Volkssänger (und oft auch die Propheten) die Aufmerksamkeit des Publikums auf sich zu ziehen suchten, irgend eine andere Stelle nachahme, ist eine Entdeckung, durch die sich die Kritik nicht grade empfiehlt. Der Prophet klopft mit seinem Liede gleichsam an Tür und Fenster der vornehmen Weiber, um sie durch das Orakel vom kommenden Gottestage aus ihrer sicheren Ruhe aufzuschrecken. קֹמְנָה wird wohl besser mit Bickell gestrichen. **10** „Tage zum Jahr" ist nach Stade (ZATW 1884, S. 269) ein „ungeschickter, wo nicht orakelnder Ausdruck", darum nicht jesaianisch. Dergleichen Ausdrücke werden nicht von Schriftstellern, sondern vom Volk geschaffen, aber ungeschickt sollte man sie nicht nennen, sondern nur unpedantisch. Unser „über Jahr und Tag" ist nicht weniger „ungeschickt, wo nicht orakelnd". Tage zum Jahr hinzu heißt wörtlich: ein Jahr und noch etwas mehr, und will sagen, daß der Termin noch nicht unmittelbar vor der Tür steht, aber auch nicht mehr allzu fern ist; es kommt just nicht in einem Jahr, aber es kommt bald. Die Weiber sollen beben, weil die Ernte verloren ist; offenbar handelt es sich nicht um Mißwachs, sondern um völlige Verwüstung des Landes durch den Feind. בְּלִי beim Verb. fin. kommt bei Hosea (8_{7} 9_{16}) in ähnlichen Wendungen vor, sonst nicht bei Jes. **11** weissagt in noch viel stärkeren Worten die kommende Verzweiflung. Der Text hat manches Auffällige. In der LXX fehlt שַׁאֲנַנּוֹת. Das Mask. חרדו wird durch das Vorkommen ähnlicher Fehler an anderen Orten nicht angenehmer; für die Singulare רגזה und פשטה (חגורה), ebenfalls Mask.! sollten weibliche Plurale da sein; das חרדו und v. 12 das ספדים zeigen, daß dem Abschreiber nicht etwa aramäische Imperative in die Feder geschlüpft sind, sondern daß nur eine lüderliche Abschrift des hebr. Textes vorliegt (vgl. Olsh. S. 488). Natürlich ist zu lesen חֲרַדְנָה, רְגַזְנָה, פְּשֹׁטְנָה. Für וערה empfiehlt sich, das ו mit der LXX zu streichen und עָרֹה, Infin. abs. Piel, auszusprechen. Die Weiber sollen sich nackt ausziehen zum Zeichen großer Trauer. Die arabischen Weiber tun es beim Ansagen eines Unglücksfalles, bei der Totenklage oder überhaupt in leidenschaftlicher Erregung (Wellh. Skizzen III[1], S. 159f. 107). Die Anlegung des Gurtes, der

Zieht euch nackt aus, [12]auf die Brüste schlaget!
Um die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock,
[13]Um den Acker meines Volkes, der in Dornen aufgeht!

Ja, um alle Häuser der Wonne, die frohlockende Stadt!
[14]Denn der Palast ist verlassen, der Stadtlärm verödet,
Hügel und Warte ist geworden Blöße für immer,
Die Wonne der Wildesel, die Weide der Herden.

* * *

---

den שַׂק umschnürt, paßt nicht zu der Entblößung, wenn man nicht annehmen will, daß der Prophet den Weibern eine genaue Unterweisung über ihr Verhalten erteile; ich halte das Schlußsätzchen von v. 11: umgürtet die Lenden, für den Zusatz eines Lesers, dem die Dezenz am Herzen lag wie dem Glossator von 20$_4$. 12a gehört zu dem letzten Sätzchen von v. 11b: entblößt euch und schlagt auf die Brüste! שְׁדַיִם ist nicht in שָׂדִים (Felder) zu verändern, da sonst auf die Felder ein unmotivierter Nachdruck fällt. Das Part. ist in den Imper. Fem. סְפֹדְנָה zu verbessern. 12b 13a gibt mit dreifachem עַל den Gegenstand der Klage an, Felder, Fruchtbaum, Acker. Das Asyndeton קוֹץ שָׁמִיר verrät, wie es scheint, daß das bei Jes. nicht vorkommende קוֹץ ein Schreibversehen war und zu streichen ist; שָׁמִיר ist Akk. wie 5$_6$; zu עַמִּי vgl. 22$_4$. 13b 14, die dritte Strophe. Das כִּי am Anfang ist möglicher Weise aus vermeintlichem ךְ, das in Wirklichkeit ו sein sollte, hervorgegangen. עַל־כָּל־בָּ׳ hat Bickell seiner metrischen Theorie zu Liebe in מִכָּל־בָּתֵּי verwandelt mit Berufung auf die sehr frei übersetzende LXX, aber in einer Stadt, wo die Wildesel umherlaufen, fehlen nicht bloß die Häuser der Wonne; der hebr. Text ist sehr viel besser. Da die in v. 9 angeredeten Weiber offenbar der reicheren Volksschicht angehören, so werden v. 14 hauptsächlich die Stätten genannt, wo sie wohnen und sich ihres Lebens freuen: der Palast ist verlassen, der עֹפֶל, der südlichste Teil des Zionsberges, verwüstet „auf ewig“. Daß עוֹלָם nicht „Dauer“ heißt, geht schon aus der Präposition bis hervor. Jerusalem soll von der Erde verschwinden, vor allem der Teil, wo die Königsburg, die Königsgärten, die Wohnungen jener Weiber, die nach 3$_{12}$ die Herrschaft führen und auch 3$_{16}$ff. von Jes. angegriffen werden, sich befinden; nur verlassene Ruinen, wo die Herden weiden (5$_{17}$), bleiben übrig. Nur 5$_{14.17}$ haben wir bei Jes. eine ebenso starke Bedrohung Jerusalems, obwohl aus anderen Stücken (6 7$_{18}$ff. 2$_{12}$ff.) auf indirektem Wege ähnliche Ansichten gewonnen werden könnten. בֹּחַן scheint Bezeichnung einer Anlage, eines turmartigen Aussichtspunktes in den Gärten zu sein, könnte auch mit dem Neh 3$_{25}$ff. erwähnten Turm der Königsresidenz identisch sein (Ges. u. a.). בְּעַד ist kaum zu übersetzen, auch der Sinn, den es Hiob 2$_4$ Prv 6$_{26}$ hat, paßt nicht („Hügel und Warte sind hingegeben für Höhlen“); es ist wohl מַעַר, Blöße, dafür zu lesen und dies für eine Variante zu מְעָרוֹת oder vielmehr das letztere für eine Korrektur des seltenen מער (= מַעֲרָה) zu halten, jedoch für eine verunglückte, denn wie der עֹפֶל zu einer Höhle werden und was die Wildesel und Herden mit den Höhlen sollen, ist schwer einzusehen. Welche Katastrophe den Untergang Jerusalems herbeiführen soll, sagt der Prophet hier so wenig wie 5$_{14}$, wird aber wohl an Feindeseinfall denken. Allerlei Abschwächungen dieser Drohungen sind von den Exegeten versucht worden, die die Selbständigkeit dieser Dichtung nicht erkannten, sondern sie mit v. 15ff. verbinden. Immerhin sind solche Versuche korrekter als wenn man das „auf ewig“ einfach ignoriert.

Siebzehntes Stück 32$_{15-20}$, eine Dichtung, die das Heil der Endzeit schildert und sich im Ausdruck wie im Bau ihrer beiden sechszeiligen Strophen an v. 1—5 c. 11$_{1-8}$ 2$_{2-4}$ anschließt. Sie könnte einmal die Fortsetzung von v. 1—5 gewesen sein, wenn auch dazwischen eine oder mehr Strophen ausgefallen sein mögen. Sie ist jetzt auf eine unmögliche Weise mit dem Gedicht v. 9—14 verbunden, mit dem sie weder in der Form noch im Inhalt etwas gemein hat. An der jesaianischen Abfassung sind Zweifel nur in demselben Maße

[15]Noch wird ausgießen [Jahwe]
Über uns den Geist aus der Höhe;
Da wird die Trift zum Fruchtgefilde werden
Und das Fruchtgefild zum Wald gerechnet,
[16]Da wohnt in der Trift das Recht
Und haust die Gerechtigkeit im Fruchtgefilde.

---

erlaubt wie an der der verwandten Stücke. Die besonderen Ausstellungen, die Stade und Guthe gemacht haben, gründen sich zum Teil auf Textverderbnisse, zum Teil auf irrige kritische Ansichten von anderen Stücken, von denen das unsrige abhängig sein soll, während das Gegenteil der Fall ist, endlich auf biblisch theologische Wahrheiten, für die nicht die alttestamentlichen Schriftsteller aufzukommen haben, sondern nur ihre Schöpfer, die Kritiker selber. Dem Jes. eine Weissagung absprechen, weil sie keine Bußpredigt enthält, das ist keine Kritik mehr. Jüngere Exegeten haben, soweit sie sich Stade anschließen, kein sachliches Argument hinzugefügt; immer hat man den Eindruck, daß Jes. mit Gewalt zu einem Durchschnittsmenschen gemacht werden soll, der ja immer bei dem Schema bleiben muß, das die Neudogmatiker approbiert haben. Gewiß ist bei Dichtungen, die nicht an äußere Zeitereignisse anknüpfen, Echtheit und Unechtheit schwerer zu beweisen als bei politischen Reden im engeren Sinn, aber eben deshalb soll man nicht dekretieren: Echtheit ausgeschlossen! als übersähe man das innere Leben eines so großen Mannes wie das eines beliebigen Philisters. **15** Das עַד am Anfange ist so unglücklich wie nur möglich, denn abgesehen davon, daß schon die folgenden Disticha sich nicht mehr von ihm regieren lassen, kann doch nur ein ganz gedankenloser Leser den Nexus vertragen: Jerusalem wird auf ewig wüste liegen, bis das Gegenteil eintritt. Streichung von v. 15a hilft auch nicht, weil man nicht begreift, wie der Redaktor, der dann ja wohl der Übeltäter sein müßte, gerade auf diesen Einsatz verfallen ist. Man wird also עֹד aussprechen müssen: „noch einmal" wird das und das geschehen vgl. z. B. Jer 31 5. Da im ersten Stichos eine Hebung fehlt, vermute ich, daß ein יי oder יָהּ hinter יַעֲרֶה, wie dann zu sprechen ist, ausgefallen sein mag: noch wird Jahwe über uns den Geist aus der Höhe ausgießen. Das ist so kurz gesagt, als wüßte der Leser schon, was das zu bedeuten hat, als wäre etwa 11 2 vorhergegangen. Stade weiß mehr als was dasteht, wenn er sagt, daß die Bekehrung und sittliche Erneuerung des Volkes von dieser Geistesausgießung abhängig gemacht werde; das tun nicht einmal die späteren Schriftsteller. Die Geistesausgießung wirkt Wunderkräfte, z. B. solche Kräfte, wie sie Elisa besitzt, der den Erstgeborenenanteil des Geistes Elias erhalten hatte, oder wie der Regent Jes 11 erhält, der durch sie im Stande ist, die Herrschaft der Gerechtigkeit durchzusetzen, oder die Gabe der Weissagung, im allgemeinen ein erhöhtes Leben, aber keine Bekehrung (in Hes 36 24 ff. ist ja doch von der Geistesausgießung gar nicht die Rede). Und daß „das Gericht den Menschen über seine Sünden belehrt und in ihm den freien Entschluß zur Umkehr erweckt", gerade das wird von Jes. durchaus verneint, und unser Text sagt auch kein Wort davon. Außer dem Namen seines Sohnes Schear-Jaschub hat Jes. überhaupt kein Wort von der Bekehrung, während die Späteren wenigstens von dem Endgericht keine Bekehrung mehr erwarten. Nach der Verheißung der übersinnlichen Kräfte stellt v. 15b die Umwandlung der Natur in Aussicht und bildet somit ein Seitenstück zu 11 6 ff. Nach Stade ist v. 15b Nachahmung von 29 17, aber daß es sich umgekehrt verhält, ist schon zu jener Stelle gezeigt worden. Die Trift wird erhöht zum Fruchtgefilde, das letztere (das Ktib ohne Artikel ist vorzuziehen) ist so dicht mit Fruchtbäumen bestanden, daß es für einen Wald gelten kann. **16** In der Trift aber, wo man sich sonst um Weideplätze und Brunnen zankt und jedermanns Hand wider alle ist, herrscht dann die Ordnung des Rechts so gut wie im Fruchtland. Daß dies nicht von selbst so wird, ist für einen alten Propheten selbstverständlich; vermittelt ist die Herrschaft des Rechts durch die Tätigkeit des Regenten und seiner Beamten 11 3 32 1. 2. Daß trotz v. 15b hier noch von der Trift die Rede sein kann, vielmehr muß, leuchtet für eine Viehzucht

[17]Und es wird das Werk der Gerechtigkeit Friede sein
Und die Wirkung des Rechts Sicherheit,
[18]Und hausen wird mein Volk in der Wohnstätte des Friedens
Und in sicheren Wohnungen*).
[20]Heil euch, die ihr säet an alle Wasser,
Die ihr freigebt den Fuß des Stieres und Esels.
[19]Und herabfahren wird herabfahrend der Wald und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.
*) Variante: und in sorglosen Ruhesitzen.

* * *

treibende Bevölkerung ohne weiteres ein; die Trift ist nur weiter in die eigentliche Wüste hinausgeschoben zu denken (s. u. v. 20). 17 Die Folge der Herrschaft des Rechts ist die allgemeine Sicherheit. Auch 9_6 hat der Messias die Aufgabe, „den Frieden ohn' Ende" zu sichern. Der Text leidet an mehreren Gebrechen: anstößig ist das zweimalige צדקה, ferner השקט ובטח, das an השקט ובטחה 30_{15} erinnert und doch nicht denselben Sinn haben kann, endlich die Überfüllung des zweiten Stichos. Jedenfalls ist das zweite צדקה ein (aus bekannten Gründen s. zu 3_{12} stehen gelassener) Schreibfehler; statt השקט wird משפט zu lesen und die Kopula vor בטח, das Prädikat ist, zu streichen sein; endlich ist עד־עולם ein müßiger Zusatz wie z. B. עד־רחוק in Mch 4_3. 18 macht nach den voraufgehenden Stichen unstreitig einen etwas leeren Eindruck; auch wenn der Prophet diese Dichtungen in höherem Alter geschrieben haben mag, wird man doch lieber annehmen, daß der Redaktor hier einem unleserlich gewordenen Text nachgeholfen habe. Die zweite Vershälfte ist überladen und wahrscheinlich aus zwei Varianten zusammengesetzt. 19 ist vollends sonderbar und unbegreiflich. Das Verbum ברד kommt sonst nicht vor, Seckers Vorschlag וְיָרַד ist vielleicht vorzuziehen, da dann beide Vershälften gleich gebaut sind. Aber welcher Wald und welche Stadt können hier gemeint sein? und warum sollen beide erniedrigt werden? Der Wald könnte freilich nach $10_{18.33}$f. irgend ein Feind oder die Weltmächte sein, aber dann stammt der Vers nicht von Jes., kann überhaupt nicht diesem Zusammenhang angehören, und die Stadt bliebe immer noch im Dunkeln. Jerusalem könnte es wenigstens nicht in diesem Gedicht sein, ebenso würde eine allgemeine Bedrohung der Städte, die ja nach vielen Eschatologikern abgeschafft werden sollen, nicht hierher gehören. Vielleicht ist das einem Gedicht über ein fremdes Volk entnommene Distichon einem Leser bei v. 14 eingefallen und vom Rande an diese höchst unpassende Stelle geraten. 20 schließt ab. Glücklich der Landmann, der die goldene Zeit erlebt! Wenn er einen Acker besät, der auf Bewässerung durch einen benachbarten Bach angewiesen ist, so braucht er nicht zu befürchten, daß der Bach versiegen wird 58_{11}; und weil die Prärie, obwohl sie bei der Umwandlung der bisherigen Weiden in Fruchtland (die ebenfalls dem reichlicheren Regen zu verdanken sein wird) in der jetzt menschenleeren, von Raubtieren bewohnten Wüste liegt, völlig gefahrlos ist ($11_{6.7}$), darf man Stier und Esel frei laufen lassen, ohne Sorge, daß sie geraubt oder zerrissen werden oder daß sie nicht von selbst zurückkehren (1_3). Daß der Bauer Jes.s Liebling ist, bestätigt auch diese Stelle.

Achtzehntes Stück c. 33. Es bedroht in v. 1 einen ungenannten Feind, bittet um die Hülfe Jahwes v. 2, vor dem die Völker zunichte werden v. 3f. und der Zion mit Recht und Gerechtigkeit angefüllt hat v. 5f.; jetzt ist das Land im Unglück durch den gewalttätigen und treulosen Feind 7–9, Jahwe wird sich siegreich und ruhmvoll gegen ihn erheben 10–13; die abtrünnigen Juden erschrecken: „wer kann das verzehrende Feuer aushalten?" der Redliche kann's v. 14–16, der wird den „König" sehen, ein von den Barbaren befreites Land, vor allem die beglückte Hauptstadt, deren Bewohner frei von Unglück und Sünde sein werden 17–24. Dem apokalyptischen Charakter der in Vierzeilern abgefaßten Dichtung entspricht der künstliche, zerhackte Stil; die Sprache ist die der Psalmen. Der Feind, der noch vergewaltigen darf, das freche Volk, das „zählte und wog", kann nur das Heer der Seleuziden sein, dessen Söldner, aus aller Welt zusammengeweht (vgl. I Makk 6_{29}), eine unverständliche

33 [1]Ha Vergewaltiger, der du nicht vergewaltigt bist,
Und Räuber, den man nicht beraubt hat:
Wenn du fertig bist mit Vergewaltigen, wirst du vergewaltigt werden,
Wenn du zu Ende bist mit Rauben, wird man dich berauben.

[2]Jahwe, sei uns gnädig, auf dich hoffen wir,

. . . .

Sei ihr Arm allmorgendlich,
Ja, unsere Hülfe in Drangsalszeit!

[3]Vor dem Schall des Getöses entfliehen Völker,
Vor deiner Erhebung zerstreuen sich Nationen,
[4]Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecke hinrafft,
Wie Grashüpfer rennen, so rennt man darauf.

[5]Erhaben ist Jahwe, denn er wohnt in der Höhe,
Hat angefüllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit;

Sprache reden. Wie es scheint, ist Jerusalem vom Feinde eingenommen und verräterisch behandelt worden. Der Eroberer scheint Antiochus Eupator zu sein und demnach unser Gedicht etwa in das Jahr 162 v. Chr. zu fallen. **1** steht etwas isoliert und würde bei einem besseren Schriftsteller Verdacht erregen, aber das Gedicht hat ohnehin eine mangelhafte Disposition. Die Syrer dürfen noch immer vergewaltigen und rauben (21_2 24_{16}), aber endlich wird das Maß voll sein vgl. Hab 2_7f. Zu התמך mit îm statt imm s. Olsh. § 191 c G.-K. § 67 o, zum Part. שודד G.-K. § 120 b. Für כנלותך wird mit den meisten Neueren כְּכַלֹּתְךָ zu schreiben sein; כלה und תמם auch 16_4 bei einander. **2** Der Dichter wendet sich an Jahwe um Hülfe. Es sind nur drei Stichen vorhanden, aber das Suff. von זְרֹעָם scheint zu verraten, daß zwischen der ersten und zweiten Zeile ein Stichos ausgefallen ist; er wird vom Volk oder den Kämpfern Judas geredet haben, deren Arm (Ps 83_9) Jahwe sein möge. אף nicht bei Jes. **3. 4** Jahwe ist stark genug zum Helfen. Die Perfekta sprechen Erfahrungen aus, keine Weissagungen, auch das ואסף v. 4 nicht, das zeigt schon der allgemeine Ausdruck „Völker, Nationen" vgl. Ps 48_5ff. מִקּוֹל הָמוֹן, vor dem Schall des Lärms: eine inhaltslose Phrase, mit der der Verf. aber doch etwas zu sagen glaubt; vielleicht soll sie, aus 13_4 entlehnt, bedeutungs- und geheimnisvoll auf das Getöse hinweisen, das den Gerichtstag begleitet vgl. 24_{19} und besonders 66_6. רוממות (vgl. Ps 149_6) ein junges Wort. נִפְצוּ für נפצו wie Gen 9_{19} (als wäre נָפַץ intrans. Qal statt Niph.). In שללכם ist das Suff. der 2. Pers. anstößig, ebenso das Fehlen der Vergleichungspartikel vor אסף; beiden Fehlern wird abgeholfen durch שְׁלָל כְּמוֹ אֹסֶף. Zu אסף ist, wie der folgende Stichos zeigt, החסיל Gen. subj. Zu dem Rennen der Heuschrecke vgl. Jo 2_9. Zu משק mit Dag. im ש vgl. Olsh. § 105 b. שקק mit Subj. implic. wie 21_{11} gehört ebenfalls der späteren Sprache an. Wer die Beute der Heiden sammeln soll, sagt v. 23: natürlich die Juden. **5** Daß der Satz: Erhaben ist Jahwe, denn die Höhe bewohnt er, eine matte Nachahmung von 40_{22} 66_1 57_{15}, nicht von Jes. sein kann, darin hat Stade recht, nur nicht in der Begründung: weil nämlich Jes. Jahwe nicht im Himmel, sondern im Tempel wohnen lasse. Allerdings ist Dillm.s Nachweisung für den himmlischen Wohnsitz mittelst falsch gedeuteter Stellen (6_6 8_{21} 29_6 30_{27} 19_1) völlig verunglückt und vielmehr nur ein Beichtzettel dieses Exegeten. Aber erstens braucht מָרוֹם nicht den Himmel zu bezeichnen s. v. 16 c. 26_5: in der Höhe wohnen, heißt stolz und sicher wohnen (Hab 2_9). Und zweitens wissen wir gar nicht, wo nach Jes.s Vorstellungen Jahwe wohnt. Jahwe läßt sich zwar einmal im Tempel sehen c. 6, kommt ein anderes Mal aus der Ferne 30_{27}, schwebt aber auch beobachtend über den Menschen 18_4 und hat dann zwar nicht seinen Wohnsitz, aber seinen מָכוֹן unzweifelhaft „in der Höhe". Jes.s Vorstellungen sind offenbar nicht so sinnlich und kindlich, wie sie nach der gradlinigen Ent-

[6]Und*) bereit ist ein Vorrat von Hülfen,
Weisheit und Einsicht ist die Furcht Jahwes*).
*) Treue ist einem sein Schatz.

---

wicklung eigentlich sein sollten. Gegen das מָרוֹם läßt sich also an sich nichts einwenden, mag der Verf. die Höhe räumlich oder im Sinne von v. 16 meinen; nur daß die Erhabenheit Jahwes bewiesen und daß sie so äußerlich bewiesen wird, ist Jesaias nicht würdig. v. 5b ist wohl von 1 21 beeinflußt, aber unser Autor denkt über Zions Zustände umgekehrt wie Jes.; Zion ist voll von Recht und Gerechtigkeit, weil es unter dem Gesetz lebt (vgl. zu 56 1). Zion, die neujüdische Gemeinde, hat das Gericht von 1 21 ff. schon hinter sich, das zweite und letzte Gericht, das noch bevorsteht, trifft nur die „Sünder" und die Heiden. **6** ist voll von Schwierigkeiten und hat eine Menge von verschiedenen Erklärungsversuchen und Konjekturen hervorgerufen; ich selber habe meine Meinung über den Vers schon mehrere Male geändert. Man weiß nicht, worauf sich das Suff. von עִתֶּיךָ bezieht, ob auf Jahwe oder auf Zion oder auf den Frommen, der v. 17 ff. angeredet wird. Und was heißt אמונת עתיך? Man übersetzt: Sicherheit deiner (Zions) Zeiten, aber die Zeiten sollten als gute charakterisiert sein, wenn die Beständigkeit der Zeiten als etwas Gutes gelten soll, denn den Bestand der Zeitläufte, unter denen der Dichter schrieb, konnte er nicht wünschen. עִתִּים kann auch die vorbestimmten künftigen Zeitläufte, die astrologisch-apokalyptischen Zeiträume und Zeitmarken bedeuten (I Chr 12 32 Esth 1 13 Dan 9 25 11 6 Hiob 24 1), vielleicht auch, sofern sie enthüllt sind, diese Terminbestimmungen selber. Ich habe es mehrfach mit dieser Bedeutung, die ja zu dem Charakter unseres Stückes gut passen würde, versucht, aber das Ergebnis hat mich nicht befriedigt. Die ersten drei Wörter einfach zu streichen (Cheyne und Marti), kann ich mich nicht entschließen, denn abgesehen davon, daß Streichung des Schwierigen ein zwar einfaches, aber bedenkliches Hülfsmittel ist, folgt dann eine Sentenz: „ein Schatz von Hülfe ist Weisheit und Erkenntnis", die schwerlich in den Zusammenhang und zu dem Stück paßt, und mit dem, was folgt: „die Furcht Jahwes ist sein (wessen?) Schatz", ist man erst recht verlegen. Es scheint, daß die LXX mit ihrem παραδοθήσονται ein עָתִיד statt עתיך voraussetzt; dies ergibt mit dem vorhergehenden והיה und dem nachfolgenden חֹסֶן einen natürlichen Satz: es wird bereit sein ein Schatz von Hülfen. Ferner sieht der Schluß הִיא אוֹצָרוֹ ganz nach einer Glosse aus; ihr היא aber kann zwar auf eine größere Zahl vorhergehender Substantive bezogen werden, läßt sich jedoch am bequemsten mit dem zu Anfang des Verses ausfallenden אמונת, das dann in den Stat. abs. zu setzen ist, zu dem Satz vereinigen: Treue ist sein Schatz, vgl. Prv 28 20: ein Mann der Treue ist reich an Segnungen. Das Suff. von אוצרו bezieht sich auf „jedermann": Treue ist einem sein Schatz; die LXX hat dafür אוֹצַר צֶדֶק, was vielleicht heißen soll: der Schatz des Gerechten (צַדִּק). Das ist die Randbemerkung eines Lesers, die ungefähr dasselbe besagt wie die Glosse in Hab 2 4b: der Gerechte bleibt erhalten durch seine Treue. Was nach Ausscheidung dieser Glosse übrig bleibt, ergibt zwei vierhebige Stichen, deren Inhalt v. 5 gut fortsetzt: Jahwe hat Zion zu einer gesetztreuen Stadt gemacht, darin liegt eine reiche Gewähr von Heil, die Frömmigkeit ist die beste Weisheit (die Gottlosigkeit ist נְבָלָה). Die Weisheit hat natürlich der Verf. im praktischen Sinne verstanden als die Erkenntnis des rechten Weges zum Glück. Weil Jahwe, der Bewohner der Höhe, der Herr der Welt, in Zion die wahre Religion begründet und Zion in dem Gehorsam gegen das Gesetz — das ist ja der Sinn der Gottesfurcht in der späteren Zeit — die wahre Lebensweisheit erkannt hat, ist ihm das Heil sicher, denn „Jahwes ist das Heil", wie es in den Psalmen heißt. Der Glossator fügt hinzu: das Beste ist die Beständigkeit, die an der Religion festhält trotz allen Gefahren und Versuchungen. Damit ist die allgemeine Einleitung v. 2—6 abgeschlossen, die man auch für ein besonderes Gedicht halten kann, wenn man annimmt, daß v. 1 ursprünglich vor v. 7 stand und nur wegen seines הוי (vgl. die Vorbemerkungen zu c. 28 ff.) vom Sammler an den Anfang gesetzt wurde. Für חכמת ist חכמה,

[7]Siehe, die Templer klagen draußen,
Die Friedensboten weinen bitter:
[8b]Gebrochen hat er den Bund, verachtet die Zeugen,
Nicht geachtet [Gott und] Menschen.
[8a]„Verwüstet sind die Straßen,
Es feiert der Pfadwanderer.
[9]Es welkt, hinwelkt die Erde,
Beschämt ist der Libanon, verdorrt,
Es wurde Saron wie die Steppe,
Und kahl steht Basan und der Karmel.“

---

abstr. Sing., auszusprechen. 7 und 8b könnten die zweite Strophe eines weiteren Gedichts sein, das nebst v. 1 noch v. 10—14 umfassen würde. Die beiden Verse schildern die gegenwärtige (הן) politische Lage: die Friedensboten weinen bitter, er, wahrscheinlich der שודד von v. 1 hat den Vertrag gebrochen usw. Zu den Friedensboten steht in Parallele das Wort אראלם, das, wenn der Text richtig ist, eine zeitgeschichtliche Anspielung apokalyptisch eingekapselt enthält. Die LXX, die v. 7a doppelt übersetzt, scheint יראתכם oder יראתם gelesen oder geraten zu haben, womit sich nichts anfangen läßt. Lassen wir dies Wort erst bei Seite, so ist in v. 8b anstößig das Wort ערים: Städte verachtet der Einsiedler oder der Rechabit oder der Beduine, nicht ein Kriegsheer; dieses könnte etwa Festungen verachten (Hab 1 10), was aber weder in ערים liegt noch hierher gehört. Zu einem Vertrag gehört ein עד oder עדים (Gen 31 44 ff.), Zeugnis oder Zeugen. Diese Stelle läßt sich wohl am besten auf Antiochus Eupator und Lysias deuten. Nachdem diese den Judas Makkabäus zum Rückzug genötigt, Bethzura erobert und das Heiligtum auf dem Zion hart bedrängt hatten, nötigte sie der Aufstand des Philippus, Frieden mit den Verteidigern des Tempels zu schließen; Antiochus schwur ihnen einen Eid, worauf sie aus der Verschanzung hervorkamen, brach aber den Eid, als er eingelassen war, und riß die Mauern nieder (I Makk 6 17-62). Paßt dies vortrefflich zu v. 7b 8b, so muß sich v. 7a auf Judas Makkabäus und seine Mitstreiter beziehen, die sich „draußen“, außerhalb Jerusalems befanden, und אראלם ist wohl eine ehrenvolle Bezeichnung für sie, die man damals leichter muß verstanden haben, als es uns möglich ist. Beinamen sind ja in jener Zeit an der Tagesordnung; wir können hier nur raten. Man hat an Gen 49 9 erinnert, wo Juda ein Löwe genannt wird (vgl. auch Mch 5 7), wobei für unsere Zeitbestimmung noch I Makk 3 4 zu Hülfe käme, man hat das Wort auch von dem Gotteslöwen אריאל abgeleitet und mit „Helden“ übersetzt; manche halten, aber gewiß mit Unrecht, an dem ganz beziehungslosen Suff. fest, das man in der Endung ām erkennen will. Am einfachsten leitet man aber das Wort mit Neubauer doch wohl von אראל, Opferherd, ab, schreibt also etwa אראלים und versteht darunter die Vorkämpfer des jüdischen Heiligtums, also gewissermaßen die Templer. Die Friedensboten weinen (zur Form s. 31 3) bitter (22 4), weil der von ihnen eingegangene Friedensvertrag das Unglück herbeigeführt, weil der Feind den Bund gebrochen und sie, dessen Zeugen, oder auch die Zeugnisse des Vertrags, Dokument und Eidschwüre, verachtet hat (vgl. Hes 17 18: בזה אלה להפר ברית). Nebenbei bemerkt, ist es ein starker Mißgriff, Sanherib für diesen Feind zu halten, hat doch nicht Sanherib, sondern Hiskia den Bund gebrochen, wie 100 Jahre später Zedekia (Hes 17 15 vgl. zu Jes 30 12). Der zweite Stichos von v. 8b hat nicht die erforderlichen vier Hebungen; die LXX hat καὶ . . . αὐτοὺς ἀνθρώπους, אתו אנוש (oder אתם אנשים), daher lese ich ולא חי אל ואנוש: er mißachtete Gott, indem er den Eid brach, Menschen, indem er die Zeugen verachtete. 8a 9 halte ich für einen Einsatz, der ursprünglich wohl, als Zitat, am Rande stand, sodaß v. 8a zwischen v. 7b und 8b geriet und deren geschlossenen Zusammenhang nun unterbricht. Die 6 Stichen haben nur drei Hebungen statt vier, und ihr Inhalt ist kaum mit der Umgebung in Verbindung zu bringen. v. 8a er-

[10]Jetzt will ich aufstehn, spricht Jahwe,
Jetzt mich erhöhen, jetzt mich erheben;
[11]Schwanger seid ihr mit Heu und gebärt Stoppeln,
Euer Zorneshauch ist ein Feuer, das euch verzehrt.

[12]Und Völker werden zu Kalk verbrannt,
Abgehauene Dornen, die im Feuer auflodern:
[13]Es hören die Fernen, was ich tue,
Es erkennen die Nahen meine Heldenkraft."

[14]Da beben in Zion die Sünder,
Es erfaßt Zittern die Unheiligen:
„Wer wird uns weilen bei dem fressenden Feuer,
Wer wird uns weilen bei den ewigen Gluten?"

---

innert an Jdc 56, v. 9, der an 244 anklingt, schildert eine allgemeine Verödung der Erde, wie sie beim Weltende eintritt. Die genannten Landschaften, die alle außerhalb des jüdischen Gebietes liegen (höchstens ein Teil der Saronsebene ausgenommen), dienen in antiker Weise zur Belebung und Verschönerung der Darstellung (s. zu 213ff.). Ich habe früher versucht, einen Einklang zwischen v. 9 und dem übrigen Kapitel herzustellen durch den Hinweis darauf, daß Bethzura und der Tempel sich Hungers wegen ergeben mußten, weil die Juden im Sabbathjahr das Land nicht bestellt hatten, aber um das darzustellen, konnte der Verf. nicht den Libanon verdorren lassen. Schreibe אָבְלָה. קָמַל in Pausa für קָמֵל Olsh. § 91d. Die עֲרָבָה ist nicht die Jordansaue, sondern die Steppe überhaupt; den Artikel setzen die Punktatoren gewohnheitsmäßig bei כְּ. Der Name שָׁרוֹן, als Appell. gefühlt, hat immer den Artikel. נֹעֵר abschüttelnd; zu ergänzen wäre nach Kimchi: die Blätter. Die LXX spricht נֵעֹר, Niph. von עור (Hab 39), was weniger poetisch ist. – **10–13** enthält Jahwes Antwort auf die vorhergehende Klage und schließt sich so eng an 7b 8b an, daß man v. 8a 9 als störende Unterbrechung empfindet. Die dreifach variierte Zusicherung Jahwes, daß er jetzt aufstehen will (als Gotteswort zitiert in Ps 126f.), wirkt lebendig, aber die Fortsetzung ist mehr künstlich als kräftig und paßte besser in den Mund eines Menschen als in den Gottes. אֵרוֹמָם mit assimiliertem ה und mit ām statt ēm wegen der Pausa (Olsh. § 272a). **11** Das erste Bild ist seit Hiob 1535 beliebt vgl. Jes 594 Ps 715, hier aber unglücklich ausgeführt, weil aus Heu keine Stoppeln werden können; das zweite Bild ist durch die Stoppeln in v. 11a veranlaßt. Leider ist zur Ausstoßung des Verses kein triftiger Grund vorhanden. Der Verf. meint, das eigene Handeln der Syrer, ihr unausgesetztes Vergewaltigen und Rauben v. 1, nötigt Jahwe zu seiner Erhebung, die sie vernichten wird. Zu רוח vgl. 254; zu dem Bilde vom Feuer, das die Ungerechten verzehrt, vgl. 917. **12** ist der Form nach eine Prophezeiung, aber eine solche, die nicht mit prophetischer Ursprünglichkeit eine konkrete Gottestat ins Auge faßt, sondern aus der allgemeinen eschatologischen Dogmatik gefolgert ist. Zu יִצַּתּוּ für יִצָּתוּ, von יצת, vgl. Olsh. § 242b G.-K. § 20i. כסח nur noch Ps 8017. Das Bild „zu Kalk verbrennen" ist eine Reminiszenz aus Am 21, aber Amos verurteilt die Moabiter zum Untergang, weil sie die Gebeine des edomitischen Königs zu Kalk verbrannt haben! **13** Mit der LXX muß man שָׁמְעוּ und יָדְעוּ lesen, denn es handelt sich nicht um Anhörung solcher Worte, in denen Jahwe sein Tun ankündigt, sondern der Gerüchte über das, was er tut, denn sonst müßte es אֶעֱשֶׂה heißen und der ganze Satz vor v. 10 stehen. Der Verf. sagt: wenn Jahwe solche Dinge getan hat, wie sie v. 11f. genannt sind, dann wird die ganze Welt staunend davon hören und sich von seiner Kraft überzeugen, wird erkennen, „daß ich Jahwe bin", wie Hesekiel so gern sagt. Auch im Folgenden haben wir Perfekte. **14** Vor allem wird Jahwes Erscheinen zum Gericht eine mächtige Wirkung im jüdischen Volk hervorbringen.

[15]Wer in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet,
Verschmäht den Gewinn von Bedrückungen,
Schüttelt seine Hände vom Anfassen der Bestechung,
Verstopft seine Ohren, nicht Blutschuld zu hören,
Und schließt seine Augen, sich nicht an Bösem zu weiden,
[16]Der wird Höhen bewohnen . . .
Felsenburgen sind sein Hort,
Sein Brot wird gereicht, sein Wasser ist sicher.

Die Sünder, d. h. die abtrünnigen Juden (s. zu 1 28), und die Unheiligen (s. zu 32 6) in Zion, die in I Makk 6 ff. als Parteigänger der Heiden stark genug hervortreten, erbeben (Ps 14 5), Zittern erfaßt sie wie Ps 48 7 die gegen Jerusalem ziehenden Heiden, sodaß sie sprechen: wer mag uns (Dat. eth.) weilen (גוּר m. Akk. wie Ps 5 5) bei dem fressenden Feuer, den ewigen Gluten! Daß die Gottheit in einem feurigen Hause wohnt, auf einem Feuerthron sitzt, ist auch die Vorstellung des Henochbuches (14 15 ff.), herausgesponnen aus den alten Erzählungen von feurigen Rossen und Wagen und den lehrhaften Auseinandersetzungen der Deuteronomiker (Dtn 4 12. 15. 33. 36 5 22-26). Unser Verf. stellt sich vor, daß die sichtbare Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes in der messianischen Zeit auf dem Zion, die für die Frommen ein Schutz und eine Ehre ist (4 5 f. 24 23), den Abtrünnigen sich wie ein schreckendes Feuer darstellt, dem sie weichen müssen; es ist das Läuterungsfeuer von Mal 3 2 ff. עוֹלָם bedeutet nicht, daß das Gottesfeuer auf ewig vernichtet oder ewig wieder ausschlägt, so oft neue Frevler aufstehen möchten, die ja die Sprecher dieser Worte nichts angehen, sondern soll besagen, daß die feurige Erscheinung Gottes für immer auf dem Zion verbleibt, sodaß die Sünder nicht etwa auf deren Abzug und auf die Erneuerung ihres bisherigen Treibens rechnen dürfen. Mit dem Feuer der Gehenna (vgl. 66 24) hat dies Feuer natürlich nichts zu tun, das zeigt ja schon die Frage: wie können wir verweilen bei dem Feuer. **15—24** ist ein neuer Abschnitt oder, wenn man will, ein neues Gedicht, das die Zeit nach vollzogenem Gericht ausmalt. v. 15 sieht aus wie eine Antwort auf die Frage v. 14, die aber keine Antwort, wenigstens nicht diese, verlangt, da es nicht die Beichtfrage von Ps 15 1 24 3 ist, sondern ein entsetzter Ausruf der Sünder von v. 14. Will man daher nicht annehmen, daß der Verf. vollkommen aus dem Geleise geraten ist, so kann man ihm nur v. 15a zuschreiben, der mit v. 16 den ersten Vierzeiler des neuen Abschnittes bildet und im Gegensatz zu den vertriebenen Sündern von v. 14 diejenigen charakterisiert, die wegen ihrer Frömmigkeit die neue Zeit erleben werden. Den Sündern steht der הֹלֵךְ צְדָקוֹת gegenüber. צדקות kommt Jdc 5 11 von Jahwe vor, erst seit Hesekiel (Stade) von Menschen (Mch 6 5 ist jung) und bedeutet etwa „Pflichterfüllungen", Handlungen, durch die man die Bundespflichten erfüllt; הלך m. Akk. wie Ps 15 2 Mch 2 11. Die Gradheit Redenden sind der Gegensatz zu den Unheiligen v. 14 vgl. 32 6 (9 16). — Der Einsetzer von v. 15b hat sich durch die Ähnlichkeit von v. 14b 15a 16 mit den erwähnten Prozessionsliedern Ps 15 24 verleiten lassen, in seinem Tetrastich, das das Gedicht ganz aus seiner Bahn zieht, eine breite Antwort zu geben auf die Frage, unter welchen Bedingungen man am Reich Gottes teil hat; er bemüht sich, möglichst kräftig zu reden: der Fromme nimmt nicht bloß kein Bestechungsgeld an, er „schüttelt" seine Hand davon weg, er verstopft das Ohr, nicht „Blutschuld zu hören". Letzteres kann nicht bedeuten: von Blutschuld zu hören, da das keine Sünde wäre und beim Richter sogar Pflicht ist, auch nicht: einen Mordplan anzuhören, weil auch das nicht ohne weiteres Sünde ist und דמים nicht Mordplan bedeutet, sondern todeswürdige Reden, Lästerungen Gottes oder des Tempels u. dgl. anzuhören, weil das willige Anhören einer Lästerung so gut ist wie das Aussprechen einer solchen. Der Ausdruck ist geschraubt, aber bezeichnend für die eifernde Strenge mancher Asidäer. — **16** Die Höhen und die Felsenburgen darf man nicht mit der, übrigens nicht bloß in den Psalmen vorkommenden (vgl. Jes 17 10 30 29) Bezeichnung Jahwes als des Felsens und der Burg vergleichen (Stade), weil dazu weder יִשְׁכֹּן

[17]Den König in seiner Schönheit werden sehen deine Augen,
Werden schauen ein Land der Weiten;
[18]Dein Herz wird denken des Schreckens:
Wo ist der zählte, wo der wog?

---

noch der Plural Höhen und Burgen paßt; zu vergleichen ist 26 5 und zu denken an die Unüberwindlichkeit der von Gott geschützten jüdischen Festungen, besonders Zions (28 6). Darauf bezieht sich auch v. 16b, wo vielleicht auf die Hungersnot, die zur Übergabe Bethzuras und des Tempels genötigt hatte (v. 7f.), angespielt wird: in der messianischen Zeit hat man keinen Mangel mehr zu leiden vgl. 30 23-25 Ex 23 25. Der erste der drei Stichen hat eine Hebung zu wenig; die beiden anderen auszustoßen, ist kein Grund vorhanden. 17 Daß schon im Vorhergehenden dem Verf. die messianische Zeit vorschwebte, zeigt sich jetzt deutlich: ohne besonderen Übergang stehen wir v. 17ff. mitten in den Schilderungen der goldenen Zukunft. Unwillkürlich kommt einem dabei der Gedanke, wie wenig der Verf. von dem verlangt hat, der der Segnungen der Wunderzeit teilhaftig werden soll; er braucht nur Jude zu sein und das Gesetz zu halten. Die Verbindung von v. 16 und 17 erinnert so stark an 30 20, daß die letztere Stelle von der unsrigen beeinflußt sein könnte. Alle diese Ausführungen haben entschieden die Tendenz, die Gesetztreuen zu trösten und zum Ausharren anzufeuern; das Büchlein c. 28—33 ist nicht aus bloßem Sammeleifer zusammengestellt, sondern aus demselben Grunde, aus dem das Buch Daniel geschrieben wurde. Mit Augen wirst du sehen, redet der Dichter den Frommen an, den „König in seiner Schönheit". Es ist nicht ganz klar, ob Jahwe der König ist (v. 22) oder ob der Messias gemeint ist, das letztere aber doch wohl wahrscheinlicher, da sonst wohl מלך den Artikel oder ein Suff. hätte; auch der Zeitgenosse unseres Verf.s, Deuterosacharja, bezeugt, daß in dieser Zeit die messianische Idee wieder lebendig geworden war (Sach 9 9). Die „Schönheit" des Königs erinnert an Ps 45 3 und meint sowohl die persönliche Erscheinung des Messias (auch David galt als schön I Sam 16 12. 18 17 42) als auch den Glanz seiner Umgebung (11 10). Der Messias wird ein „Land der Weiten" beherrschen vgl. Sach 9 10 Mch 5 3; er ist nicht selbst der Eroberer, sondern erscheint erst nach der Besiegung der Heiden durch Jahwe. Die Makkabäer schufen das Land weiter Ausdehnung (26 15), aber sie hatten keinen Anspruch auf die Königswürde, hatten auch zu der Zeit, wo unser Dichter schrieb, noch keine ehrgeizigen Gedanken; später haben sie sich freilich als „Haus David" feiern lassen. Hier ist der König noch eine ideale, halb göttliche Gestalt. Cheyne will die beiden ersten Wörter von v. 17 in מִכְלַל יְפִי und die beiden letzten in עִיר מַחֲמַדֶּיךָ verwandeln, was auf Jerusalem gehen soll und also v. 20 vorweg nehmen würde und zwar in ungeschickter Weise, da das, was mit jenen Ausdrücken bezeichnet wird, schon längst gesehen werden konnte (Thr 2 15 Ps 50 2). 18 Der König bedeutet die Freiheit und Selbständigkeit des Volkes. Nur noch in der Erinnerung lebt die Schreckenszeit fort. Verschwunden ist der Fremde, der die Münzen zählte, die Gold- und Silberbarren wog, die man als Steuer oder Kriegskontribution dem syrischen Zwingherrn liefern mußte. Völlig rätselhaft ist der weitere Satz: wo ist, der die Türme zählte? Ein Pilger könnte das tun, um daheim von der Größe und Pracht der heiligen Stadt genauen Bericht zu erstatten Ps 48 13, ein Belagerer könnte es aus Neugier tun, ein Eroberer aus Ruhmbegier, um damit zu prahlen: einen praktischen Wert hätte die Zahl für den Feind gewiß nicht, und für den Belagerten wäre das Zählen, wenn er es merkte, keine אימה. Dazu geht ספר eben vorher. Wahrscheinlich ist der Hersteller des gegenwärtigen Textes durch Ps 48 13 beeinflußt worden. Man könnte etwa mit Rücksicht auf Neh 3 17 schreiben: אי טפסר את־המנזרים, wo ist der Präfekt mit den Söldnern? In deren Gestalt repräsentierte sich für den Bewohner Jerusalems die feindliche Zwingherrschaft am meisten. Sie hatten schon vorher die Davidsburg inne, deren erfolglose Bestürmung durch Judas Makkabäus der Anlaß des Heereszugs des Antiochus Eup. gewesen war, und sie werden nach der Einnahme des Heiligtums mit eiserner Gewalt Jerusalem niedergehalten haben. P. Ruben will für

Wo ist der Präfekt mit den Zöllnern?
[19]Das freche Volk, du siehst es nicht,
Das Volk zu tiefer Lippe, es zu vernehmen,
Stammelnd mit sinnloser Zunge.

[20]Deine Augen werden Jerusalem sehen
Als sichere Wohnstatt, als Zelt, das nicht wandert,
Dessen Pflöcke nimmermehr ausgezogen werden
Und dessen Seile alle unzerreißbar sind.

„Schaue Zion an, die Stadt unserer Festversammlung“

[21]Sondern dort ist der Bach Jahwes uns
Anstatt breitseitiger Nile,
Nicht geht darauf eine Ruderflotte,
Und ein stolzes Schiff befährt ihn nicht.

מנזרים nach assyr. mindidu מְנַדְּדִים (vgl. מִדָּה; Abgabe, Neh 5 4), die Steuerbeamten, lesen, was vielleicht besser ist. **19** Jetzt sieht man noch täglich die verhaßten Beamten der Syrer, dann ist man sie los. Sie sind ein עַם נוֹעָז; נוֹעָז, ἅπ. λεγ., Part. Niph. von יעז = עזז, sich frech benehmend; vgl. die Bezeichnung des Antioch. Epiphanes als מֶלֶךְ עַז פָּנִים Dan 8 23. Das n hat auch die LXX in ihrem נועד; Raschi und Spätere wollen לוֹעֵז, barbarisch redend (Ps 114 1), welcher Eigenschaft aber das folgende Distichon gewidmet ist. „Zu tief um zu hören“, nach der unwillkürlichen Vorstellung, daß man einen Fremden besser verstehen würde, wenn er lauter spräche vgl. Hes 3 5. 6. Volkstümlich ist auch die Meinung, daß die Fremden nur stammeln und unvernünftig sprechen und nur die eigene Sprache vernünftig ist (auch נִלְעַג im Niph., Stat. konstr. des Part.). **20** Zion ist die „Stadt unserer Festversammlung“ seit der deuteronomischen Reform; מוֹעֲדֵנוּ mag noch dazu auf die Stiftshütte anspielen, die erst im Priesterkodex, also seit Esra, vorkommt. Aber dieser Stichos verrät sich schon durch den Imper. als Zitat eines Lesers aus einer anderen Dichtung, und jene Eigenschaft Zions gehört nicht bloß der messianischen Zeit an, von der der Kontext redet, steht auch nicht in Parallele zu derjenigen, die Jerusalem beigelegt wird. Diese Stadt ist eine sichere Wohnstätte (nach 32 18), ein Zelt, das nicht wandert (צען ἅπ. λεγ.). Der Satz: alle seine Seile usw., scheint eine Reminiszenz aus Jer 10 20 zu enthalten. Es gibt also nicht etwa wieder ein neues Exil, Jerusalem hat sein Gericht schon hinter sich. **21** Die heilige Stadt kommt nicht wieder ins Unglück, „sondern“ ist höchsten Glückes gewiß. Die Verbindung der beiden Bilder in v. 20 und 21 durch sondern wäre gewiß nicht möglich, wenn der Verf. nicht mit längst bekannten Gedanken arbeitete, denen er nur ein neues künstliches Gewand überwirft. Die LXX spricht שֵׁם statt שָׁם aus und scheint אַדִּיר hinter יהוה zu haben, aber die Fortsetzung macht ihre Auffassung unmöglich. Ebenso wenig befriedigt die Konjektur שֵׁם יְהוָה: denn ein glänzender Name wird uns sein, auch dann nicht, wenn man dem Leser mit der Übersetzung Ruhm statt Name zu Hülfe kommt; ein Name oder Ruhm schützt nicht gegen das Exil, und der Kontext tut nicht das Geringste, uns darüber aufzuklären, wie der Name lautet oder worin der Ruhm besteht. Also läßt man es besser bei der vernünftigeren Auffassung der Punktatoren, die שָׁם, dort, nämlich in Jerusalem, wollen, bekommt es dann freilich mit dem unsinnigen Satz zu tun: dort ist herrlich Jahwe für uns . . . auf ihm fährt kein Schiff. Daß אדיר gleich nachher auch als Adj. bei צִי auftritt, reicht allein schon hin, es im ersten Stichos unmöglich zu machen. Da man ferner nicht sagen kann: Jahwe ist an Stelle von Flüssen (welchen Unsinn auch der selbst verderbte 5. v. von Ps 46 nicht zu rechtfertigen vermag) oder gar: ist ein Brunnquell von Flüssen, da ferner das Suff. von בו und יעברנו voraussetzt, daß vorher ein Fluß, Bach oder dergl. genannt ist, so muß statt אדיר im ersten Stichos etwa אֲפִיק (Jo 4 18) gelesen werden, wenn man nicht annehmen will, daß der Abschreiber sich noch stärker vergriffen hat und נהר oder מעין (Jo 4 18) oder נחל (Hes 47 5) oder

[22]Denn Jahwe ist unser Richter, Jahwe unser Ordner,
Jahwe unser König, der wird uns retten;
Und nicht sagt der Insasse: ich leide,
Das Volk, das drin wohnt, ist vergebener Schuld.

[23]Gelöst sind deine Seile, Halten nicht fest das Gestell ihres Mastes, Breiten nicht aus die Flagge. Dann wird verteilen der Blinde viel Beute, Lahme werden plündern.

* * *

פֶּלֶג (Ps 46 5) hätte schreiben sollen. נהרים im zweiten Stichos ist wohl bloß ein stehengelassener (3 12) Schreibfehler für das folgende יארים, da der Stichos überfüllt ist und beide Wörter nebeneinander zu setzen kein Grund war. Das Fremdwort יְאֹר ist ja bei den Späteren beliebt. Der Bach Jahwes, der in einer Schilderung der messianischen Zeit seit Hesekiel (c. 47) nicht leicht fehlt (außer Joel und Ps 46 vgl. noch Sach 14 8, in geistlichem Sinn Ps 36 9), ist kein Strom für Kriegs- und Prunkschiffe, in deren Bau die Ptolemäer und Seleuziden wetteiferten. Israel ist ein geistliches Volk, und das hier Gesagte bedeutet nichts anderes als die sonst häufig vorkommende Weissagung, daß es künftig keine Festungen, Kriegswagen, Waffen, ja sogar keine Städte und um die einzige Stadt Jerusalem keine Mauern geben soll z. B. Mch 5 9 ff. Hes 38 7 ff. Sach 2 8 f. 9 9 f. Auf fremde Kriegsschiffe, die Jerusalem bedrohen, kann man selbstverständlich v. 21b nicht beziehen, wie sollten denn diese auf den einst von der Tempelquelle ausgehenden Bach kommen! מְקוֹם wie בִּמְקוֹם (Hos 2 1), an Stelle von; Marti nennt diese Übersetzung „unmöglich", eine Auskunft der „Verzweiflung", ohne zu sagen, warum, und akzeptiert dafür die humoristische Konjektur eines andern, der מְקוֹר lesen will und also Palästina nicht bloß mit einem, sondern sogar mit einer Mehrzahl breitseitiger Nile beschenkt; darauf wird dann „das Urteil über v. 21b gesprochen", der nämlich den Gedanken abwehren wolle, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Weg nach Jerusalem dienen, obwohl er gar nicht von den Strömen, sondern von der Quelle spreche, die für die Operationen einer Flotte wenig Raum biete, also eine Glosse sein müsse, die mit v. 23 zusammenhange . . . 22 Das כי gibt den Sinn der Weissagung vom Gottesbach an: er ist wie die Wunderwirkung, so auch das Sinnbild des Anbruchs der Königsherrschaft Jahwes, wie nach 8 6 schon jetzt die leise fließenden Wasser Siloahs das Sinnbild von Jahwes Herrschaft auf dem Zion sind. Natürlich steht das Königtum Jahwes nicht im Widerspruch mit dem des Messias v. 17, da diese wie auch das künftige Volk geistliche Größen sind und, von unserem Standpunkt aus, nur deshalb Weltliches an sich haben, weil die Religionsauffassung der Juden nun einmal weltliche Güter und Freuden, Macht, Reichtum, Ehre, nicht entbehren konnte. Die Ausdrücke מחקק und שפט sind ein poetischer Zierat, aus dem man nicht folgern darf, daß der Dichter wie der Verf. von I Sam 8 das Königtum für unverträglich mit der Theokratie halte. v. 22 liefert nur die erste Hälfte des letzten Vierzeilers, die zweite folgt erst v. 24, denn **23** läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Er spricht zunächst von einem Schiffswrack, dessen Wanten zerstört, dessen Mast umgefallen ist, das die Flagge verloren hat, und darauf von einer Plünderung durch Blinde und Lahme. Von der Flagge will allerdings Dillm. nichts wissen, sie sei kein notwendiges Erfordernis zum Seefahren, und die Alten hätten keine gehabt; aber נֵס bedeutet immer Fahne, oft Signalflagge, niemals Segel, und reicht zum Beweis hin, wenn es dessen bedürfte, daß auch die Alten Signale mit der Flagge nötig hatten. Wer mit dem entmasteten Schiff bezeichnet werden soll, läßt sich nicht sagen; schwerlich ist Zion gemeint, eher eine phönizische Stadt, wie Cheyne annimmt. Den zweiten mit אז beginnenden Versteil habe ich früher dem Verf. von c. 33 zugeschrieben, aber Beuteverteilung und Plünderung ist in der Beschreibung der goldenen Zukunft nicht mehr am Platz, auch mit den umgebenden Versen nicht recht in Einklang zu bringen; ich halte ihn jetzt für einen weiteren Bestandteil des in der ersten Vershälfte zitierten Gedichts, mag er sich direkt an diese angeschlossen haben oder

34 [1]Nahet, Völker, zu hören,
Und Nationen, horcht auf!
Es höre die Erde und ihre Fülle,
Der Erdkreis und seine Sprößlinge!
[2]Denn Zorn hat Jahwe auf alle Völker
Und Grimm auf all ihr Heer,
Hat sie gebannt . . . . .
Hat sie bestimmt für die Schlachtung.

---

nicht. Die mit dem Schiff verglichene Stadt ist so gründlich vom Feind überwältigt, daß sogar Blinde und Lahme sie plündern können; dieser Ausdruck ist Nachahmung von II Sam 5 6. עַד־שָׁלָל erklärt Gesen. als praeda exuviarum, doch liest man wohl besser עִוֵּר für עַד, sowie יְחַלֵּק mit Buhl, schon wegen der Fortsetzung: Lahme werden plündern. פסחים ohne Dag. im ס s. Olsh. § 82a. 24 Keiner ist krank im künftigen Jerusalem, nach der schon zu v. 16 benutzten Stelle Ex 23 25 vgl. Jes 1 5, denn keiner ist sündig, sondern alle sind gerecht nach 60 21. לא חטאתי für לא חליתי zu schreiben (Grätz u. a.) ist ein ganz unglücklicher Gedanke; an absolute Sündlosigkeit denkt man im Nomismus aus guten Gründen niemals (vgl. zu 30 21), im Gegenteil wird der Fromme nach dem Rat von Ps 32 stets חטאתי sagen, sobald er sich eines Versehens bewußt wird, ja sogar ohne ein Wissen davon (Ps 19 13), um dann נְשֻׂא עָוֹן (Pass. von נשא ל) zu werden und gegen göttliche Züchtigung (Krankheit) gesichert zu sein (Ps 32 1. 5). Das Volk weiß die in Zion vorhandenen Gnadenmittel (vgl. v. 6) zu brauchen, und die frühere Schuld und die durch sie bedingte Leidenszeit ist aufgehoben.

Drittes Büchlein c. 34. 35: Ankündigung des Gerichts, in dem alle Völker hingeschlachtet werden sollen und der Himmel vergeht 34 1-4; Bedrohung Edoms mit Jahwes Rache für Zion v. 5–17; Verheißung der goldenen Zeit für das Land und Volk Gottes und der Rückkehr der Diaspora c. 35. Obwohl überall dasselbe Versmaß (dreihebige Vierzeiler) innegehalten ist, stehen doch die beiden Hauptteile c. 34 und c. 35 in gar keiner stilistischen Verbindung; nur der sachliche Gegensatz zwischen dem Gericht über die Völker und dem Geschick der Juden hält sie zusammen und kann das, weil ein längst bekannter Gedanke, das eschatologische Dogma der letzten Jahrhunderte, zu Grunde liegt. Es gibt nicht viel Stücke im B. Jesaia, denen so sehr das Gepräge des Epigonischen auf die Stirn gedrückt wäre, wie diesem „Buch Jahwes" (34 16). Eine nähere Zeitbestimmung ist für c. 34 f. nicht wohl möglich, da der Haß gegen Edom sich seit dem Untergang Jerusalems immer gleich bleibt; doch schrieb der Verf. wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. Der Text zeigt merkwürdig viel Lücken am Schluß der Stichen. 34 1 Die Völker, ja die ganze Welt soll hören: ein anspruchsvoller Eingang wie Dtn 32 1 Ps 49 2 f., Nachahmung von Mch 1 2 Jes 41 1 48 16, wo aber überall die Aufforderung zum Hören besser begründet ist. Hier sind die Völker, die hören sollen, ja nur zur Abschlachtung bestimmt, und es ist ganz gleichgültig, ob sie es vorher hören oder nicht; ob der Verf. gemeint hat, daß die Völker ihm glauben werden? Die צאצאים (22 24, ein spätes Wort) und „die Fülle" der Erde sollen hier ohne Zweifel die Menschen bezeichnen, obgleich es zunächst Ausdrücke für die Vegetation sind; das ist, da es sich um die abzuschlachtenden Menschen handelt, ein recht mißlungener Redeputz. 2 קֶצֶף, bei den Späteren häufig, mag nur zufällig bei den Älteren fehlen, dagegen ist צבא, von der Erde gebraucht, jedenfalls jung und schwerlich eine glückliche Nachbildung des Ausdrucks: Heer des Himmels, da die Menschen kein Heer bilden. Der Zorn Jahwes, der allen Menschen außer den Juden gilt, wird nicht weiter begründet, ein sicherer Beweis für den sekundären Charakter dieser Ausführungen. Es gibt für den Verf. nur Auserwählte und zur Vernichtung bestimmte Heiden. החרימם ist zu wenig für einen Stichos; die einfachste Ergänzung wäre ein Inf. abs. הַחֲרֵם, etwa noch mit einem כֻּלָּם vgl. Dtn 3 6, wo die Bannung auch die Weiber und kleinen Kinder umfaßt; diese „Bannung" ist ein der Gottheit dar-

[3]Und ihre Durchbohrten werden hingeworfen,
Und ihre Leichen — aufsteigt ihr Gestank,
Und zerfließen werden die Berge von ihrem Blut,
[4]Und flüssig werden alle [Hügel].

Und zusammehrollen werden sich wie ein Buch die Himmel
Und all ihr Heer abwelken,
Wie abwelkt das Laub vom Weinstock
Und wie das Abwelkende vom Feigenbaum.

[5]Denn trunken ward [von Grimm]
Im Himmel das Schwert Jahwes,
Siehe, auf Edom fährt es herab
Und auf das Volk seines Bannes zum Gericht.

---

gebrachtes Vernichtungsopfer. 3 Das Gräßliche wird gesteigert durch Versagung des Begräbnisses. Es fällt schwer, sich in dies Übermaß von Menschenhaß und Eigenliebe hineinzudenken, das noch dazu in religiösem Gewande auftritt; und wie ist es nur möglich gewesen, daß der Verf. selber glaubt, was er hier schreibt. Der vierte Stichos dieser Strophe muß in v. 4 stecken. 4 ist nicht in Ordnung. Zweimal צבא und zweimal שמים ist zu viel und die ganze Bilderreihe konfus: die Sterne zerfließen, die Himmel rollen sich zusammen, die Sterne zerfallen. צבא השמים wird von Bickell mit Recht als eine Glosse zu צבאם angesehen, die einem Leser nötig schien, weil v. 2 צבאם einen anderen Sinn hat. Über dem Interpretament, das zwischen die Zeilen geschrieben war, ist dann das wirkliche Subj. von נמקו ausgefallen, das von Bickell richtig in גְּבָעוֹת gesehen wird: alle Hügel werden flüssig, nämlich מדמם v. 3. So erhalten wir den parallelen Stichos zu v. 3b und das beabsichtigte Zusammenklingen von נמסו und נמקו und werden den abgeschmackten Gedanken los, daß die Sterne von dem auf der Erde vergossenen Blut zerfließen; das Blutbad ist auch schon schlimm genug, wenn die Berge von Menschenblut zerfließen. Was von v. 4 übrig bleibt, bildet den vierten Vierzeiler. Die Himmel rollen sich zusammen (zu נָגֹלּוּ mit ō statt a vgl. Olsh. S. 592 G.-K. § 67f.) wie eine Buchrolle (Apk 6 14), das Heer der Himmel (Neh 9 6 vgl. Jes 24 21), die Sterne, welkt ab (prägnant) wie Laub vom Weinstock (Mt 24 29 Apk 6 13). Daß der gegenwärtige Himmel vergeht, um einem neuen Platz zu machen, wird seit dem schwungvollen Ausspruch Deuterojesaias 51 6 oft ausgesprochen vgl. 65 17 66 22 Ps 102 27. Die Hereinziehung der physischen Welt in das Gerichtsdrama ist ein Kennzeichen der späteren Eschatologie (vgl. zu 24 18 ff.). 5 würde nach dem gegenwärtigen Text von Jahwe gesprochen, ohne daß die geringste äußere oder innere Veranlassung dazu erkennbar ist. Ferner sollte man doch erfahren, was das Schwert im Himmel getrunken hat, da die sonst selbstverständliche Ergänzung Blut hier ausgeschlossen ist, selbst wenn man aus v. 4 ein Gericht über die Sterne oder Sterngeister herauslesen wollte; es ist um so nötiger, als das בשמים geradezu diese Frage provoziert, während man ohne diese Ortsangabe sich mit der proleptischen Fassung: es berauscht sich im Blut der Heiden, zufrieden geben könnte. Hätte der Verf. מְרוּטָּה (Hes 21 35) für כי־רותה geschrieben, wie Koppe zu lesen vorschlägt, so würde das הנה wohl nicht an seinem jetzigen Platz stehen. Wahrscheinlich ist vor oder hinter בשמים ein Wort ausgefallen, z. B. מִזַּעַם, da auch das Versmaß auf eine Lücke hinweist. Ergänzt man ein solches Nomen, so spricht man wohl besser רָוְתָה (Jer 46 10), da das Piel, das übrigens sonst benetzen heißt, wohl nur gewählt ist, weil das Verbum absolut zu stehen schien. Das „Schwert Jahwes", חרב י׳ (י׳ Abkürzung von יהוה), für „mein Schwert", bringt den Text in Ordnung und vervollständigt zugleich den defekten zweiten Stichos; im vierten ist natürlich חֶרְמוֹ zu lesen (oder bloß חֵרֶם mit der LXX). Jahwes Schwert (vgl. 27 1) fährt nun herab (Sibyll. III 672) auf Edom, das demnach unter den gebannten Völkern von v. 2 eine erste

6 Das Schwert Jahwes ist voll von Blut,
Gesalbt wird es mit Fett,
Mit Blut der Hammel und Böcke,
Mit Nierenfett der Widder.

Denn ein Opferschlachten hat Jahwe in Bozra
Und ein Abschlachten im Lande Edom,
7 Und es stürzen Büffel mit [Mastkälbern]
Und Farren mit Stieren.

Und es trinkt ihr Land das Blut,
Und ihr Staub wird mit Fett getränkt;

Stelle einnimmt. Dieser plötzliche Absturz aus der Darstellung des Weltgerichts, bei dem selbst die Himmel vergehen, ist allerdings mehr als sonderbar. Selbstverständlich handelt es sich bei diesem Herausgreifen Edoms nicht um eine Exemplifizierung der gegen alle Völker gerichteten Drohung durch die Ausmalung des Geschicks des kleinen Nachbarvolkes. Trüge diese Dichtung nicht alle Kennzeichen der kompilierenden Nachahmung und größten Ungeschicktheit an sich, so würde den kritischen Leser die Versuchung anwandeln, Edom etwa in אֲדָמָה zu ändern und das dritte Distichon von v. 6 sowie v. 8 als Einschiebsel zu betrachten, da sie leicht entbehrt werden können; dann wären die Edomiter eliminiert und die Einheitlichkeit der Dichtung, die dann nur von den Heiden überhaupt handeln würde, scheinbar hergestellt. Der pomphafte Eingang bliebe freilich auch dann noch im Mißverhältnis zu den späteren Schilderungen, die außerdem wirklich einem einzelnen Lande zu gelten scheinen und nicht der ganzen Erde außerhalb Palästinas. So stehen wir vor der Erscheinung, daß der Gedanke des Weltgerichts nur Mittel zum Zweck ist, nur das erhabene Podium hergibt, um recht gewaltig, in vermeintlich prophetischem Ton, über die verhaßten Nachbarn zu donnern. Während es in ästhetischer Beziehung kaum eine Verteidigung für dies parturiunt montes usw. gibt, wäre in theologischer Hinsicht zur Entschuldigung des Verf.s anzuführen, daß die von ihm nachgeahmten älteren Prophetien über Edom sich sämtlich in eschatologischer Umrahmung befinden und daß überhaupt die Juden des 2. Jahrh.s in einer beständigen gespannten Erwartung der kommenden Dinge leben, deren Hochflug sie um so leichter zu phantastischen Überschwenglichkeiten verführt, je mehr ihnen Haß oder Liebe das richtige Augenmaß nimmt. Mit dem Dogma des Völkergerichts, das er als mitleidlose, wollüstige Abschlachtung der Heiden auffaßt (vgl. zu 30_{25}), ausgerüstet, glaubt der Verf. Prophet zu sein, indem er in Bildern der gräßlichsten Rache an Edom schwelgt, den fürchterlichen Haß, der ihn selbst beseelt, auf Jahwe überträgt und die Motivierung der gedrohten Unmenschlichkeiten mit dem einen Wort von Zions Hader abmacht. 6 Die Umschreibung des Genitivs in חרב ליהוה auch Jer 47_{6} vgl. Jdc 7_{20}. הֻדַּשְׁנָה ist Hothpaal mit assimiliertem ת und ungewöhnlicher Betonung der drittletzten Silbe vgl. Olsh. § 271 G.-K. § 54h. Blut und Fett der Erschlagenen stehen ähnlich bei einander II Sam 1_{22}. Hier führt es aber den Dichter weiter zum Bilde vom Opfer. Er vergleicht die Edomiter mit opferbaren Tieren, kommt dabei sogar auf das Nierenfett zu sprechen, das beim Dankopfer zum süßen Geruch für Jahwe dient (Lev $3_{4.10.15}$), und da er mit alledem Hes 39_{18} nachahmt, fehlt auch das Wort Opfer nicht (Hes 39_{17}ff. Zeph 1_{7} Jer 46_{10} 51_{40}). Den Namen בָּצְרָה (die LXX spricht Βοσόρ) findet man in Buzeira (südlich vom toten Meer) wieder; Wetzstein (bei Delitzsch 3. Aufl.) versteht Petra darunter. 7 Sie stürzen, nämlich vom Schlächter niedergestreckt, um abgestochen zu werden Jer 51_{40} 48_{15} 50_{27}. Ist das dritte Distichon von v. 6 ursprünglich, so dürfte in עִמָּם außer der Präposition der Rest eines Tiernamens stecken; vielleicht schrieb der Verf. עִם מְרִיִם (für מְרִיאִים) vgl. Hes 39_{18}, und die Ähnlichkeit dieses Wortes mit dem folgenden verschuldete den Ausfall. Lies רָוְתָה wie v. 5. In v. 7b, dessen Suffixe sich auf die in Schafe und Büffel verkleideten Edomiter beziehen, wird so viel aus v. 5 und 6 wieder-

[8]Denn einen Tag der Rache hat Jahwe,
Ein Jahr der Vergeltung für Zions Hader.

[9]Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Naphta
Und sein Staub zu Schwefel,
Und es wird ihr Land zu Pech,
Brennend [10]bei Nacht und Tage.

Nicht erlischt es in Ewigkeit,
Aufsteigt sein Rauch von Geschlecht zu Geschlecht;
Öde ist es fort und fort,
Keiner der hin [und wieder] zieht.

[11]Besitzen werden es Pelikan und Igel,
Und Eule und Rabe darin hausen,
Und legen wird an es [Jahwe]
Die Schnur der Wüste und die Wagsteine der Wüstung.

---

holt, daß man bei einem besseren Schriftsteller abermals mißtrauisch gegen die Richtigkeit oder die Echtheit des Textes werden würde. **8** kommt mit seiner nachträglichen Motivierung für die Abschlachtung der Edomiter ziemlich unerwartet, übt auch nicht den geringsten Einfluß auf seine Umgebung aus. Die Abwechselung von Tag und Jahr der Rache stammt aus Tritojes. (63_4 61_2), vgl. außerdem Jer 50_{28} $51_{6.11.24}$. Der Hader Zions wird als bekannt vorausgesetzt. Seit der Zerstörung Jerusalems, an der die Edomiter unter Hohn und Schadenfreude beteiligt waren (Ob. Ps 137), und der Besetzung des südlichen Juda durch sie werden die Propheten, Hesekiel voran, nicht müde, Edom aufs grimmigste zu bedrohen, und die Makkabäer griffen es schon in der ersten Zeit an, bis Johannes Hyrkanus es unterjochte. **9** Werden die Menschen abgeschlachtet, so wird das Land selbst in eine Art Hölle umgewandelt. Daß die Bäche zu Pech werden, will mir nicht recht einleuchten, um so weniger, als gleich hinterher auch das Land zu Pech wird; man sollte etwas Fließendes erwarten, und ich wage daher, das erste זפת in das im AT allerdings nicht vorkommende נֵפֶט, Naphta, zu verwandeln. Das Land brennt in Ewigkeit, es gibt keine Wiederherstellung. Angeregt ist der Gedanke wohl durch das beliebte Beispiel von Sodoms Strafe, das für Edom wegen der Nachbarschaft besonders nahe liegt vgl. Jer 49_{18}; das Verb. הפך mag auf die מַהְפֵּכַת ס׳ anspielen sollen. Aber man wird ebenso an die Vorstellungen des 2. Jahrh.s von den Straförtern des Hades erinnert, die, von Jes 66_{24} ausgehend, besonders im Buch Henoch weitläufig ausgeführt werden. Die Suffixe von נחליה und עפרה beziehen sich auf ארץ v. 7, obwohl man sie ja eigentlich zunächst auf das unmittelbar vorhergehende Zion beziehen müßte; in v. 9b liest man aber doch wohl besser אַרְצָם. **10** Die Versteilung und Akzentuation ist hier völlig verfehlt, die LXX hat das Richtige. Die Zeitbestimmungen sollen nach der Meinung des Verf.s den Verben folgen, nicht umgekehrt; „bei Nacht und bei Tage" gehört zu בערה v. 9 und dies Partizip zu ארץ, nicht zu זפת. Hätte der hebr. Text das ולא der LXX v. 10 gehabt, so wäre der Fehler nicht möglich gewesen. לילה ויומם bildet eine Klimax, denn ein Feuer, das auch bei Tage gesehen wird, ist stärker als das bloß bei Nacht sichtbare. Von den vier Ausdrücken für die ununterbrochene Dauer des höllischen Feuers kommen מדור לדור und נצח נצחים nur hier vor. Zu dem letzten Stichos אין עבר בה, der zu kurz ist, darf man ein יֹשֵׁב oder ואין שב nach Hes 35_7 Sach 7_{14} 9_8 hinzufügen (so auch Bick.). **11** Daß Wüstentiere Edom „besitzen", ist Nachahmung von 14_{23} und Zph 2_{14}, um so mehr, als diese Vorstellung mit der vorhergehenden von dem brennenden Schwefellande durchaus nicht vereinbar ist. Überhaupt ist die ganze Schilderung durchaus steuerlos. Der Verf. häuft alles Schreckliche zusammen, was ihm nur einfällt, bloß um seinen Haß gegen die Edomiter zu befriedigen, ohne zu überlegen, daß den ermordeten Edomitern schließlich gleichgültig sein kann, was aus ihrem Lande wird. Im dritten Stichos mag hinter

[12]Und Satyrn werden darin wohnen]
Seine Edlen [werden dahin sein],
Und kein Königtum gibt's dort, das sie ausriefen,
Und all seine Fürsten sind verschwunden.

[13]Und aufsteigen werden seine Burgen mit Dornen,
Nesseln und Disteln sind in seinen Festen,
Und es wird sein eine Wohnstatt der Schakale
Und ein Gehöft für Strauße.

[14]Und es stoßen Schreier auf Heuler,
Und ein Satyr begegnet dem anderen;
Nur dort hat Rast die Lilith
Und findet für sich einen Ruheplatz.

עליה ein abgekürztes Jahwe (יה) ausgefallen sein. Die „Steine" scheinen die Lote der Setzwagen (28 17) zu sein. Meßschnur und Setzwage werden nicht bloß zum Bauen, sondern auch bei Untersuchung baufälliger, ausbauchender (30 13) Mauern gebraucht; sind diese als nicht mehr reparabel festgestellt, so sind sie durch Maß und Lot zum Niederreißen verurteilt (Am 7 8 II Reg 21 13 Thr 2 8); hier wird das Bild nicht sehr glücklich von einem Lande gebraucht, dessen Bauten erst v. 13 erwähnt werden und nicht als niedergerissene. Tohu und Bohu aus Gen 1 2. **12** enthält im hebr. Text zu viel für ein und zu wenig für zwei Distichen. חריה steht ganz verlassen da, ohne Anschluß nach vorwärts oder rückwärts, und verrät sich schon dadurch als Rest des ausgefallenen Doppelstichos, der in der LXX (v. 11) zunächst in folgendem ersten Stichos noch vorhanden ist: וּשְׂעִירִים יֵשְׁבוּ בָהּ, und Satyrn werden drin wohnen. Bickell möchte diesen Satz verändern in וְשֵׂעִיר מִיּשְׁבֵי בהּ, Seir ist ohne Bewohner, was zwar zur Fortsetzung sehr gut paßt, aber einen unmotivierten Nachdruck auf das vorangestellte Seir legen würde; außerdem kann man nach der Schilderung der vollkommenen Verwüstung wohl noch schwelgen in den Bildern der vernichteten einstmaligen Herrlichkeit und dabei von Adel und Königtum sprechen, nicht gut aber die nüchterne Mitteilung machen, daß das zur Hölle und Wüste gewordene Land ohne Bevölkerung sei; daß die Satyrn später noch einmal vorkommen, fällt bei unserem Verf. gar nicht ins Gewicht. Die LXX fährt v. 12 fort: seine Archonten werden nicht mehr sein. Ob sie zu dem Prädikat das folgende אין verwendet oder, wie Bickell meint, vor (besser nach) חריה noch einiges, etwa יִהְיוּ כְּאַיִן, gelesen hat, steht dahin; jedenfalls hat etwas Ähnliches dagestanden. Der folgende Satz wird wohl übersetzt: da sind keine, die das Königtum ausriefen, und daraus geschlossen, daß Edom ein Wahlkönigtum hatte. Aber wenn dies schon an sich recht zweifelhaft ist, so ist außerdem unwahrscheinlich, daß der Nachdruck statt auf das Königtum selber auf die gelegt sein sollte, die den König als solchen proklamieren. Daher ist die oben gegebene wörtliche Übersetzung vorzuziehen. Aber allerdings ist der Relativsatz יקראו auffällig genug, das Ausrufen kommt doch nicht alle Tage vor. Wenn der Text richtig ist (die LXX hat den Relativsatz nicht), so sollte man annehmen, daß gerade damals, als der Dichter schrieb, der Regierungsantritt eines neuen Königs durch die Herolde ausgerufen wurde. אפס wie 41 29. **13** „Aufsteigen werden zu Dornen (vgl. 5 6 32 13) seine Burgen"; zu dem Sing. Fem. des Verbums, den jüngere Schriftsteller bei sachlichen Begriffen häufig zu einem Plur. Mask. oder Fem. gebrauchen, s. G.-K. § 145 k. Die Nesseln und Disteln nach Hos 9 6. Wieder kommt der Verf. auf die künftigen unheimlichen Bewohner Edoms zu sprechen, diesmal nach 13 21. 22. חציר für חָצֵר nur hier und 35 7. **14** יקרא für יִקְרֶה (mit על Ex 5 3), wenn man nicht אל für על lesen will; doch spricht auch der Zusammenhang für קרה. Die לִילִית, deren Namen die Juden jedenfalls von לַיִל, Nacht, ableiteten (H. Duhm, d. bösen Geister im AT S. 50 f.), das Nachtgespenst, wird in älteren Schriften nicht erwähnt, könnte aber doch der ältesten Dämonologie angehören, denn was man in späterer Zeit von ihr erzählt, daß sie Kinder

[15]Dorten nistet die Pfeilschlange und legt,
Brütet aus und häuft ihre Eier,
Nur dort versammeln die Geier sich,
Einer ruft den anderen*).

[16]Erforscht es vom Buche Jahwes:
Keines von diesen bleibt aus,
Denn der Mund Jahwes, der hat's geboten,
Und sein Geist, der hat sie versammelt.

*) Var.: Keiner vermißt den anderen.

---

stiehlt, Männer entführt und verführt, ist dasselbe, was schon die alten Babylonier und mit ihnen, vielleicht zum Teil auch abhängig von ihnen, zahlreiche alte Völker von daemones succubi (zu denen Lenormant die Lilith rechnet) fabeln. Die שְׂעִירִים, die auch vorwiegend in der Nacht ihr Spiel treiben und menschliche Weiber zu überfallen lieben, werden wohl auch als ihre Kinder angesehen. Wie alle Unholden ist die Lilith ruhelos (Mt 12 43 Tob 8 3) und findet nur an solchen Stätten einen für sie passenden Ruhesitz, die den Menschen unheimlich sind. **15** Die Pfeilschlange ist in Arabien und Afrika heimisch. Den Verben תמלט usw. fehlt das Objekt und folgt der sonderbare Ausdruck בְצִלָּהּ, dessen Suff. von dem einen auf das Land Edom, von dem anderen auf die Schlange selbst bezogen wird, während der Zweck des Schattens ganz unaufgeklärt bleibt; die Schlange legt Eier im Schatten eines Landes oder in ihrem eigenen Schatten: was ist schöner? Der Unsinn wird beseitigt, wenn man בֵּצֶיהָ, ihre Eier, liest. דגר heißt sammeln zum Zweck des Ausbrütens (nicht: die Jungen hegen), sollte also eigentlich vor בקע stehen und ist vielleicht erst hinter dies Wort gesetzt, als die Eier in den Schatten verwandelt waren. Den beiden letzten Wörtern von v. 15 fehlt das Verbum, als welches man nicht das דרשו von v. 16 heranziehen darf. Wo es steckt, das zeigt v. 16a in seinem letzten Satz deutlich genug, denn dieser Satz: keins vermißt das andere, hat in v. 16a gar keinen Sinn, da die vorhin genannten Tiere Jahwes Schrift nicht erforscht haben, also auch keine Nachfrage nach etwa fehlenden Tieren veranstalten können. Sogar eine Variante dazu steckt noch in v. 16a, nämlich das Wort קראו, das keine Glosse zu דרשו ist (für wen wäre denn eine solche Erklärung des Forschens in einem Buche bestimmt!!), sondern Variante zu לא פקדו; קָרְאוּ ist etwas lebendiger als das andere Verb.: die Geier versammeln sich durch gegenseitiges Herbeirufen. Natürlich ist der Schlußsatz von v. 16a mitsamt seiner Variante erst vom Rande an die jetzige Stelle geraten. **16** ist einer der sonderbarsten Sätze in allen Prophetenschriften. Das Buch Jahwes (das Wellh. in Bleeks Einl. in d. AT 4. Aufl. S. 554 durch eine gewaltsame Übersetzung mit Unrecht beseitigen will) kann kaum ein anderes sein als eben unser Orakel resp. der Zusammenhang, für den es verfaßt sein mag, denn nirgends sonst sind ja die künftigen tierischen und dämonischen Bewohner Edoms, zumal in dieser Vollzähligkeit, aufgeführt. Augenscheinlich zerteilt sich hier der Verf. unwillkürlich in den Propheten, der er sein will, und in den Schriftgelehrten, der er ist. Er selbst hat auf dem Wege des Studiums sein eschatologisches Material gefunden und stellt sich nun vor, wie die künftigen Leser, ebenfalls Schriftgelehrte, sein Buch als altes (jesaianisches?) Prophetenbuch studieren werden (das einzige, was er richtig vorhergesehen hat), und die Genugtuung darüber und der Wunsch, sie noch mehr dazu anzufeuern, läßt ihn aus der Prophetenrolle fallen. Sein Zeitgenosse, der Sibyllinendichter, hat es schwerer, vor griechischen Lesern seine Autorität sicher zu stellen: er beschuldigt den Homer des Plagiats (Sibyll. III 424 f.). Die NTl. Apokalypse erklärt sich auch selber für ein göttliches Buch, hat aber doch über wichtigere Dinge zu sprechen als über die Tiere, die künftig Edom bewohnen werden. In v. 16b ist entweder mit mehreren Exegeten פִּיהוּ oder besser mit der LXX פִּי יהוה zu lesen. רוּחַ ist als Mask. behandelt, also als ein persönliches Wesen (wie 3. B. I Reg 18 12 22 21 II Reg 2 16); dies Wesen hat die Tiere und Dämonen zuerst geweissagt und dann selbst durch Versammlung der Tiere usw. dafür gesorgt, daß die Weissagung buch=

[17]Und Er hat ihnen gefällt das Los,
Und seine Hand es verteilt mit der Schnur;
Bis in Ewigkeit werden sie es besitzen,
Auf alle Zeiten drin wohnen.

35 [1]Jauchzen sollen Trift und Wüste,
Und jubeln die Steppe und sprossen!
Gleich der Herbstzeitlose [2]soll sie sprossen
Und jubeln, ja mit Jubel und Frohlocken!

Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr gegeben,
Die Pracht des Karmel und Sarons.
Jene sollen sehen die Herrlichkeit Jahwes
Und die Pracht unseres Gottes.

---

stäblich eintrifft. Auch diese Wertschätzung der buchstäblichen Erfüllung und diese Theorie über deren Zustandekommen beweist den rabbinischen Charakter unseres Stückes. Man muß רוּחַ nicht durch Textänderungen zum Fem. machen; je später desto mehr wird die uralt volkstümliche Vorstellung von persönlichen Geistern aller Art wieder herrschend. 17 Jahwe selbst hat jenen Tieren und Gespenstern ihr Land nach dem Lose und mit der Meßschnur zum ewigen Besitz in derselben Weise zugeteilt, wie früher (nach der Meinung der jüngeren Schriftsteller) den Israeliten das gelobte Land. Ob לָהֶן und לָהֶם in absichtlicher Variation das männliche und weibliche Geschlecht der Unholden bezeichnen sollen, ist fraglich; 11_{12} hatten wir allerdings etwas Ähnliches, aber da לָהֶם in der LXX fehlt und metrisch lästig ist, wird es besser gestrichen (Cheyne). חִלְּקַתָּה ohne Mappiq im ה, s. Olsh. § 96e.

Kap. 35 und 34 sind im Versmaß, in ihrer musivischen Zusammensetzung, in Zitaten und Reminiszenzen aller Art, in ihrem eschatologischen Charakter und sogar in ihrem textlichen Zustande so nahe verwandt, daß sie demselben Verf. angehören müssen. Eine äußere Verbindung zwischen beiden ist allerdings nicht vorhanden; c. 35 stößt vielmehr so unglücklich auf c. 34 wie etwa 34_9 auf v. 8, denn im strengen Zusammenhang sollte man bei der Wüste 35_1 ja an Edom denken. Aber der innere Gegensatz zwischen Esau und Jakob (Mal 1) ist so stark, daß der Verf. als selbstverständlich voraussetzt, der Leser müsse die Plage ohne weiteres auf Edom, die Lust auf Juda beziehen. 1. 2, die beiden ersten Strophen. Das ם am Schluß des ersten Wortes ist aus Dittographie hervorgegangen, da das Verb. keinen Akk. regieren kann und das Suff. beziehungslos ist. כחבצלת gehört, wie das Metrum zeigt, nicht zu dem vorhergehenden, sondern zu dem v. 2 folgenden תפרח. Die Herbstzeitlose ist eine Wiesenblume (Cnt 2_1), die in großen Mengen wächst. Daß der Verf. es gar nicht für nötig hält zu sagen, was er mit der Wüste meint, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für sein Epigonentum: er meint eben die Wüste, von der seine Gewährsmänner immer sprechen. Leider verstehen diese nicht immer dasselbe darunter. Deuterojes. denkt 41_{18}f. 43_{19}f. usw. an die Wüste, durch die die zurückkehrenden Exulanten wandern müssen, dagegen meinen Jes. und seine Nachahmer in den Stellen, aus denen unser Verf. die Wüste, den Libanon, Karmel und Saron entlehnt hat (32_{15} 29_{17}), alles, was in Palästina Wüste und Prärie heißt. Unser Verf. scheint bald das eine bald das andere im Sinn zu haben, je nach dem unwillkürlichen Einfluß seiner Vorbilder. In den ersten Vierzeilern waltet, schon wegen des Gegensatzes zum Edomiterland, der Sinn von 29_{17} vor; die Herrlichkeit des Libanon würde auch, wenn in die östliche Wüste verpflanzt, den durchreisenden „Erlösten" eher lästig sein. גִּילַת wie חכמת 33_6. Daß Libanon und Karmel dieselben Attribute כבוד und הדר bekommen wie Jahwe, beruht wohl weniger auf irgend einer Absicht als auf derselben Armut, die den Verf. in 34_{5-7} dieselben Prädikate für Jahwes Schwert und das Edomiterland verwenden ließ. Immerhin mag er ja die Herrlichkeit Jahwes in 40_5 nach den eben dort v. 3f. erwähnten Veränderungen in der Wüste sich gedeutet haben. Ob unter den הֵמָּה v. 2b die Trift, Wüste und Steppe verstanden ist oder etwa die Judäer

3 Festigt die erschlafften Hände,
Und strauchelnde Kniee stärket!
4 Sagt zu denen, die bestürzten Herzens sind:
„Seid fest, fürchtet euch nicht!

Siehe da, euer Gott!
Rache [übend kommt er],
Es kommt die Vergeltung Gottes,
Er selbst kommt und wird euch retten.“

5 Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden
Und die Ohren der Tauben hören;
6 Dann wird springen wie der Hirsch der Lahme
Und jubeln die Zunge des Stummen.

Denn es spalten sich in der Trift Wasser
Und Bäche in der Steppe,

(die LXX hat עַמִּי dafür) als Gegensatz zu den Edomitern und mit Anlehnung an die Stelle 24_{14}, ist nicht sicher auszumachen; jedenfalls „verbietet sich“ das Letztere nicht „schon durch אֱלֹהֵינוּ“ (Dillm.), sondern es setzt das Suffix nur einen gewissen Gegensatz zwischen dem Dichter und „jenen“ Juden voraus: jene sind die Verzagenden von v. 3ff., die das mit Augen sehen sollen, was unserem Dichter schon in der Zukunftshoffnung gegenwärtig ist. Zu der letzteren Deutung dürfte auch das Wörtchen הֵמָּה besser passen, das doch besser fehlen würde, wenn Trift und Steppe Subj. wären. Lies וַהֲדַר mit der LXX. In **3**f., dem 3. und 4. Vierzeiler, in denen fast jedes Wort entlehnt ist, fordert der Verf. die, die dazu befähigt sind, etwa die in 34_{16} angeredeten Leser und Schriftgelehrten, auf, die schlaffen Hände und strauchelnden Kniee zu festigen (nach Hiob 4_{3}f.); die Schlaffheit und das Straucheln sind hier nicht im sittlichen Sinn gemeint, sondern bedeuten nach v. 4 die Mutlosigkeit und den Mangel an Vertrauen auf die eschatologische Hoffnung. „Saget zu“, „fürchtet euch nicht“, „siehe da, euer Gott“, „er kommt“ – lauter Ausdrücke, die aus 40_{9}f. geborgt sind. Die נִמְהֲרֵי־לֵב stammen aus 32_{4}, haben nur ganz andere Bedeutung, aus den Überstürzten sind Bestürzte geworden. Mit הִנֵּה v. 4 beginnt ein neuer Vierzeiler, doch setzt sich noch die Rede der zur Tröstung Aufgeforderten an die Mutlosen fort. נָקָם ist ohne Anschluß und unverständlich, wenn man, wie doch wohl nötig ist, יָבוֹא als Prädikat zu dem folgenden Substantiv zieht; auch das Distichon ist defekt. Wahrscheinlich sind die Konsonanten נקם יבוא doppelt zu schreiben: נֹקֵם נָקָם יָבוֹא יָבוֹא נ׳ א׳: Rache übend (Hes 25_{12} Num 31_{2}) kommt er (nämlich euer Gott), es kommt die Vergeltung usw.; Bickell ändert viel stärker, aber nur seiner metrischen Theorie zu Liebe, die sieben Silben nötig hat und nur zu oft bloß mit Zwang durchgeführt werden kann. Die Rache gilt zunächst denen, von denen Jahwe sein Volk retten wird (יֹשַׁעֲכֶם ist eine Verkürzung für יְשַׁעֲכֶם vgl. 32_{7}, deren Berechtigung zweifelhaft ist s. G.-K. § 65f.); es mag nicht bloß Syrien gemeint sein, sondern nach 34_{2} alle Völker, unter denen die Juden als Untertanen und als odium generis humani leben. **5. 6a** Für das Verbum am Schluß von v. 5, das sich von dem in v. 5a nur künstlich unterscheidet, liest man wohl besser nach der LXX תִּשְׁמַעְנָה. Wenn Jahwe kommt, werden die Blinden sehend werden, die Tauben hörend, die Lahmen gehend usw. Die genannten Gebrechen sind gewiß nicht bloß als geistige und geistliche zu verstehen, sondern auch als körperliche vgl. Mt 11_{5}. Übrigens begrüßen wir fast in jedem Wort dieser Strophe alte Bekannte; zu v. 5 vgl. 29_{18} 32_{3}, zu v. 6a vgl. 32_{4} 33_{23}. **6b 7a** Es ist töricht, diesen Vierzeiler mit dem vorhergehenden so zu verbinden, daß die Entstehung von Quellen in der Wüste die Blinden sehend und die Lahmen gehend macht, mögen Blindheit, Lahmheit usw. geistliche oder körperliche Gebrechen sein. כִּי steht ja doch außerordentlich oft als lediglich

[7]Und glühender Boden wird zum Teich werden
Und durstiges Land zu Wassersprudeln.
In der Wohnstatt der Schakale [und wilden Hunde]
Lagern [euere Herden],
Das Gehöft [der Strauße]
Zu Rohr und Schilf [wird es werden].
[8]Und es wird dort eine reine Straße sein,
Und Heiligtumsweg wird sie heißen,
Nicht wird ihn ein Unreiner wandern*)
Und Toren nicht [auf ihm] sich herumtreiben.

*) er gehört nämlich seinem Volk, wenn es den Weg macht.

rhetorisches Bindemittel ohne eigentlich logischen Wert, zumal im Anfang neuer Strophen (s. zu 28 27). Höchstens darf man den logischen Sinn des כי in folgender Verbindung festhalten: alle Gebrechen verschwinden dann, denn es kommt die (von Deuterojes. verheißene) Zeit des Heils, wo die Wüste Wasser hat. Deuterojes. hat freilich diese Verheißungen (43 19f. 48 21 49 10) aus dem ganz konkreten Grunde gegeben, daß die Israeliten durch die Wüste wandern müssen; unser Verf. aber, der weder hier noch im Folgenden an das babylonische Exil denkt, hat die Weissagungen des exilischen Propheten von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrunde abgelöst und verwertet sie in ziemlich mechanischer Weise für die Schilderung der Herrlichkeiten der Endzeit. Er hat ja bei diesem Verfahren Nachfolger genug bis auf diesen Tag. V. 7a lehnt sich an 49 10 an. שָׁרָב bedeutet hier wohl nicht, wie man sonst meist annahm, die Kimmung, sondern zunächst die glühende Luft (aus der sich allerdings jene entwickelt), dann eine Gegend mit solcher Luft; denn daß die Fata Morgana, die dem Wüstenwanderer das trügerische Bild eines Wasserbeckens vor die Augen zaubert, zu einem wirklichen Wasserbecken wird, wäre doch ein künstlicher Gedanke. 7b sollte einen vollständigen Vierzeiler hergeben, ist aber ganz sinnlos und ohne Zweifel stark verstümmelt. רִבְצָהּ (von der LXX in צפר umgekehrt) ist ganz beziehungslos; חציר gibt weder als Gras noch als Gehöft einen Sinn, denn Gras kann nicht zu Schilf werden, und „Gehöft für Schilf" wäre ein wunderbares Unikum. Wie es scheint, sind wieder die Stichenausgänge zerstört. Ergänzen wir חציר (= חצר) nach 34 13 durch בנות יענה und fügen am Schluß des Verses ein יִהְיֶה hinzu, so lautet das zweite Distichon: das Gehöft der Strauße wird zu Rohr und Schilf werden, d. h. die trockene Wüste wird schilfbewachsene Sümpfe und Flußufer haben (vgl. Bickell), eine vortreffliche Fortsetzung von v. 7a, zugleich der Gegensatz zum Geschick Edoms. Die תנים mögen wie 13 22 die איים zu Kameraden gehabt haben, רָבְצָה, 3. Pers. F. S., ließe sich durch עֶדְרֵיכֶם oder etwas Ähnliches ergänzen. Das erste Distichon mag also gelautet haben: in der Wohnstätte der Schakale [und wilden Hunde] lagern [eure Herden]. Der Verf. spricht ja nicht wie Deuterojes. zu den Verbannten, die nur einmal durch die Wüste wandern werden, sondern zu den Juden im heiligen Lande und kombiniert mit den deuterojes. Stellen über die Wüste andere auf Jes. zurückgehende, nach denen das Weideland der Israeliten sich weit in die Wüste hinein erstrecken soll (32 16ff.). 8 bis 10 bieten einen interessanten Beleg für die Art, wie die Späteren ältere Stellen, die unter ganz anderen Umständen entstanden sind, für die Eschatologie zu verwerten suchen. Deuterojes. spricht öfter von der Straße, die für das Volk durch die Wüste gebahnt werden soll (40 3 43 19 49 11); das hat bereits Tritojes. nachgeahmt, indem er den Weg zu dem Heiligtumswege macht, auf dem das Volk „durch die Tore zieht" 62 10, worauf er dann noch von der Diaspora spricht, die herbeigerufen werden soll v. 11f.; ähnlich sprechen die späteren Stellen 19 23 und 11 16 von einer künftigen Straße, die nicht für einmal, sondern für immer ist. Unser Verf. variiert diese Idee auf seine Weise: der Weg ist ein Heiligtumsweg wie 62 10, geht aber durch die Wüste wie bei Deuterojes., dient auch den „Erlösten Jahwes", aber

[9]Nicht wird dort sein ein Löwe,
Und das reißendste der Tiere ihn nicht ersteigen*),
Und gehen werden [auf ihm] die Erlösten
[10]Und Jahwes Losgekaufte zurückkehren.

Und sie werden nach Zion kommen mit Jubel,
Ewige Freude über ihrem Haupte;
Wonne und Freude werden sie erreichen,
Doch fliehen werden Kummer und Seufzen.

*) Var.: wird dort nicht gefunden werden.

offenbar nicht bloß denen, die aus der Fremde für immer nach Zion zurückkehren (11_{16}), sondern auch denen, die zeitweilig zum Heiligtum pilgern; es ist überhaupt ein Weg für alle Zeit (19_{23}), da sonst weder gesagt wäre, daß keine Unheiligen und Religionsverächter sich auf ihm herumtreiben, noch daß wilde Tiere, die nur Einzelnen, nicht einem ganzen Volk gefährlich werden können, sich dort einstellen. 8 מסלול ἅπ. λεγ. für מְסִלָּה. Das erste ודרך ist jedenfalls ein Schreibfehler, wahrscheinlich für das טָהוֹר der LXX; es ist ein Weg, auf dem die Heiligtumspilger sich nicht verunreinigen, also kultfähig bleiben. טמא erinnert an 52_{11}, der heilige Weg an das heilige Volk 62_{12}, genauer (wegen des Artikels): der Weg und das Volk des Heiligtums. Für לָהּ ist לוֹ zu schreiben, da gleich darauf überall das Mask. steht. Der Komplex והוא־למו הלך דרך gibt im Zusammenhang keinen Sinn, למו ist ohne Beziehung. Die von einigen Exegeten vorgeschlagene Übersetzung: da er selbst ihnen den Weg zieht, angeblich Nachahmung von 52_{12}, geht nicht an, da Jahwe vorher nicht erwähnt wird und לָמוֹ kein Ersatz für לפניהם sein kann, da endlich die Toren nicht von dem Unreinen getrennt werden dürfen. Denn die אוילים sind, wie Bickell richtig bemerkt, nicht bloß Unwissende, die sich leicht verirren würden, sondern sind immer mit einem sittlichen und religiösen Makel behaftet, Ungläubige, Atheisten vgl. Ps 14; und der letzte Satz bedeutet: die Ungläubigen werden dort, wo der fromme Pilger wandert, nicht ihren Irrweg gehen, nicht ihr sündhaftes Wesen haben (vgl. תּוֹעָה 32_{6}) oder auch andere verführen (יְתַעוּ vgl. 9_{15}). Demnach ist והוא ... דרך an den Rand zu verweisen als Glosse zu v. 8: er, der Tempelweg, ist für sein Volk (lies לְעַמּוֹ für למו), wenn es den Weg macht, wallfahrtet. 9 לא תִמָּצֵא שם (oder vielleicht besser תִּמְצָא, du, d. h. man findet nicht) ist Variante zu לא־יהיה שם. פריץ ist als Substantiv behandelt. Das Suff. von יעלנה geht wahrscheinlich auf ein gedachtes מסלה, doch schreibt man wohl besser יַעֲלֶנּוּ; עלה ist gewählt, weil der Schlupfwinkel des Löwen nach Jer 49_{19} niedriger gedacht wird als die aufgeschüttete, in den Niederungen besonders erhöhte Straße. Hinter הלכו muß man mit der LXX ein בו einsetzen. Zu den Erlösten (eigentlich: „Eingelösten") und Losgekauften Jahwes vgl. 62_{12} (63_{4}) 11_{11}; es ist die Diaspora, die die LXX schon in den אוילים v. 8 zu sehen glaubte und von der die Späteren gern annehmen, daß sie nicht heimkehren kann. **10** Der erste Satz gehört noch zu dem vorhergehenden Vierzeiler; die wunderliche Versteilung ist durch die Rücksicht auf 51_{11} bedingt, wo unser v. 10 sich wörtlich wiederfindet. Dies Mal hat aber nicht unser Verf. abgeschrieben, vielmehr sind die fünf Stichen von einem Leser in den deuterojes. Text verpflanzt oder wohl zunächst nur als Zitat an den Rand geschrieben, und das wohl zu einer Zeit, als c. 34f. dem B. Jes. noch nicht einverleibt war. Jedoch hat unser Dichter sich an Stellen wie 51_{3} 61_{7} angelehnt. Bei der „ewigen Freude über ihrem Haupte" liegt vermutlich das Bild von einer Kopfbedeckung zu Grunde, die man als Zeichen der Freude und Ehre trägt vgl. 28_{1} 61_{3} („Kopfschmuck statt Asche"). Statt ישיגו liest man besser mit der LXX ישיגום, da auch im letzten Satz die Gegensätze der Freude, Kummer und Seufzen, personifiziert sind. — — — — — — —

Die geschichtlichen Nachträge c. 36—39 dienen als Abschluß des ursprünglichen Jesaiabuches c. 1—39. Sie erzählen von dem mißlungenen Versuch Sanheribs, Hiskia zur

d) Kap. 36—39.

36 [1](Und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia) heraufzog Sanherib, der König von Assur, wider alle festen Städte Judas und bemächtigte sich ihrer.

Übergabe Jerusalems zu bewegen c. 36. 37, von der Erkrankung und Heilung Hiskias c. 38 und von der Gesandtschaft Merodak-Baladans an Hiskia c. 39. Sie finden sich ebenfalls II Reg 18 13. 17—20 19. Sie sind nicht von Jes., überhaupt nicht von einem Schriftsteller geschrieben. Die Quellen, aus denen sie genommen sind, enthielten wesentlich Prophetengeschichten; alles was hier erzählt wird, wird Jesaias wegen erzählt. Es hat also mehrere Bücher gegeben, die das Leben und die Taten Jesaias erzählten, vielleicht noch mehr, als wir wissen, und es ist denkbar, daß auch autobiographische Berichte, wie wir sie jetzt in 7 1-17 und 20 finden, wegen der in ihnen jetzt gebrauchten 3. Pers. einmal in diese Schriften aufgenommen waren. Prophetenbiographien und Prophetenlegenden sind ebenso wie Geschichten von Heiligtümern viel geschrieben worden, wie die Bücher Richter, Samuelis, Könige, Chronika und Jeremia zeigen, und es wäre dankenswert, wenn jemand diese Literaturgattung einmal im Zusammenhang bearbeiten wollte. Zielt der Chroniker mit seiner Bemerkung II 26 22, daß Jes. die ersten und letzten Dinge Usias beschrieben habe, nicht bloß auf die den Usia betreffenden Abschnitte in II. Reg., so könnte er eine Schrift im Auge haben, die mit der Geschichte Usias auch die Jugendgeschichte Jes.s enthielt, allerdings wohl eher ein „Midrasch" als selbständige Überlieferung war, immerhin aber zu den beiden Schriften, die uns in Jes 36—39 vorliegen, hinzugerechnet werden müßte. Die Literatur über Jes. mag also nicht geringeren Umfangs gewesen sein als diejenige, die den Jeremia zum Mittelpunkt hat. Diejenigen Prophetenleben, die auf wirklicher Tradition beruhen, sind im allgemeinen älter als die Sammlungen prophetischer Reden, die wir in den Büchern Jesaia, Jeremia und Dodekapropheton besitzen; sie gehören der sozusagen vorkanonischen Zeit an, in der man noch nicht auf den theologischen, besonders eschatologischen Gebrauchswert des „Wortes" aufmerksam geworden war, sondern sich an den Erzählungen und Wundergeschichten als solchen erbaute, was freilich auch die spätere Zeit noch tut. Sind c. 36—39 älter als die Schlußredaktion der Königsbücher, so erst recht älter als das Buch Jes 1—39; diesem sind sie erst nach der Zeit des Chronikers einverleibt, denn der Chroniker zitiert sie B. II 32 32 zwar als das „Gesicht Jesaias", kennt dieses aber nur als Bestandteil des „Buches der Könige von Juda und Israel". Daß Jes 1—39 erst nach der Abfassung der Chronika zusammengestellt ist, stimmt mit unseren anderweitigen Ergebnissen über die Entstehungszeit der kleineren Sammlungen im B. Jes. überein. Auch der Redaktor von Jes 1—39 wird unsere vier Kapitel nicht aus einer selbständigen Schrift entlehnt haben, sondern aus II. Reg., denn es scheint, daß die chronologische Angabe 36 1 von dem Redaktor der Königsbücher herstammt. Die Differenzen zwischen beiden Rezensionen sind teils orthographische, die meist auf eine sorgfältigere Behandlung des Jesaiabuches hinweisen, teils solche, wo unser Redaktor erleichtert oder abkürzt. Daß auch nach der Tätigkeit unseres Redaktors das B. Jes. noch Zusätze bekam, zeigen die vom jes. Redaktor ausgeschiedenen, von späterer Hand aber wieder hinzugefügten Sätze 38 21. 22 und das noch später eingesetzte Lied Hiskias 38 9 ff.

1. Sanherib und Jesaia c. 36. 37, jetzt eine scheinbar einheitliche Erzählung, die aber aus zwei verschiedenen Darstellungen und einer längeren Einschaltung zusammengesetzt ist. Dies zeigt schon die Inhaltsangabe: Sanherib schickt den Rabsake mit einem Heer vor Jerusalem, und dieser fordert die von Hiskia hinausgesandten Beamten und die auf der Mauer zuhörenden Jerusalemer auf, der Rebellion abzusagen, erhält aber keine Antwort. Hiskia schickt seine Minister und die Ältesten der Priesterschaft zu Jesaia, daß er zu Jahwe bete. Jes. antwortet: Sanherib werde infolge eines Gerüchts in sein Land zurückkehren und dort durchs Schwert sterben. Sanherib hört das Gerücht von Tarrakos Anmarsch, kehrt zurück .... hier reißt, mit 37 9a, der Faden plötzlich ab. Erst 37 37. 38 hören wir, daß er nach Ninive zurückkehrt und dort durchs Schwert stirbt. Eine andere Erzählung setzt mit

וַיִּשְׁלַח 37₉b ein und erzählt Folgendes: Sanherib schickt aus dem Süden Judas Boten mit einem Brief an Hiskia und fordert ihn, zum Teil mit denselben Worten wie in c. 36, zur Ergebung auf. Hiskia geht mit dem Brief in den Tempel und betet. Darauf erhält er von Jes. ein Wort Jahwes, das jedoch nicht einheitlicher Art ist: zuerst folgt auf diese Erwähnung des Wortes Jahwes v. 21 ein Gedicht Jes.s v. 22—29, das mit den Worten schließt, Jahwe wolle Sanherib desselben Weges, den er gekommen sei, zurückkehren lassen, daran schließt sich ein „Zeichen" für Hiskia und eine eschatologische Weissagung v. 30—32; den Schluß macht eine Verheißung der Rettung v. 33. 35, die sich direkt an v. 21 anzuschließen scheint, und ein kurzer Bericht über die Vernichtung des assyrischen Heeres durch den Mal'ak Jahwe v. 36. Diese zweite Erzählung 37₉b-21. 33. 35. 36 ist offenbar nicht die Fortsetzung der ersten 36₁—37₉a. 37. 38, sondern eine Parallele dazu und mit der anderen vom Redaktor der Königsbücher in ähnlicher Weise verbunden, wie das in den historischen Büchern des AT.s so oft geschehen ist. Eine dritte Hand hat 37₂₂-₃₂ eingeschaltet. Alle drei Stücke gehören der deuteronomischen Periode an.

a) Die erste Erzählung 36₁—37₉a. 37. 38. — **36, 1** = II Reg 18₁₃. Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia zog herauf (7₁) Sanherib usw. Die ungewöhnliche Voranstellung des Zahlworts vor שָׁנָה ist II Reg 18₁₃ motiviert durch den Gegensatz gegen v. 9 und gibt einen Wink über den Urheber dieses Datums. Die Zahl vierzehn steht in Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia und hat daher viel Staub aufgewirbelt. Man hat sie in 27 oder 29 oder 24 korrigieren wollen; andere lassen sie aus 38₁ irrtümlich hierher versetzt sein; wieder andere wollen sie dadurch schützen, daß sie gegen die klare Meinung des Verf.s den Sanherib durch Sargon ersetzen. Wellh. hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, die Zahl 14 für richtig und alle entgegenstehenden Zahlen für falsch zu erklären, während Dillm. die Zahl 14 für falsch hält und als Beweis für die späte Abfassung unserer Kapitel verwertet. Aber der Sachverhalt ist anders. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß der alte Erzähler von c. 36 diese chronologische Angabe gemacht hat; solche Angaben sind auch in den anderen Prophetenlegenden nicht Sitte, kommen auch 7₁ und 20₁ nicht vor; er hat geschrieben: in jener Zeit oder dgl. Die Zahl hat der Redaktor der Königsbücher eingesetzt und hat sie auch selber fabriziert, indem er sie aus 38₅ mittelst einer falschen Kombination errechnete. Er folgerte nämlich aus 38₁ 39₁, daß die in c. 38f. berichteten Begebenheiten in die Zeit der Invasion Sanheribs fallen, und hat dieser seiner Meinung ein Denkmal gesetzt in dem von ihm eingeschalteten Satz 38₆ (= II Reg 20₆), daß Hiskia nicht bloß geheilt, sondern auch von Sanherib gerettet werden solle, ein Satz, der sich mit den Erzählungen in c. 36—39 gar nicht verträgt, da die Krankheit Hiskias und die Gesandtschaft des Chaldäerkönigs gar nicht in das Jahr 701 (Sanh.s Invasion) fallen können. In Wirklichkeit kamen die Gesandten Merodak-Baladans zu einer Zeit, wo der letztere Frieden hatte, wenn auch Krieg suchte, und wo Hiskias Schatz noch voll war (s. dagegen II Reg 18₁₄ff.), etwa um 713, vor der Entthronung des Chaldäers durch Sargon. Sanherib dagegen, der allerdings auch mit einem Merodak-Baladan zu tun hatte, diesen aber nur wenig Monate auf dem Thron von Babel ließ, brach im Jahr 701 in Juda ein, demnach in den letzten Jahren Hiskias, wenn dieser nach 713 noch 15 Jahr und im ganzen 29 Jahr regiert hat. Die Zahl 14 in 36₁ ist also weder richtig noch zu berichtigen, sondern zu streichen; der Verf. schrieb: in jener Zeit, oder: nach diesen Dingen. Er fährt fort: wider alle Städte Judas und eroberte sie, eine summarische Angabe, die deutlich zeigt, daß diese Prophetengeschichte sich um die Profangeschichte wenig kümmert. Aus den assyrischen Berichten wissen wir, daß Juda nur eine verhältnismäßig nebensächliche Rolle in Sanheribs Feldzug spielte, dessen Hauptgegner die Philister und Ägypter waren. In II Reg 18₁₄-₁₆ wird nach einer anderen Quelle, die, wie es scheint, die Schrift über die Geschichte des Zionstempels ist, erzählt, daß Hiskia sich vor Sanherib demütigte und eine schwere Strafsumme zu erlegen hatte. Ob unsere beiden Erzähler davon wissen, steht dahin. Warum übrigens Sanherib, wenn er nach Empfang der Strafsumme sich mit Rücksicht auf den bevorstehenden Kampf gegen die Afrikaner

[2]Und es sandte der König von Assur den Rabsake von Lachis nach Jerusalem mit starker Streitmacht, und er stellte sich auf bei der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes. [3]Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler. [4]Und es sprach zu ihnen der Rabsake: Saget doch zu Hiskia: so spricht der Großkönig, der König von Assur: was ist das für ein Vertrauen, das du hegst? [5]Meinst du, ein Wort der Lippen sei schon Rat und Kraft zum Kriege? Jetzt, auf wen vertraust du, daß du dich wider mich empörst? [6]Siehe, du vertraust auf die Stütze jenes zerbrochenen Rohrs, auf Ägypten, das, wenn sich jemand dar-

---

Jerusalem durch eine Besatzung zu sichern wünschte, damit eine Treulosigkeit begangen haben soll, verstehe ich nicht. 2 Sanherib sendet eine starke Streitmacht, stark wohl nur im Vergleich zu Hiskias Macht, nach Jerusalem (nach der anderen Erzählung nur Boten mit einem Brief). Es kommt jedoch zu keinem Kampf oder gar zu einer Belagerung, zu der auch das Detachement schwerlich stark genug gewesen wäre; denn wenn schon die Eroberung von Lachis dem Sanherib als eine solche Großtat erscheint, daß er sie auf seinen Denkmälern sogar bildlich verewigt, so wäre es ihm schwerlich in den Sinn gekommen, die stärkste Festung durch den kleineren Teil seines Heeres ernstlich belagern zu lassen, während er mit dem Hauptheer die kleinen Städte im Süden angriff. Behielt er aber etwa der Afrikaner wegen das Hauptheer im Süden bei sich, so konnte er sich erst recht nicht durch Entsendung eines starken Truppenkörpers schwächen. Sanherib selber berichtet, daß er den Hiskia wie einen Vogel im Käfig eingeschlossen habe, das ist keine Belagerung, sondern nur eine Blockierung, zu der, weil Hiskia keine Reiterei hatte, eine geringe Beobachtungsmannschaft hinreichte, wenn das Hauptheer in der Nähe war. Die Annahme einer Belagerung stammt aus der verkehrten Erklärung von c. 22. Nach II Reg 18 17 schickt Sanherib den Tartan (20 1), den Rab-saris, den Obereunuchen (vgl. Jer 39 3), und den Rab-schaqe, den „Obersten der Offiziere", alle drei Titel ohne Artikel (wie Pharao), wohl nicht, weil sie als Eigennamen, sondern weil sie als Komposita aufgefaßt wurden. Der jes. Redaktor hat die beiden ersten Beamten weggelassen, weil der dritte die Verhandlungen führt, sei es, daß sein Amt das mit sich brachte, sei es, daß er sich, im Besitz der aramäischen und sogar der hebräischen Sprache, persönlich dazu besonders eignete. „Von Lachis nach Jerusalem" ist Abkürzung aus II Reg 18 17: „von Lachis an Hiskia, und sie zogen hinauf und kamen nach Jerusalem". Lachis, jetzt Umm Lakis, im südwestlichen Juda, ungefähr in der Mitte zwischen Eleutheropolis und Gaza. Für מִן־לָ׳ schreibt unser Redaktor מִלָּ׳, das אשר vor במסלת tilgt er als unnötig. Über den Standort des Assyrers s. zu 7 3. 3 Wieder eine Kürzung gegenüber II. Reg. durch Weglassung von: sie riefen nach dem Könige. Der kommt nicht selber, vielleicht um sich keiner Beschimpfung auszusetzen. Eljakim ist hier Palastvorsteher und oberster Minister s. zu 22 15 ff., wo wahrscheinlich v. 20 ff. von unserer Stelle abhängig ist. Schebna (II Reg 18 18. 26 שֶׁבְנָה, dagegen 18 37 19 2 mit א) ist Schreiber des Königs, der dessen Erlasse ausfertigt; sein Vatersname wird nirgends angegeben. Joach ist der „Erinnerer", etwa Protokollführer, Archivar, Kanzleivorsteher, der auch Rat und Anregung zu geben hat vgl. Hes 29 16. 4 Der assyrische König wird „Großkönig" genannt (vgl. 10 8; Hos 5 13 10 6 Malki-rab), Hiskia bekommt nicht einmal den Königstitel. 5 Für אָמַרְתִּי hat der parallele Text richtiger die 2. Pers.; der Satz ist Frage: meinst du, Krieg beschließen und führen sei mit Worten abzumachen? Der Gen. שְׂפָתַיִם soll recht fühlbar machen, wie wenig ein Wort ist und kann. Bei der Lesart אָמַרְתִּי würde der Großkönig versichern, daß er Hiskias kriegerische Beschlüsse und Anstalten für ein bloßes Gerede, nicht für ernsthaft halte, das paßt nicht, würde auch das Suff. der 2. Pers. bei den Wörtern Rat und Kraft erfordern. Auch die Fortsetzung paßt besser zu der Lesart in II Reg.: also, da es mit Worten nicht getan ist, worauf baust du bei deiner Rebellion? 6 Der Bund mit Ägypten kann nichts helfen, denn Ägypten, fährt der Assyrer fort, als

auf stützt, in seine Hand dringt und sie durchbohrt; so ist Pharao, der König von Ägypten, für alle, die auf ihn vertrauen. ([7]Und wenn ihr zu mir sagt: auf Jahwe, unseren Gott, vertrauen wir – ist es nicht der, dessen Höhen und Altäre Hiskia entfernt hat und der zu Juda und Jerusalem sagte: vor diesem Altare sollt ihr anbeten?) **[8]Und jetzt, wette doch einmal mit meinem Herrn, dem König** von Assur, **und lasse mich dir zweitausend Rosse verschaffen, ob du dir die Reiter darauf verschaffen kannst. [9]Und wie willst du zurücktreiben einen der kleinsten Knechte** Statthalter **meines Herrn?** (Und du verlässest dich auf Ägypten in Hinsicht von Wagen und Reitern!) **[10]Und jetzt,**

---

hätte er Hes $29_{6.7}$ gelesen, gleicht dem zerbrochenen Rohrstab, der dem in die Hände fährt, der sich darauf stützen will: es verlockt durch seine Hülfsversprechungen zum Kriege, läßt dann aber im Stich vgl. 30_1ff. (Jer 38_{22}). Vor הנה ist das עַתָּה der Parallelstelle ausgelassen. 7 Für תאמר hat II Reg 18_{22} תֹאמְרוּן; das ist besser, weil in v. 7b von Hiskia in der 3. Pers. gesprochen wird. Aber vorher und nachher wird immer Hiskia angeredet, außerdem kommt der Assyrer erst v. 10 auf Jahwe zu reden, deshalb ist v. 7 ein späterer Einsatz. Der Erzähler würde den sprachgewandten Assyrer zu einem schlechten Redner gemacht haben, wenn er ihm v. 7 in den Mund gelegt hätte. Sörensen will v. 5b–8 ausstoßen, aber dann müßten zwei verschiedene aufeinander folgende Einsätze angenommen werden, was zu kompliziert und unnötig ist s. zu v. 9b. Der Verf. von v. 7 legt dem Hiskia die Reform des Josia bei, wie es auch II Reg $18_{4.5a}$ in Ausdrücken geschieht, die mit unserem Vers mehrfach übereinstimmen. Auch die letztere Stelle ist ein späterer Einsatz und, etwa mit Ausnahme des v. 4b über die eherne Schlange Gesagten, völlig unhistorisch. Daß Hiskia den Jahwekultus auf den Tempel in Jerusalem beschränkt habe, wird durch die Handlungen Josias klar genug widerlegt und durch II Reg 21_3 nicht bewiesen. Es wäre auch wunderbar, wenn Hiskia etwas getan hätte, was keiner der zeitgenössischen oder früheren Propheten gefordert hat. Daß Jes. nur eine Kultusstätte kenne, ist eine willkürliche Behauptung Dillm.s; und dessen weitere Behauptung, daß die Einführung des Verbotes der Höhen durch das Deuteronomium undenkbar und unverständlich sei, wenn nicht Hiskia einen Anfang gemacht habe, erklärt sich nur aus der Notlage der Gegner der historischen Pentateuchkritik. Übrigens läßt v. 7 den Assyrer vom heidnischen Standpunkt aus reden: Hiskia hat Jahwealtäre beseitigt, also hat er Jahwe beleidigt. Eine ähnliche ketzerische Reflexion mag allerdings selbst Juden der nachexilischen Zeit angewandelt haben, wenn sie ihre auffallende innere und äußere Lage mit der der Völker, die δεισιδαιμονέστεροι (Akt 17_{22}) und glücklicher waren, in nüchternen Augenblicken verglichen, behaupten doch sogar zu Jeremias Zeit die Weiber, alles Unglück rühre davon her, daß man den Dienst der Himmelskönigin aufgegeben habe (Jer $44_{17.18}$). 8 „Verpfände dich mit ihm", gehe eine Wette (unter beiderseitiger Hinterlegung eines Pfandes für die verwettete Summe) mit ihm ein. Hiskia hat wohl mehr als 2000 Krieger, aber keine 2000, die reiten können. Da die Stelle 29_{16} halb spöttisch gemeint ist und 2_7 nicht bloß auf Juda geht, so kann es recht wohl sein, daß Hiskia die Wette verloren hätte. In v. 8a ist אשור, wie der (in II. Reg. weggelassene) Artikel zeigt, ein Zusatz. 9 Die erste Vershälfte ist bei dem jetzigen Text unübersetzbar, wenn man nicht die unwahrscheinliche Übertreibung annehmen will: den Statthalter eines der kleinsten Knechte; man muß פֶּחַת sprechen und dies als Variante oder Glosse zu עבדי ansehen. Hiskia kann nicht einmal den geringsten Truppenführer des Assyrers abwehren. V. 9b setzt über v. 9a hinweg die Ausführungen in v. 6 und 8 fort und steht deshalb entweder an der verkehrten Stelle oder ist ein Zusatz, wahrscheinlich das letztere, da man den Satz, dessen Inhalt aus c. 31 genommen ist, stilistisch nicht gut bei v. 6 oder 8 unterbringen kann. 10 Für das erste הארץ הזאת hat der Paralleltext הַמָּקוֹם הַזֶּה; in Jes. liegt wohl bloße Flüchtigkeit vor. Das Land hatte er eigentlich schon „verderbt", als er vor „diesen Ort", Jerusalem, rückte. Verderben ist ein sonderbares Wort für einen Unterhändler, der v. 16 sagt: macht einen Segen mit mir!

bin ich ohne Jahwe heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jahwe sprach zu mir: ziehe hinauf wider dies Land und verderbe es. [11]Und es sprach Eljakim (und Sebna und Joah) zum Rabsake: Rede doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht zu uns jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist. [12]Da sprach der Rabsake: Hat mich zu deinem Herrn und zu dir mein Herr gesandt, diese Worte zu reden? nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, ihren Kot zu essen und ihren Urin zu trinken bei euch? [13]Und der Rabsake trat hin und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: Höret die Worte des Großkönigs, des Königs von Assur! [14]So spricht der König: lasset Hiskia euch nicht betrügen, denn er kann euch nicht retten, [15]und nicht veranlasse Hiskia euch zum Vertrauen auf Jahwe, indem er sagt: sicher

aber die Judäer sollen ja ein anderes Land für das ihrige bekommen. Der Assyrer spricht also nicht geradezu höhnisch oder unklug, aber doch nur klug wie ein Heide, der nicht weiß, daß Judäa das heilige Land ist. Er will von Jahwe die Aufforderung, das Land zu verderben, erhalten haben, wie Cyrus von den Göttern Babels zu dessen Eroberung herbeigerufen sein will. Wahrscheinlich denkt der Erzähler dabei nicht an ein einheimisches Jahweorakel außerhalb Jerusalems, das der Assyrer befragt hätte, und ebensowenig will er dem Redner eine unwillkürliche Anerkennung Jahwes als des allein wahren Gottes und Weltlenkers in den Mund legen; eher hat er aus den Äußerungen Jes.s über die Berufung des Assyrers durch Jahwe und den Erfolgen des Assyrers geschlossen, daß Jahwe ihm doch irgend welche Eröffnung müsse gemacht haben. Indessen ist auch denkbar, daß er den Redner einfach lügen läßt, um besonders auf das zuhörende Volk eher Eindruck zu machen, das er v. 13ff. direkt bearbeitet. **11** Wegen des Sing. ויאמר und der Suffixe in v. 12 sollte man denken, daß Sebna und Joah zugesetzt sind; auch steht hier in II. Reg. nur bei Eljakim der Vatersname. Eljakim wünscht, der Assyrer möge aramäisch reden, was die Verkehrssprache in jenen Ländern war, wie denn die Assyrer „aramäische" Beamte, Münzen, Gewichte u. dgl. hatten. Daß der Rabsake hebräisch spricht, ist bei dem diplomatischen Verkehr, der zwischen Assyrien und Israel, Phönizien, Philistäa usw. schon weit über hundert Jahr gewährt hatte, nicht besonders auffällig, daß aber der Erzähler das Hebräische „jüdisch" nennt, ist ein Beweis, daß er lange nach dem Untergang Israels und vielleicht zu einer Zeit lebt, wo das Hebräische nur noch von aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Juden einigermaßen rein gesprochen wurde, nicht mehr von den nächsten Nachbarn, z. B. den Asdoditern (Neh 13 24). Eljakim fürchtet, daß die Behauptung des Assyrers, er habe ein Orakel von Jahwe, das Volk bedenklich machen könne. **12** Das ist aber gerade die Absicht des Gesandten, er will das Volk aufwiegeln und gibt zu verstehen, daß Hiskia die längste Zeit König gewesen ist. Der derbe Ausdruck: die bei euch ihre Exkremente essen, bezieht sich nicht auf die Belagerung, die ja noch nicht einmal angefangen hat, sondern auf die erbärmliche Lage, in der sie sich als Untertanen des Rebellen („bei euch") befinden, während sie es unter dem Szepter des Großkönigs so viel besser haben würden (v. 16ff.). Die unanständigen Ausdrücke חראיהם, in II. Reg. חריהם, und שיניהם will das Qre als צואתם und מימי רגליהם, deren Punkte jenen Wörtern beigesetzt sind, gelesen haben; der Chroniker ist II 32 11 noch anständiger. Der Text schwankt hier wie sonst zwischen ארון und ארנים, ebenso zwischen על und אל. **13** Obwohl schon das Vorhergehende für das Ohr des Volkes berechnet war, wird dies jetzt direkt angeredet. II Reg 18 28 hat vor ויאמר den wie gewöhnlich ungetilgten Schreibfehler וידבר; sein דבר ist in Jes. wohl absichtlich in דברי umgeändert, um nicht zu sehr an das Debar Jahwe zu erinnern. **14** ישא (in Reg. ישיא) soll wohl Jussiv sein; es ist hier wie Jer 29 8 mit ל konstruiert, dagegen in der zweiten Erzählung 37 10 (II Reg 19 10) mit dem Akk. wie Gen 3 13. Am Schluß des Verses in II. Reg. noch ein מידו, zu הציל gut passend; die 3. Pers. des Suffixes ist unanstößig. **15** Hiskia zwar, der eifrige Jahwediener, vertröstet

wird Jahwe uns retten, diese Stadt wird nicht gegeben werden in die Hand des Königs von Assur. [16]Hört nicht auf Hiskia, denn so spricht der König von Assur: Macht mit mir einen Segen und geht heraus zu mir und esset ein jeder seinen Weinstock und seinen Feigenbaum und trinkt ein jeder das Wasser seines Brunnens, [17]bis ich komme und euch hole zu einem Land gleich euerem Lande, einem Lande von Korn und Most, einem Lande von Brot und Weinbergen. ([18]Damit euch nicht verführe Hiskia sagend: Jahwe wird uns retten! Haben die Götter der Völker ein jeder sein Land gerettet von der Hand des Königs von Assur? [19]Wo sind die Götter von Hamath und Arpad, wo die Götter von Separwaim? und haben sie etwa Samaria gerettet aus meiner Hand? [20]Wer ist unter allen Göttern jener Länder, die gerettet hätten ihr Land aus meiner Hand, daß Jahwe Jerusalem retten sollte aus meiner Hand?) [21]Und die Leute schwiegen und antworteten ihm kein Wort, denn Befehl des Königs war das: ihr

---

sein Volk auf Jahwes Rettung, aber das ist auch eine Täuschung. Die Konstruktion des Passivs mit dem Akk. in II. Reg. תִּנָּתֵן אֶת־הָעִיר, bei jüngeren Schriftstellern häufig wie im Chaldäischen (vgl. Giesebrecht ZATW 1881, S. 263ff.), ist in Jes. aufgegeben. **16** Zu der Glosse אַשּׁוּר hinter הַמֶּלֶךְ vgl. wieder v. 8. „Macht mit mir einen Segen" kommt nur hier vor und heißt wohl nicht eigentlich: macht einen Bund mit mir, da das Volk nach Beseitigung seines Oberhaupts kaum einen Bund schließen kann und sich offenbar auch der Gnade des Großkönigs übergeben soll; es heißt: begrüßt euch mit mir, laßt uns unter den üblichen Segensformeln zu einer freundlichen Besprechung zusammen kommen. „Kommt heraus zu mir" ist ein gewöhnlicher Ausdruck für die Ergebung einer Stadt vgl. z. B. I Sam 11 3 ff. Dann kann, weil Jerusalem nicht mehr blockiert und die Felder nicht mehr verwüstet werden, jeder „seinen Weinstock essen" (zum Akk. bei אכל s. 1 7), jeder seinen Besitz wieder antreten. Die Hauptstädter waren meist Ackerbauer. **17** Sonderbarer Weise spricht der Gesandte schon hier von der Deportation, die er allerdings nach Kräften zu versüßen sucht. In Wirklichkeit wird er nicht so unklug geredet haben. Der jes. Redaktor kürzt wieder stark ab, er läßt weg: „einem Lande des Ölbaums und des Honigs, und lebt und sterbt nicht, und hört nicht auf Hiskia." **18** פֶּן setzt den weggelassenen Imper. hört nicht! voraus. In v. 18b ist der Inf. abs. הַצֵּל ausgelassen. Die Ausführungen des Rabsake über die Ohnmacht der heidnischen Götzen und der Schluß auf die Ohnmacht des ihnen gleichgestellten Jahwe harmonieren nicht zum besten mit seiner Berufung auf das Jahweorakel v. 10. Die Gotteslästerung war vermutlich für die Späteren ein fester Bestandteil der Tradition vgl. 37 4 ff., mußte also angebracht werden. Dagegen scheint es, daß unser Erzähler sie nicht hatte, daß vielmehr v. 18–20 und die entsprechenden Wendungen in 37 4. 6 Zusätze sind; nur sind diese wohl schon in den Text gekommen, bevor die erste Erzählung mit der zweiten verbunden wurde, aus der (vgl. 37 11 ff.) die Zusätze genommen wurden. **19** Zu Hamath und Arpad vgl. 10 9. Separwaim, nach ihnen und vor Samaria genannt, kann nicht mit Sippar, nördlich von Babylon, identisch sein, sondern eher mit סִבְרַיִם zwischen Hamath und Damaskus Hes 47 16 (so Halévy, s. Dillm. z. St., aber dazu Buhl in Ges.-Buhl). Das הֵנַע וְעִוָּה, das II Reg 18 34 mehr hat, ist hier wahrscheinlich nicht vom jes. Redaktor weggelassen, da er es 37 13 bringt, sondern in II Reg. eingetragen. וְכִי und daß! verkürzte Redensart: und ist es etwa an dem, daß; dies וְכִי muß statt כִּי auch in II Reg. gestanden haben. Auch v. 20 wird das הָאֵלֶּה, das der jes. Text mehr hat, durch ein Versehen in II Reg. ausgefallen sein, da sonst wohl das כָּל־ vor הָאֲרָצוֹת stände. – **21** Fortsetzung von v. 17. Im Anfange hat wieder unser Red. die Vorlage in II Reg 18 36: וְהֶחֱרִישׁוּ הָעָם (wo jedoch mit dem jes. Text das Impf. kons. zu lesen ist) abgekürzt, aber mit Unrecht, denn das Subj. explic., mit dem der Erzähler durchaus nicht sparsam ist, kann hier nicht fehlen. Daß nicht die Beamten, sondern die Leute auf der Mauer schwiegen, geht daraus hervor, daß v. 22 die Beamten des Gegensatzes zu הָעָם wegen in aller Vollständigkeit wieder genannt werden. Auch der Ausdruck:

sollt nicht antworten. 22 Und es kam Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler, zu Hiskia, mit zerrissenen Kleidern, und meldeten ihm die Worte des Rabsake. 37 1 Und es geschah, als der König Hiskia es hörte, da zerriß er seine Kleider und bedeckte sich mit dem Trauergewande (und kam ins Haus Jahwes) 2 und schickte den Eljakim, den Palastvorsteher, und Sebna, den Staatsschreiber, und die Ältesten der Priester, bedeckt mit Trauergewändern, zu Jesaia (dem Sohn des Amoz), dem Propheten. 3 Und sie sprachen zu ihm: Ein Tag der Drangsal und Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag, denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund, und

---

denn ein Befehl des Königs war das, zeigt durch seine Allgemeinheit, daß der König nicht seinen Gesandten, sondern jedermann den Befehl des Schweigens gegeben hatte. Den Zwischenfall v. 11ff. konnte zwar Hiskia nicht vorhersehen, wohl aber annehmen, daß allerlei Reden, z. B. auch Beschimpfungen, zwischen den Assyrern und den eigenen Kriegern gewechselt werden möchten; und er handelte hier mit derselben Vorsicht, die ihn auch bewogen hatte, die Beamten hinaus zu schicken, statt selbst zu kommen. Dagegen verstand es sich von selbst, daß die Beamten einerseits der Höflichkeit wegen Rede und Antwort stehen mußten und andererseits selber keine Antwort von materieller Verbindlichkeit geben konnten; ihnen also hatte er in dieser Beziehung keinen Befehl zu geben. 22 Das Zerreißen der Kleider ist entweder Ersatz für die völlige Entblößung s. zu 32_{11} oder für die Selbstzerfleischung bei wütendem Schmerz. 37_{1} Auch Hiskia zerreißt die Kleider und zieht dann das Trauergewand an, wahrscheinlich erst, nachdem sich der erste Schrecken etwas gelegt hat, denn in Verbindung mit einander gedacht nehmen sich die beiden Handlungen etwas gemacht aus. Der Gang zum Tempel ist aber wahrscheinlich aus der zweiten Erzählung (v. 14), wo er zur Pragmatik des Verlaufs gehört, eingetragen. Denn es wird gar nicht gesagt, was er im Tempel wollte oder tat, in v. 2 ist er offenbar im Palaste, nicht im Tempel, die Botschaft v. 3f. und die Aufforderung an Jes., zu Jahwe zu beten, machen nicht den Eindruck, daß Hiskia selbst im Tempel gebetet habe. 2 Er schickt an Jes. seine beiden ersten Minister und die Ältesten der Priesterschaft, eine feierliche Gesandtschaft, wie solche öfter von Fürsten an Propheten gesandt werden (Num $22_{5.7.8}$ II Reg 22_{12} Jer 37_{3}). Dieser Darstellung wird der Nimbus, der in den Augen der späteren Zeit die alten Gottesmänner umgibt, die Farben geliehen haben. Der Prophet Jes. steht so hoch über dem Weltgetriebe, als ob er von sich aus gar nicht auf den Gedanken gekommen wäre, für Hiskia, das Volk und sich selber zu Jahwe zu beten. Die Priester bilden eine Familie, haben darum Älteste; der Hohepriester, den doch der Verf. schon kennen dürfte, wird nicht erwähnt, weil ihm der wohl zu hoch für eine solche Botschaft steht. Die inkorrekte Wortfolge in II Reg 19_{2}: Jes. der Prophet, der Sohn des Amoz, macht wahrscheinlich, daß der Vatersname dort erst nachträglich hinzugefügt worden ist; dessen ursprüngliches Fehlen aber erlaubt den Schluß, daß in der Quelle, aus der unsere Erzählung stammt, noch andere Geschichten von Jes. vorhergingen, wie das sicher für die zweite Erzählung angenommen werden darf (s. z. 38_{1}ff.). 3 Die Rede der Gesandten ist orientalisch feierlich und mit Bildern geschmückt. נְאצה vom Qal heißt objektiv Verwerfung, paßt daher besser als etwa נֶאצה vom Piel, schmähend verwerfen, denn die Verwerfung, deretwegen die Gesandten das Trauerkleid tragen, besteht nicht in den schmähenden Worten des Assyrers gegen Hiskia, sondern in der Not, die Gott geschickt oder doch zugelassen hat. Die Züchtigung und Verwerfung malen die Drangsal, deren äußerste Höhe ja noch bevorsteht, nach der subjektiven und religiösen Seite aus: man erkennt die bisher befolgte Politik als gescheitert und darum verkehrt und fühlt sich von der Gottheit preisgegeben. Denn „Kinder sind zum Muttermund gekommen usw." (eine sprichwörtliche Redensart vgl. Hos 13_{13} Jes 66_{6}), die Krisis ist da, aber keine Kraft, sie zu überwinden, daher die Aussicht auf bösen Ausgang. Mit diesen Worten gesteht demnach Hiskia demütig nicht bloß seine Hülflosigkeit, sondern

Kraft ist nicht vorhanden zum Gebären. [4]Vielleicht wird hören Jahwe, dein Gott, die Worte des Rabsake, womit ihn gesandt hat der König von Assur, sein Herr (zu schmähen den lebendigen Gott), und wird Entscheidung geben in den Dingen, die Jahwe, dein Gott gehört hat, und du wirst Gebet erheben für den Rest, der sich noch findet. [5]Und so kamen die Knechte des Königs Hiskia zu Jesaia, [6]und Jesaia sprach zu ihnen: So sollt ihr sprechen zu euerem Herrn: so spricht Jahwe: fürchte dich nicht wegen der Worte, die du gehört hast (mit denen die Buben des Königs von Assur mich gelästert haben). [7]Siehe, ich gebe in ihn einen Geist, und er wird hören

auch seine Mitschuld an der Not ein. Das Wort „Verwerfung" spricht nicht dafür, daß Hiskia gebetet habe oder beten wolle. 4 Nur eine Hoffnung ist da: der Assyrer hat so Fürchterliches gedroht, Vernichtung der heiligen Stadt und Deportation des Volkes, daß Jahwe doch vielleicht ein Einsehen haben wird. Vielleicht wird er, obwohl er sich zurückgezogen zu haben scheint, die harten Drohungen „hören", d. h. beachten, und als der Schiedsrichter dazwischen treten, zwischen den grausamen Großkönig und seinen wehrlosen Vasallen und Jahwes heilige Stadt. Die Züchtigung liegt natürlich indirekt auch in dem הוכיח als die Folge des richterlichen Einschreitens, aber wegen הדברים hält man am besten zunächst an dem wörtlichen Sinn „Entscheidung geben" fest, der auch zu dem ישמע am besten paßt. In אשר שלחו steht das Relat. im Akk. vgl. II Sam 11_{22} Jer 43_{1}. „Jahwe, dein Gott" heißt es, weil Jes., der große Prophet, Jahwe näher steht als Hiskia; ursprünglich wird allerdings diese Ausdrucksweise darauf beruhen, daß jeder Bürger seinen eigenen Familiengott hat (Ex 21_{6}). Das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott" ist wahrscheinlich, da der Assyrer Jahwe in der eigentlichen Erzählung selber gar nicht gelästert hat, von dem Verf. des Einsatzes 36_{18-20} eingeschoben. Der lebendige Gott (für אלהים חי sagt man meist אל חי oder auch אלהים חיים) ist der allein wahre Gott im Gegensatz zu den toten Götzen; vielleicht liegt noch nebenbei darin ein Appell an die energische Reaktion Gottes gegen die Beleidigung. ונשאת ist Fortsetzung des Wunsches: vielleicht hört er: und du wirst, hoffe ich, Gebet erheben (das Gebet als lautes gedacht) und dadurch seine Neigung zum Eingreifen verstärken und ihn zum Handeln veranlassen (vgl. Jer 7_{16}). Als Fürbitter von großem Einfluß werden die Gottesmänner oft erwähnt (vgl. m. Komm. zu Jer 15_{1} Ps 99_{6}f.) und kommen auch noch in der nachkanonischen Zeit so vor. Der „Rest" hat wohl schon etwas eschatologischen Nebensinn (vgl. 37_{32}). 5, der in unserer Syntax zu einem Vordersatz für v. 6 gemacht wäre: und als die Gesandten so zu Jes. gekommen waren, sprach er usw., ist ein auffälliges Beispiel für die Neigung der hebr. Syntax zur Koordination; die Gesandten sprechen ja schon v. 3 zu Jes. 6 Jes. braucht nicht mehr erst zu beten, er hat schon eine Offenbarung bereit. Hiskia soll sich vor den Drohungen nicht fürchten. Auch hier ist der zweite Relativsatz: mit denen mich die Burschen des assyr. Königs gelästert haben, von dem Verf. von 36_{18-20} eingesetzt und schließt sich keineswegs gut an die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, an, denn eine offenbare Gotteslästerung konnte für Hiskia, wenn er, wie hier, alles von Jahwe erwartet, nicht eine Ursache der Furcht, sondern nur ein Grund zur Hoffnung sein. Das בו in v. 7 kann der Streichung des Schlusses von v. 6 kaum im Wege stehen, da der Leser sofort weiß, auf wen sich das Suff. bezieht. נערים, junge Burschen, Sklaven, ist ein wegwerfender Ausdruck, da die assyr. Gesandten gewiß nicht jung waren; auch גדף ist ein absichtlich niedriges Wort. 7 Wieder ein bequemes Nebeneinander der Sätze statt der Unterordnung. Jahwe wird einen Geist in ihn geben, daß er infolge eines bloßen Gerüchts umkehrt. Der Geist verblendet und verstört ihn, daß er seinen bisherigen Mut und Übermut plötzlich verliert und, ähnlich wie die Syrer in den Elisasagen II Reg 7, vor einem Gerücht die Flucht ergreift; dieser Geist plötzlicher Feigheit (den auch unser Volk kennt, denn „Feigheit" ist ursprünglich die Vorahnung des Todes, „feige" niederdeutsch soviel wie dem Tod geweiht) ist das Widerspiel jenes Geistes Jahwes, der israelit. Helden, Gideon, Simson, Saul, zu außergewöhnlichen Taten befähigt. Bei dem wirklichen Jes. über-

ein Gerücht und umkehren zu seinem Lande, und ich werde ihn fällen durch das Schwert in seinem Lande. [8]Der Rabsake aber kehrte zurück (und fand den König von Assur streitend wider Libna, denn er hatte gehört, daß er aufgebrochen war von Lachis). [9]Und er hörte über Thirhaka, den König von Äthiopien, wie folgt: ausgezogen ist er, zu streiten mit dir. Und da er es hörte . . . . .

[9b]Und er sandte Boten an Hiskia mit folgenden Worten: [10]So sollt

---

fällt vielmehr der böse Geist die Jerusalemiten 29 10. Nebukadnezar fällt Dan 4 nach seinen hochmütigen Worten (v. 27) in Wahnsinn und bekommt für das menschliche Herz ein tierisches (v. 13). Sanheribs Flucht rettet den „Feigen" nicht, er findet den Tod, den er von den Äthiopen befürchtet, im eigenen Lande. Offenbar denkt sich der Erzähler die Ermordung Sanheribs in sachlichem und zeitlichem Zusammenhange mit seiner Flucht vor dem Tode. So hat also die volkstümliche Überlieferung die Geschichte dramatisch korrigiert. Denn in Wirklichkeit ist Sanherib 20 Jahre später ermordet (681 v. Chr.). Unser Verf. muß recht lange nach ihm gelebt haben, daß die 20 Jahre so spurlos verschwinden konnten. 8 Der Rabsake kehrt allein zu seinem Herrn zurück, da sonst in II Reg. die beiden andern Beamten mitgenannt wären; diese haben wohl von jetzt an Hiskia „wie einen Vogel im Käfig" (36 2) eingeschlossen gehalten. Der Verf. überläßt uns hinzuzudenken, daß er einen ablehnenden Bescheid von Hiskia erhalten hat und nun Sanherib das Verderben Judas beschließen wird. Dafür erhalten wir die sonderbare Mitteilung, daß Sanherib gegen Libna gestritten habe und von Lachis aufgebrochen sei und daß der Rabsake dies gehört habe – lauter ganz nebensächliche Dinge, zumal da der Verf. gegen die wirkliche Geschichte so gleichgültig erscheint und übrigens schon 36 1 berichtet hat, daß Sanherib alle festen Städte Judas erobert habe. Kommt noch hinzu, daß der Satz: der Rabsake hörte, sich mit dem folgenden Satz: der König hörte, unangenehm stößt, so wird man an eine von zweiter Hand hervorgebrachte Verwirrung glauben dürfen. Wahrscheinlich schrieb der Erzähler: der Rabsake kehrte nach Lachis zum Könige zurück, und er hörte von Thirhaka usw. Dagegen befand sich in der zweiten Erzählung v. 9bff. der König, als er seinen Brief an Hiskia schrieb, im Kampf mit Libna, und der Red. von II Reg. hat durch Änderung und Zusetzung den jetzigen Text in v. 8 von וימצא an geschaffen, durch den er beide Erzählungen miteinander vermitteln wollte. Libna, das man noch nicht genau nachzuweisen vermag (s. Buhl, Paläst., S. 193), lag wahrscheinlich in der Nähe von Lachis. 9a „Und er hörte": das ist nun das Gerücht, das Sanherib hören und das ihn zum schleunigen Abzug aus dem Lande nötigen sollte. Tarrako, hebr. Thirhaka, in der LXX Tharaka, im AT. nur hier genannt, heißt bei den Ägyptern Tahraka, bei den Assyrern Tarku; über ihn und über Jes.s Haltung gegenüber seinen Gesandten s. zu c. 17 12 – 18 7. Unser Erzähler muß nun berichten wollen, daß Sanherib auf das Gerücht von Tarrakos Anmarsch sofort aufbrach. Statt dessen hat der Redaktor von II Reg. die zweite Erzählung v. 9bff. eingeschaltet. Nur וישמע in v. 9b, das in II Reg 19 9 in וַיָּשָׁב korrigiert zu sein scheint, gehört noch zur ersten Erzählung und wird v. 37 fortgesetzt: er hörte es und brach auf und ging usw. In der LXX zu Jes. heißt es übrigens v. 9a: ותרהקה מ׳ כי יצא להלחם אתו, was Meinhold vorzieht. Indessen hat die LXX zu II Reg. unsern Text, den ich deswegen für besser halte, weil er den Nachdruck auf das „hören" legt und außerdem die Frage, ob Thirhaka wirklich ausgezogen war, in dubio läßt. Wieviel an dieser Darstellung historisch ist, das läßt sich nicht mehr beurteilen. Nur wird das bloße Gerücht über Thirhakas Anmarsch den Sanherib nicht zum Verlassen Palästinas bewogen haben, sondern eher etwas Derartiges eingetreten sein, wovon die zweite Erzählung und die Tradition der Ägypter (s. zu v. 36) zu melden wissen. II Reg. hat אל־ת׳ statt des richtigen על, außerdem noch הנה vor יצא. Den Schluß dieser Erzählung s. u. v. 37. 38.

b) 37 9b bis v. 36, die zweite Erzählung, beginnend mit וישלח. Der Anfang fehlt, wird aber nach v. 8 etwa gelautet haben: und als Sanherib wider Libna stritt, schickte er usw.; natürlich hat vorher noch der Erzähler von dem Einbruch Sanheribs in Juda ge-

ihr sprechen zu Hiskia, dem König von Juda:) Möge dein Gott dich nicht betrügen, auf den du vertraust, sagend: Jerusalem wird nicht in die Hand des Königs von Assur gegeben werden. [11]Siehe, du selbst hast gehört, was die Könige von Assur allen Ländern getan haben, sie zu bannen, und du solltest gerettet werden? [12]Haben sie die Götter der Völker gerettet, die meine Väter verderbt haben, Gosan und Haran und Rezeph und die Söhne Edens in Telassar? [13]Wo ist der König von Hamath und der König von Arpad und der König von Lair (?), Separwaim, Hena und Iwwa? [14]Und Hiskia nahm den Brief von der Hand der Boten und las ihn und stieg hinauf in das Haus Jahwes. Und Hiskia breitete ihn vor

---

sprochen. Sanherib schickt hier nicht seine Feldherrn, sondern Boten von untergeordnetem Range, und gibt ihnen den Auftrag in einem Brief mit, der jetzt allerdings erst v. 14 erwähnt wird, ursprünglich gleich zu Anfang genannt gewesen sein muß. Auch der Redaktor der Königsbücher fühlt eine Lücke, füllt sie aber v. 10 falsch aus, indem er hinzusetzt: So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem Könige von Juda. Der Brief selber ist offenbar nur unvollständig wiedergegeben, sofern er doch zuerst die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems enthalten sollte; wahrscheinlich hat der Red. von II Reg. hier gekürzt, und dabei ist die Nennung des Briefes mit in Verlust geraten. „Dein Gott betrüge dich nicht", in 36_{14} ist Hiskia der Betrüger. Aber in beiden Erzählungen, die von einander unabhängig zu sein scheinen, dreht sich alles um die Frage, ob Jahwe helfen wird oder helfen kann; es ist möglich, daß die Verhandlungen zwischen dem assyrischen und judäischen Könige diesen theologischen Charakter gehabt haben, wahrscheinlicher aber, daß sie ihn nur durch die nachexilischen Schriftsteller bekommen haben. **11** Sanherib zählt nun seine und seiner Vorfahren Großtaten auf, um damit den Beweis zu führen, daß Jahwe ihm nicht widerstehen kann. Diese Prahlerei erinnert (abgesehen von 36_{18-20}, welche Stelle von der unsrigen abhängig sein wird) so sehr an 10_{9}ff., daß unser Erzähler eine gewisse Kenntnis dieser Rede gehabt haben muß, während er aber zugleich so stark von ihr abweicht, daß er sie nicht in ihrem Wortlaut besessen haben wird, ist ja das Stück 10_{5}ff. auch nur in Trümmern erhalten. Für הֶחֱרִים steht v. 18 החריב; an beiden Stellen wird dasselbe Wort gebraucht sein, das erstere, mit dem Bann schlagen, ist im Munde des Assyrers das auffälligere Wort, paßt auch besser zu dem Objekt Völker, ist also wohl vorzuziehen. Denn daß die Völker gemeint sind, geht aus dem männl. Suff. hier und 12 (אוֹתָם) hervor. Für הִשְׁחִיתוּ steht in II Reg. das Piël; zwischen den beiden Stämmen dieses Wortes fühlen die Späteren keinen Unterschied vgl. z. B. Gen $6_{13.17}$. Sanheribs Väter sind mit Ausnahme Sargons die früheren Könige nicht, aber das Wort bedeutet nur die Vorgänger. Gosan, assyr. Guzana, eine Landschaft am Chaboras in Mesopotamien, war dadurch bekannt, daß ein Teil der Nordisraeliten dorthin deportiert wurde (II Reg 17_{6} 18_{11}); Charan, assyr. Charran (vgl. A. Mez, Gesch. der Stadt Charan), lag im nordwestlichen Mesopotamien, südöstlich von Edessa, Rezeph, assyr. Raṣappa, auf dem rechten Euphratufer in der Wüste an der Straße von Palmyra nach Thapsakus; die bne ʿEden zu Telassar (in II Reg. תְלַאשַּׁר, Hügel Assurs) bewohnen das hitthitische bit-Adini der Keilinschriften, weiter nördlich am Euphrat. **13** Zu Arpad, Hamath und Separwaim s. 36_{19}. Auch לְעִיר ist wohl ein Nom. propr., vielleicht ein verstümmeltes. הֵנַע und עִוָּה sind ebenfalls Eigennamen, wahrscheinlich von syrischen Städten; die letztere scheint auch II Reg 17_{24} (עַוָּא) genannt zu sein. Alle diese Namen konnte auch ohne eigentliche Kenntnis der Geschichte der nachexilische Erzähler seinem geographischen Wissen entnehmen; durch sie wird die Authentizität dieses Briefes nicht gewährleistet. **14** Hiskia breitet den Brief (l. הַסֵּפֶר, da man mit 39_{1} oder II Reg 10_{1} nicht beweisen kann, daß der Plural für einen einzigen Brief vorkam) im Tempel vor Jahwe aus, damit Jahwe ihn sehe, selbstverständlich nicht in der Meinung, als ob Jahwe ohne das von dem Briefe keine Kenntnis

Jahwe aus [15](und es betete Hiskia vor Jahwe) sagend: Jahwe der Heere, Gott Israels, der auf den Cheruben thront, du bist wahrlich der Gott allein für alle Reiche der Erde, du hast gemacht den Himmel und die Erde; [17]neige, Jahwe, dein Ohr und höre, öffne, Jahwe, dein Auge und siehe, und höre alle die Worte Sanheribs, die er gesandt hat zu schmähen den lebendigen Gott. [18]In Wahrheit, Jahwe, haben die Könige von Assur gebannt alle Völker und ihr Land [19]und ihre Götter ins Feuer getan, denn nicht Gott sind sie, sondern ein Werk von Menschenhänden, Holz und

---

hätte, denn „der mal'ak elohim weiß alles, was im Lande ist" (II Sam 14 20; vgl. unten zu Jes.s Botschaft), sondern der Brief ist das corpus delicti und soll den Zorn Gottes auf ihn und seinen Urheber herabziehen. **15** Der ganze Vers, dessen Subj. explic. unangenehm auffällt, fehlt mit Ausnahme von לֵאמֹר in II Reg. LXX und ist ein unnötiger späterer Einsatz. **16** צְבָאוֹת fehlt im Paralleltext und ist wohl nur von einem Abschreiber eingesetzt, wie ohne Zweifel an manchen Stellen im B. Jesaia. Jahwe ist der, der auf den Cheruben thront; nach I Sam 4 4 (II Sam 6 2) hieß er so als Numen der Jahwelade, doch ist der Name gewiß ebenso jung oder jünger als Salomos Cheruben auf der Lade (I Reg 6 23). Die Cheruben sind wie die Sarafen tiergestalte übersinnliche Wesen und Hüter göttlicher Besitztümer oder Träger der göttlichen Gegenwart, werden aber, ohne Zweifel aus Babylonien entlehnt, sehr verschieden dargestellt, nach Lenormant deswegen, weil zwei verschiedene babylonische Gestalten (Vogel und Stier, kirubu und kurubu) miteinander bald vertauscht, bald kombiniert wurden, denen man dann noch andere Formen und Attribute hinzufügen konnte (Hes 1). אַתָּה־הוּא du bist der Gott allein; das הוּא ist bei den Späteren sehr beliebt (vgl. 43 25); das לְבַדֶּךָ würde in diesem Zusammenhange allein schon hinreichen zu dem Beweis, daß unser Erzähler nicht in die Nähe Jes.s gerückt werden darf. Und wenn es auch in der alten Schöpfungsgeschichte Gen 2 4b heißt, daß Jahwe Erde und Himmel (diese Reihenfolge wird von den späteren Schriftstellern, die Jahwe im Himmel denken, umgekehrt) gemacht habe, so wird doch daraus in der alten Zeit keinerlei Konsequenz gezogen; der Universalismus der prophetischen Gottesidee ist nicht aus dem Schöpfungsgedanken, sondern aus den geschichtlichen Machtwirkungen Jahwes hervorgegangen. Erst seit dem Exil wird, zuerst von Deuterojesaia, der Glaube an die Weltschöpfung durch Jahwe für die Religion verwertet und hat dann den in aller Welt zerstreuten Juden unermeßliche Dienste geleistet und ihnen möglich gemacht, ihre Religion unter den ungünstigsten Umständen festzuhalten; eben darum treffen wir den Ausdruck: Jahwe, Schöpfer des Himmels und der Erde, so oft in den späteren Schriften. Übrigens ist selbst dann und bis in die nachchristliche Zeit hinein noch nicht von allen Schriftstellern angenommen, daß die Götter überhaupt nicht existieren (v. 19). Der lange, bekenntnismäßige Gebetseingang ist der späteren Zeit eigentümlich, die bei ihrer abstrakteren Gottesauffassung eines solchen Mittels bedarf, um sich in die Gebetsstimmung erst hineinzuarbeiten, auch immer fürchtet, Gott nicht genug zu tun. **17** „Öffne dein Auge" (besser als der Dual עֵינֶיךָ in II Reg.) und siehe", nämlich den Brief und überhaupt das Gebaren des Assyrers. Die Lesart שְׁלָחוֹ in II. Reg. ist unrichtig und vielleicht durch die unwillkürliche Nachwirkung von v. 4 entstanden. Daß auch hier אֱלֹהִים חַי steht, bestätigt die Vermutung, daß das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott", das hier nicht fehlen kann, in v. 4 eingetragen ist. **18** Zu הֶחֱרִיבוּ s. zu v. 11; הֶחֱרִיב kommt von Völkern nur in der späten Glosse 60 12 vor. Allerdings folgt in unserem Text: alle Länder und ihr Land, aber selbstverständlich ist das nur ein Schreibfehler für „alle Völker und ihr Land", das die Vorlage II Reg. hat. Hiskia gibt zu, daß Assur alle Völker überwunden hat, aber das sind eben Heiden. **19** וְנָתֹן (für וְנָתְנוּ in II Reg.), der Inf. abs. mit ו als Fortsetzung des Verb. fin.: und zwar tuend ihre Götter usw., kommt besonders viel bei späteren Schriftstellern vor (G.-K. § 113z). Das Urteil unseres Verf.s über die Götter ist erst in der deuteronomischen

Stein, und so vertilgten sie sie. [20]Und jetzt, Jahwe, unser Gott, rette uns von seiner Hand, damit alle Reiche der Welt erkennen, daß du, Jahwe, allein Gott bist. [21]Und es sandte Jesaia, der Sohn des Amoz, zu Hiskia mit folgenden Worten: So spricht Jahwe, der Gott Israels: weil du gebetet hast zu mir wegen Sanheribs, des Königs von Assur — — —

Periode aufgekommen. Früher wird von den Propheten (Jes., Hosea, Micha) oft genug gegen die Werke von Menschenhand gekämpft, auch auf das Unvernünftige und Lächerliche ihrer Verehrung hingewiesen (Hos 13 2), aber doch nicht behauptet, die Götter seien mit den Bildern identisch s. weiter zu 44 19. „Holz und Stein" wie Dtn 4 28 23 36 u. öfter; eigentlich ist Baum und Stein verschieden von dem „Werk der Menschenhand", den Kunstbildern des Polytheismus, und mehr dem Dämonismus, der alten Familienreligion, eigentümlich (Jer 2 27), wird aber hier wie im Deuteronomium mit den Götterbildern zusammengeworfen. **20** „Rette uns, damit erkennen usw." eine theologische Motivierung für die Bitte um Rettung. Der Schriftsteller sieht den Kampf zwischen Assur und Juda für einen Religionskampf an. Dazu hat er, wie überhaupt die späteren Juden, das Auge immer auf die Heidenwelt gerichtet, der sein Juda nicht wie ein Staat gegen andere Staaten, sondern wie die Gemeinde der wahren Religion gegen die Götzendiener gegenübersteht. In diesem Satz zeigt sich das Interesse, das der Verf. und sein Publikum an dem Fall Sanherib hatte: der Monotheismus wird durch das Heidentum angefeindet, muß aber siegen und dadurch alle Welt von seiner Wahrheit überführen. Charakteristisch ist ferner der Ausdruck „die Königreiche der Welt": die Juden haben zur Zeit des Verf.s kein Königreich mehr, warten aber auf das Königreich Gottes. Vor לְבַדֶּךָ ist nach dem Paralleltext אֱלֹהִים einzusetzen, weil man sonst trotz der Akzente übersetzen müßte: du bist allein Jahwe, was keineswegs dasselbe besagt wie der bekannte Ausspruch: sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin. **21** Jes. weiß von Hiskias Gebet, obgleich er nicht dabei war; es hat inzwischen eine geheimnisvolle Kommunikation Gottes mit ihm stattgefunden. Hiskia ist selber nicht im Stande, Jahwes Antwort auf sein Gebet zu vernehmen (vgl. zu Jer 42 5), und da ein großer Gottesmann zur Hand ist, so sind auch keine anderen Zeichen der Erhörung von Nöten. Der Prophet kommt nicht selber, wie es der wirkliche Jes. getan hätte (7 3), sondern schickt Boten mit einem mündlichen oder schriftlichen Orakel; er ist nicht weniger vornehm als der König vgl. zu v. 2. II Reg. hat nach und die LXX vor den Worten Jes.s ein שָׁמַעְתִּי, doch scheint dies erst nachträglich eingesetzt zu sein, indem man אשר als Relativ nahm und einen Abschluß des Satzes vermißte. Aber der Abschluß kommt erst v. 33, der Satz ist durch die Einsetzung von v. 22—32 auseinandergerissen. אשר ist wahrscheinlich Konjunktion für יַעַן א׳, weil (s. G.-K. § 158b), worauf v. 33 gewohnter Weise das לָכֵן folgt. Die Beziehung des אשר auf Jahwe würde אֵלָיו statt אלי und Streichung des לכן in v. 33 fordern. Für אל־ס׳ ist על zu schreiben vgl. v. 33 c. 38 19.

c. Kap. 37 22-32 ist eine Einschaltung, die ein Gedicht über Sanherib v. 22—29 und eine an Hiskia gerichtete Weissagung enthält v. 30—32. Ob beide Teile von derselben Hand sind, ist nicht auszumachen. Aber gewiß darf man keinen von ihnen dem Jes. zuschreiben. Die Weissagung hat die unjesaianischen Begriffe שְׁאֵרִית und פְּלֵיטָה, nimmt bloß auf die Juden Bezug (nicht auf Israel), entlehnt v. 32b wörtlich aus 9 6 und ahmt in v. 32a in äußerlicher Weise 2 3 nach. Das Gedicht aber nimmt v. 25 an, daß die Assyrer schon zu Jes.s Zeit in „Mazor", wie Ägypten künstlich genannt wird, eingedrungen sind, was erst im 7. Jahrh. geschehen ist; und in dem Ausdruck מִימֵי קֶדֶם scheint sich der zeitliche Abstand des Dichters von Jes.s assyrischen Weissagungen ebenso wie deuterojesaianischer Einfluß zu verraten s. zu v. 26. Daß der Hinweis auf das Gericht über Juda fehlt, ist freilich nicht zu verwundern und gegen Jes. nicht geltend zu machen, aber Jes. hat in c. 18. 29—31 ganz andere Vorstellungen von dem bevorstehenden Schicksal des Assyrers, als was wir hier v. 29 hören, daß nämlich Sanherib auf demselben Wege zurückkehren solle, auf dem er gekommen

22 Das ist das Wort, das Jahwe über ihn sagt:
Es verachtet dich, spottet dein   die Jungfrau Tochter Zion,
Hinter dir schüttelt das Haupt   die Tochter Jerusalem.
23 Wen hast du beschimpft und gegen wen   erhoben die Stimme!
Ja, hobest zur Höhe deine Augen   wider den Heiligen Israels!
24 Durch deine Knechte hast du geschmäht   den Herrn und sprachest:
„Mit Wagen ersteig' ich Bergeshöhen,   die äußersten Winkel des Libanon;
Ich haue um den Hochwald seiner Zedern,   die Auswahl seiner Zypressen,
Dringe ein in sein letztes Obdach,   den Wald seines Fruchtgefildes.

---

war. V. 22–32 stammt auch nicht von dem zweiten Erzähler her, sondern ist erst nachträglich in dessen Bericht eingesetzt worden: der Eingang v. 22 wirkt neben v. 21 mindestens störend, der ganze Einsatz reißt v. 21 und 33 auseinander, weiß nichts von den 185000 Toten, sondern geht eher von der Auffassung der ersten Erzählung aus und berührt sich nur darin näher mit der zweiten, daß Sanherib (freilich nicht durch einen Brief, sondern durch seine Knechte) Jahwe geschmäht habe, wovon die erste Erzählung nicht spricht. Demnach haben wir in v. 22–32 die dritte Variante über die Episode Sanherib-Jesaia, die jünger als die erste und älter als die zweite sein möchte: die erste ist bei weitem die nüchternste und faßt nur die nationalen und politischen Verhältnisse ins Auge, der Einsatz stellt schon den Assyrer als hochmütigen Frevler gegenüber dem Weltgott hin, die zweite Erzählung hat dann noch das Wunder der völligen Vertilgung des Assyrerheeres in einer Nacht. Der Einsatz, besonders auch die Weissagung v. 30–32, hat vielleicht ursprünglich hinter v. 7 stehen sollen. – 22–29 Der Eingang 22a kann recht wohl vom Dichter selber geschrieben sein, denn das Gedicht soll, so wenig die ersten Verse das vermuten lassen, Rede Jahwes sein, wie v. 26ff. zeigt. Die Dichtung ist in Vierzeilern zu abwechselnd drei- und zweihebigen Stichen abgefaßt. 22b Das jungfräuliche, unbezwungene Jerusalem antezipiert schon den schmählichen Abzug des Bedrohers, indem es ihm nachspottet. Das Kopfschütteln ist in der Bibel Ausdruck des Hohnes z. B. Jer 18$_{16}$ Thr 2$_{15}$ Hiob 16$_{4}$ Ps 22$_{8}$ Mt 27$_{39}$. **23** „Wen hast du geschmäht" ist keine Frage, auf die eine Antwort zu erwarten wäre, sondern ein Ausruf: was für einen hast du beschimpft! Das erste Distichon ist zu lang; da חרף gleich hinterher (v. 24) noch einmal vorkommt, so mag es hier ungetilgter Schreibfehler sein. הֵרִים קול nicht wie 13$_{2}$ laut rufen, sondern stolz reden. מָרוֹם acc. loci, nicht adverbiell. In v. 23b l. nach II Reg 19$_{22}$ על für אל. Den Ausdruck „der Heilige Israels" konnte in diesem Zusammenhange nur ein Schriftsteller der späteren Zeit anwenden, wo für den Gott Israels die Verehrung oder wenigstens die Furcht aller Menschen in Anspruch genommen wird. Der Dichter glaubt offenbar, dem Assyrer mit diesem Wort etwas sehr Starkes zu sagen, ähnlich geschieht das z. B. von Daniel dem Chaldäerfürsten gegenüber. Die stille Voraussetzung ist, daß die Heiden von der wahren Offenbarung abgefallen sind und das eigentlich wohl wissen. 24 Zu dem späten Ausdruck בְּיַד s. zu 20$_{2}$. Das מלאכיך in II Reg. ist wohl ein Abschreiberversehen, veranlaßt durch die Erinnerung an v. 9. 14. ברב רכבי ist aus der Ktiblesart in II Reg. ברכב רכבי durch Konjektur des jes. Red.s (dem das Qre in Reg. folgt) gebildet worden; der Dichter schrieb bloß בְּרֶכֶב, wozu das רכבי des Ktib in Reg. bloß Variante ist. Der Sinn ist: mit Wagen erklimme ich die höchsten Berge, die für die Wagen anderer unfahrbar sind und wo sonst keine Pferde laufen können (s. zu 5$_{28}$), ich bringe das Unmögliche fertig. Dagegen läßt sich nicht einsehen, was er mit der „Menge seiner Wagen" auf den Berggipfeln und in den äußersten Winkeln des Libanon will. Die Verben in der Rede des Assyrers sind als Aoriste anzusehen, die darstellen, was er alles kann, getan hat und tun wird, nicht als Futura, was wenigstens für v. 25a eine seltsame Wirkung hervorbrächte, aber auch nicht als erzählende Imperfekte, denn manches

[25]Ich, ich erbohre und trinke fremde Wasser,
Trockne aus mit der Sohle meiner Füße alle Nile Mazors."
[26]Hast du's nicht gehört, von weit her habe ich das bereitet,
Von den Tagen der Vorzeit es gebildet, jetzt ließ ich es kommen:
So mußtest du verwüsten zu zerstörten Steinhaufen befestigte Städte,
[27]Und ihre Bewohner, zu kurz von Arm, wurden erschreckt und zu Schanden,
Und wurden Kraut des Feldes und junges Grün,
Gras der Dächer, versengt vor [dem Ostwind].

---

ist nur Bild und Beispiel, nicht buchstäbliche Wirklichkeit, darum auch Umänderung der Imperfekte in v. 24b in Impf. kons. wohl nicht durchaus notwendig. Der Libanon, dessen Zedern und Zypressen den Assyrern tatsächlich zum Bau von Belagerungsmaschinen, Schiffen u. dgl. dienten, ist gleichwohl nur Beispiel ihrer Überwindung aller Schwierigkeiten und ihrer Ruhmestaten (vgl. Sach 4 7). Jes. würde übrigens wohl mehr zur Sache sprechen vgl. 10 13 f. Für מְרוֹם קִצּוֹ, wovon das erste Wort schon zweimal dagewesen ist, hat II Reg. die richtige Lesart מְלוֹן ק׳, seine äußerste Nachtherberge. 25 Daß Sanherib Wasser trinkt, ist kein Verbrechen, hinter מַיִם ist זָרִים ausgefallen, wie II Reg. zeigt; fremde Wasser sind sprichwörtlicher Ausdruck für fremdes Gut (vgl. Prv 9 17 5 15), gutes Wasser ein äußerst wertvoller Besitz, um den oft gestritten wurde; Sanherib bohrt Brunnen auf fremdem Boden. „Alle Nile Mazors" wie 19 6; zu der Hyperbel vgl. Jdt 16 3 und die von Gesen. angeführte Stelle des gelehrten Claudian de bello Get. 526 ff.: sub pedibus nostris arescere vidimus amnes, galeis Padum victricibus hausi. Diese Übertreibungen für eine Gottlosigkeit zu halten, will uns nicht recht gelingen, ebenso wenig, in der ganzen Rede des Assyrers eine Gotteslästerung zu finden. Übrigens hat der historische Sanherib, der so wenig wie einer seiner Vorfahren in Ägypten eingedrungen war und sich auch gar nicht sehr beeilte einzudringen, schwerlich so geprahlt. Fast scheint es, als ob unser Dichter das Hohnlied auf den König von Babel 14 4 ff., an das er in so manchen Ausdrücken v. 24 f. erinnert, nachahme und die wirklich gotteslästerlichen Worte des Babyloniers 14 13 f. seinem Assyrer mit auf die Rechnung schreibe, obwohl er sie nur in stark abgeschwächter Form variiert; er schreibt freilich auch unter dem Einfluß von 10 5 ff. 26 Jetzt erklärt der Jes. des Dichters dem Sanherib, warum er bisher solche Erfolge davontragen konnte, und geht dabei von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, daß der Assyrer sich auf die alttestamentliche Theologie verstehe und Jes 22 11 gelesen habe. „Hast du's nicht gehört?" wie bei Deuterojes. (40 28), der aber Israel anredet! Ebenfalls dem Deuterojes. entlehnt ist מִימֵי קֶדֶם (II Reg. לְמִימֵי) vgl. 45 24 44 7 46 9. Jes. ist sich zu gut der realen Gründe, um deretwillen Jahwe den Assyrer kommen läßt, sowie der eigenen konkreten Offenbarungen bewußt, als daß er jemals sagen könnte, daß alles schon von urher bestimmt gewesen sei. Diese Reflexion konnte erst nach den großen Katastrophen und aus ihrer mehr theologischen als historischen Nachweisung in den „uralten" Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh.s, vielleicht auch eines Mose und Bileam, erwachsen. „Kommen", „kommen lassen" ebenfalls häufig bei Deuterojes. (z. B. 46 11). Die Aussprache und Schreibung הֲבֵאתִיהָ ist die häufigere; in II Reg. hat das Ktib wohl הֲבִיאֹתִיהָ ausgesprochen. וַתְּהִי, wie zu lesen ist, faßt man am besten als 2. Pers.: so kamst du dazu zu verwüsten. Nicht aus eigenem Antrieb und eigener Kraft (10 5 ff.), sondern aus der göttlichen Prädestination stammen Sanheribs Erfolge. Die nachexilischen Apokalyptiker haben das Aufeinanderfolgen der großen Weltreiche allmählich in ein großes System gottgewollter Notwendigkeit gebracht. Zu להשות in II Reg. Ktib s. G.-K. § 75 qq; unser Text hat wieder die sorgfältigere Orthographie. נִצִּים Part. Ni. von נצה. 27 וַיֵּבֹשׁוּ in II Reg. ist eigentlich korrekter als unser וָבֹשׁוּ. „Kurz" d. h. zu kurz „von Hand", machtlos vgl.

Vor mir ist dein Aufstehn [28]und dein Sitzen, dein Gehn und Kommen,
Es kam dein Stürmen zu mir [29]und dein Tosen ist in meinen Ohren.
Ich lege meinen Ring in deine Nase und meinen Zaum an deine Lippen
Und lasse dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen bist.
[30]Und das sei dir das Zeichen:
Zu essen ist dies Jahr der Brachwuchs
Und im zweiten Jahr der Wurzelwuchs,
Doch im dritten Jahr säet und erntet
Und pflanzt Weinberge und esset ihre Frucht!

---

50 2 59 1. Die Bilder der Vergänglichkeit vgl. 40 6 ff. sind im allgemeinen verständlich, obwohl mit der Geschichte nicht sonderlich gut vereinbar, denn die kleinen Völker am Mittelmeer bewiesen doch eine sehr zähe Lebenskraft; aber der Verf. denkt natürlich hauptsächlich an das Los der Israeliten und Judäer. Nur insofern fallen jene Bilder auf, als der jetzige Text gerade das Vergehen des Krautes, des jungen Grüns (man spricht aus metrischen Gründen wohl besser וְיֶרֶק) am Schluß von v. 27 nur sehr undeutlich ausdrückt. Ein „Fruchtfeld vor dem Halm" könnte ein leeres Feld sein oder ein solches, das zwar besät ist, aber noch kein Grün zeigt, aber was soll man damit anfangen? Darin würde ja keine Ergänzung des halb ausgeführten Vergleiches der Völker mit frischem Grün usw. liegen. Die Lesart in II. Reg.: „Versengtes vor dem Halm" ist noch unverständlicher. Da nun das erste Wort in v. 28: „dein Sitzen" ein voraufgehendes „Aufstehen" erwarten läßt (vgl. Ps 139 2), so kommt Wellh.s Konjektur in Bleeks Einl.[4] S. 257 gelegen, die die beiden letzten Wörter von v. 27 nach v. 28 zieht und לְפָנַי קֻמְךָ liest. Durch diese Textänderung, die sich selber empfiehlt, wird nun aber das letzte Distichon in v. 27 seines zweiten, zweihebigen Stichos beraubt. Es sind viele Versuche gemacht worden, einen plausiblen Text herzustellen, die sich nur etwas zu weit von der gegenwärtigen Textgestalt entfernen. Es scheint, daß der Ausfall sich am leichtesten erklärt, wenn das Ausgefallene dem noch Vorhandenen sehr ähnlich sah; ich lese also einer Anregung Meinholds folgend: שָׁדֻף מִלִּפְנֵי קָדִים, sodaß das jetzige קמה aus enggeschriebenem קדים hervorgegangen ist und ebenso das sonst nicht vorkommende שרפה aus שדף מ; die letzten sieben Konsonanten sind also der Rest von zweimal sieben Konsonanten. Der Autor sagt v. 27b: die Völker wurden (l. וַיִּהְיוּ mit Bick. nach der LXX) Kraut, zartes Grün, Gras der Dächer (eine Klimax!), das alles plötzlich versengt ist in Folge des Ostwindes (Gen 41 6). So sind die Bilder vom Kraut usw. passend vervollständigt. Daß 28. 29a nicht in Ordnung sind, zeigt der erste Blick. Ich lasse jetzt mit Marti das ידעתי v. 28a als Abschreiberzusatz fahren, verwandele in v. 28b das ואת wegen des אלי in וַיֵּאת: es drang zu mir dein Stürmen, und tilge die Variante dazu in v. 29a, sowie das עלה im zweiten Stichos von v. 29a, das erst nach der Änderung von ויאת in ואת, resp. von ויעל in יען in den Text gesetzt wurde. שאננך könnte Piel Inf. sein (Olsh. § 281b), etwa in dem Sinne: dein Sichertun, deine vermessene Sicherheit, aber es paßt nicht gut zu באזני, daher ist Buddes Vorschlag: שְׁאוֹנְךָ, dein Lärmen, vorzuziehen. אלי und באזני entsprechen dem vorhergehenden לפני. 29b scheint Nachahmung von Hes 19 4 29 4 38 4 zu sein; der Assyrer wird mit einem wilden Tier verglichen, das der Führer mittelst des durch die Nasenwand des Tieres gezogenen Ringes nach Gefallen lenkt. Eine Vernichtung des assyrischen Heeres setzen die letzten Worte des Gedichts offenbar nicht voraus, vielmehr nur die gezwungene Heimkehr wie v. 7 und 37 in der ersten Erzählung, die die Anregung zu dem Gedicht gegeben zu haben scheint. – So auch die nun folgende Rede an Hiskia v. 30–32, die von demselben Dichter, aber freilich auch von einem anderen herrühren kann; ersteres ist wohl die einfachere Annahme. **30** Die einleitende Bemerkung: und dies sei dir das Zeichen, gehört natürlich dem Dichter, nicht dem Redaktor an, weil ohne sie das Stück gar nicht bestehen kann. Indem sich jetzt die Rede an Hiskia wendet, ändert sich das Versmaß und lenkt in

[31]Und ansetzen wird das Haus Juda Wurzel nach unten
Und wird Frucht bringen nach oben,
[32]Denn von Jerusalem geht aus ein Rest
Und Entronnene vom Berg Zion.
Der Eifer Jahwes der Heere wird dies tun. —

---

den einfachen Vierzeiler ein, dessen Stichen bald drei, bald vier Hebungen haben. Das dem Hiskia gegebene Zeichen ist ein bloßes Erinnerungszeichen und soll nachträglich zum Beweis dienen, daß der Abzug Sanheribs mit allerlei nebensächlichen Umständen von Jahwe vorhergesagt, also auch veranlaßt ist vgl. zu 7_{14} (Ex 3_{12}). Daß aber der Dichter ohne weiteres von dem einen du (Sanherib) auf das andere überspringt, spricht dafür, daß er aus der Situation v. 6f. heraus dichtet. Man soll das laufende Jahr Brachwuchs, das von den bei der letzten Ernte ausgefallenen Körnern ausgeschlagene Korn, essen (Inf. abs. für den Imper., im Ktib unseres Textes auch am Schluß des Verses, wo Qre und II Reg. den Imper. Plur. haben), das nächste Jahr שחים (II Reg. סחיש, ἅπ. λεγ.), das aus der Wurzel nachgewachsene Korn; erst im dritten Jahr lebt man wie gewöhnlich. Darum rechnet der Verf. für Sanheribs Anwesenheit doch nicht viel mehr als ein Jahr. Nach Wetzstein (bei Del.) muß gegenwärtig ein Acker, wenn er ordentlich tragen soll, schon im vorhergehenden Sommer umgebrochen sein; wenn das, wie wahrscheinlich, auch im Altertum galt, so kommt als die geringste Abmessung für die Invasion die Zeit heraus, die von der gehinderten Aussaat bis zu dem die Saat des nächsten Jahres vorbereitenden Pflügen verläuft, das wäre sogar noch etwas weniger als ein Jahr. Das Zeichen hat aber keinen Sinn, wenn es keine Weissagung enthält, vielmehr jeder selbst sehen konnte, daß man wegen gehinderter Umbrechung des Ackers auch noch im folgenden Jahr von freigewachsenem Getreide leben müsse; deshalb muß der Verf. annehmen, daß Jes. diese Worte vor der Pflügezeit und mindestens mehrere Wochen vor dem Abzuge Sanheribs gesprochen habe. Diese Meinung stimmt wohl zu der ersten, nicht aber zu v. 36 der zweiten Erzählung. Übrigens setzt v. 30 voraus, daß Sanherib Jerusalem nicht eingeschlossen gehalten habe, denn sonst hätten die Jerusalemer auch den Brachwuchs nicht essen können (1_7b). **31** und **32** schließen die Rede mit einem eschatologischen Ausblick ab. Der erste Stichos von v. 31 ist überlang und prosaisch und greift dem 32. v. in ungeschicktester Weise vor. Da das zweite Verbum עשה Mask. ist, so hat der Dichter wohl nur geschrieben: ויסף בית־יהודה vgl. dazu 27_6; „die übergebliebene Entronnenenschaft" ist erklärender Zusatz. V. 32b ist in der Form Nachahmung von 2_3b; v. 32c ist wörtlich aus 9_6 entlehnt, צבאות hier wie dort späterer Zusatz, wie noch der Text in II Reg. zeigt. פליטה und שארית sind eschatologische Begriffe und Ausdrücke vgl. 4_2. Besonders auffällig, obgleich durch die Abhängigkeit von 2_3 mitbedingt, ist der Gedanke, daß die Bevölkerung Jerusalems den Grundstock des neuen Gottesvolkes bildet; in der Tat besaß ja die Gola anfangs nur Jerusalem und die nächste Umgebung und hielt sich Jerusalem von fremdblütiger Bevölkerung möglichst frei vgl. 3. B. II Makk 11_2. Die eschatologische Weissagung v. 31f. ist an die zeitgeschichtliche v. 30 sehr äußerlich, nur durch Vermittlung der Bilder vom Pflanzen und Fruchtansetzen, angeknüpft; das war, wie es scheint, nur möglich, weil die Episode Sanherib dem Dichter (wie den Späteren überhaupt) als das klassische Paradigma für den ewigen, erst am jüngsten Tage zur Entscheidung kommenden Ringkampf zwischen dem Gottesreich und der Welt galt. Auch die Ergänzer im Buch Jeremia, Ob., Joel, ebenso Tritosacharja behandeln die frühere wie die gegenwärtige Geschichte stets unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie.

Kap. 37_{33-36}. Hier haben wir wieder die zweite Erzählung und die unmittelbare Fortsetzung von v. 21. Der Inhalt dieser Jesaiaworte ist das Gegenteil von dem, was der wirkliche Jes. in c. 22 und c. 29—31 in Aussicht gestellt hat; dort, besonders 22_1ff. 29_1ff., die schwerste Belagerung und Ängstigung Jerusalems, hier die Verheißung, daß der Assyrer nicht einmal einen Pfeil hineinschießen soll. Daß Jes. seine Meinung, die ja doch mit seiner ganzen Eschatologie untrennbar zusammenhängt, bloß wegen hochmütiger Reden des Assyrers

— [33]darum so spricht Jahwe über den König von Assur:
Nicht wird er hineinkommen zu dieser Stadt
Und nicht dahinein schießen einen Pfeil,
Nicht ihr entgegenstellen einen Schild,
Noch aufschütten wider sie einen Wall.
[34]Auf dem Wege, auf dem er kam, wird er zurückkehren
Und zu dieser Stadt nicht hereinkommen, ist der Spruch Jahwes.
[35]Und ich werde beschirmen diese Stadt, sie zu retten,
Um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen.

[36]Und der Engel Jahwes fuhr aus und schlug im Lager Assurs hundertfünfundachtzigtausend, und als sie am Morgen aufstanden, siehe, da waren sie alle tote Leichname.

---

geändert haben sollte, ist nicht zu glauben; diese Änderung hat vielmehr der Glaube unseres nachexilischen Erzählers bewirkt, daß Jerusalem durch Sanherib nicht belagert worden sei. Er hat in dieser Meinung auch nicht ganz unrecht; Sanherib hat Jerusalem blockiert wie einst Baesa (I Reg 15_{17}), nicht aber bestürmt (Sammlung von assyr. Texten, herausgeg. von Schrader, Bd. II S. 95, Übersetz. von Bezold: „ihn selbst, Hiskia, sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein, die Burgen befestigte ich gegen ihn und ließ die aus dem Tore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden"). **33** לכן schlägt auf אשר v. 21 zurück; die enge Verbindung von v. 21b mit dem Eingang von v. 33, den natürlich nicht der Redaktor hinzugefügt hat, spricht dafür, daß der Einsatz v. 22—32 jetzt an der falschen Stelle steht (vielleicht hat ihn der Redaktor der Königsbücher bei v. 7 gestrichen und ein Späterer ihn wieder ungeschickt nachgetragen). קִדֵּם mit doppeltem Akk. wie Ps 21_4. Zum Wall vgl. zu 29_3; Pfeil und Schild wie 22_6, wo nur das Gegenteil geweissagt wird. Unser Verf. hat gewiß c. 22 und 29 nicht gekannt. **34** ist höchst wahrscheinlich eingesetzt. v. 34b wiederholt zunächst wörtlich v. 33a und schließt dann mit נאם־יהוה vorzeitig ab; v. 34a aber, aus v. 29 genommen, paßt nicht zu dem Schicksal des Assyrers in dieser Erzählung, denn der Satz, er soll auf demselben Wege zurückkehren, auf dem er gekommen ist (in II Reg. יָבוֹא, kommen wird, nämlich zur Belagerung, weniger kakophonisch als unser בָּא בָהּ), kann nur bedeuten: er wird sich unverrichteter Sache zurückziehen, nicht aber: er wird völlig vernichtet werden. Allerdings bleibt daneben die Möglichkeit, daß v. 34 der ursprüngliche Schluß dieser Erzählung und v. 35f. später hinzugesetzt ist, aber warum wäre dann v. 33a in v. 34b wörtlich wiederholt? **35** lehnt sich an 31_5 an (wie die Fortsetzung v. 36 an 31_8); in v. 35a ist לְמַעֲנִי Wiederholung eines beliebten Ausdrucks Deuterojes.s (43_{25} 48_9 55_5), während „mein Knecht David" oft in den Königsbüchern als Gegenstand der Rücksichtnahme Jahwes vorkommt (I $11_{13.34}$ 15_4 II 8_{19}). **36** Nun wird erzählt, wie der Assyrer fiel „durch das Schwert eines Nicht-Menschen" (31_8). Der jes. Redaktor hat den Anfang: „Und es geschah in derselben Nacht" weggelassen, vielleicht um das Übertriebene in der Angabe, daß die 185000 Assyrer in einer Nacht starben, etwas zu mildern, aber v. 36b läßt sich doch nicht etwa von mehreren Morgen verstehen. Der מַלְאַךְ י׳ ist der Pestengel, der II Sam 24_{13}ff. in drei Tagen 70000 Israeliten tötet. Diese Art von מ׳ י׳, der Geist der Seuche, ist zwar verschieden von jenen Lokalisationen der Gottheit, in denen die alte Religion die Ausgleichung des alten Geschlechterkults, der lokalen Numina des Dämonismus, mit der höheren Gottheit der Nation angestrebt hat, gehört aber doch, natürlich nicht mit diesem Namen, der ältesten Kulturstufe an, da sie sich bei den verschiedensten Völkern primitiver Religion findet. Die großen Propheten haben auch diese Reste vorjahwistischer Religion ignoriert, aber der Volksglaube hat sie nicht allein festgehalten, sondern sie in der nomistischen Periode neben so vielem anderen heidnischen Wesen glänzend durchgesetzt. Die Katastrophe selber wird in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt, der auch bei uns in dem Scherzwort vorkommt: des Abends gesund zu Bette gehn

. . . . . [37]brach er auf und ging. So kehrte um Sanherib, der König von Assur, und wohnte in Ninive. [38]Und es geschah, da er anbetete im Hause des Nisrok (?), seines Gottes, da schlugen Adrammelek und Scharezer, seine Söhne, ihn mit dem Schwert, sie aber entrannen nach dem Lande Ararat. Und es ward König sein Sohn Esarhaddon an seiner Statt. —

---

und des Morgens tot wieder aufstehn. Wo der Verf. sie sich vorgefallen denkt, wissen wir nicht, vielleicht aber zu Libna (s. zu v. 9b), jedenfalls nicht vor Jerusalem. Daß die Tradition, der er folgt, nicht bloß darin übertreibt, daß sie die Katastrophe in eine Nacht zusammendrängt, dürfte schon daraus folgen, daß die in der ersten Erzählung und in der Einschaltung 37_{22-32} vertretene Überlieferung die Pest überhaupt nicht erwähnt. Darum kann ja doch etwas daran sein. Längst hat man mit unserer Erzählung die Angabe Herodots (II 141) kombiniert, daß nach Aussage der Ägypter eine ungeheure Zahl Mäuse das Assyrerheer überfallen und sämtliches Leder an den Schilden, Köchern, Bogen aufgefressen, die Assyrer somit wehrlos gemacht habe, weil man darin die Rationalisierung einer alten Volksvorstellung erkannte, in der das Erscheinen von Mäusen mit dem Tode zusammenhängt. Die Maus ist in diesem weitverbreiteten, auch bei uns vorkommenden Glauben die Seele, die in Mausgestalt den Körper verläßt. Eben darum werden in I Sam 6_4f. der Jahwelade neben fünf goldenen Pestbeulen fünf goldene Mäuse dargebracht, um die Pest abzuwenden (die Mäuseplage ist natürlich auch in I Sam. eine nachträglich eingefügte Rationalisierung der Weihung von Mäusen). Diese Tradition spricht ebenfalls dafür, daß die Katastrophe im Süden statthatte. Sanherib schweigt natürlich über sein Mißgeschick. v. 36 scheint der Abschluß der zweiten Erzählung zu sein.

Kap. $37_{37.\,38}$ bilden wahrscheinlich den Schluß der ersten Erzählung; der Anfang von v. 37 verrät noch die Abreißung des Fadens. Vorauf ging den beiden ersten Verben das erste Wort in v. 9b וישמע: kaum hörte er es, da brach er auf und ging. Die Aneinanderreihung der drei Verben malt, wie rasch das Gerücht über Tarrakos Anmarsch den durch den „Geist“ furchtsam gemachten Sanherib zum Abzug trieb. „Er wohnte in Ninive“ soll heißen, daß er von da an nichts mehr gegen Hiskia unternahm (vgl. I Reg 15_{21}); es ist auch sehr unsicher, ob Sanherib noch einmal in Palästina erschienen ist. 38 Den Tod Sanheribs scheint sich der Verf. alsbald nach seinem Abzuge erfolgt vorzustellen, weil nur bei dieser engen Verbindung beider Ereignisse Sanheribs Ermordung eine Strafe für ihn sein kann vgl. v. 7. Sie geschah im Tempel des Nisrok, „seines Gottes“. Ein Gott dieses Namens ist ganz unbekannt. Die LXX hat in Jes. die Namen Νασαράχ resp. Ἀσαράχ, in II Reg. Μεσεράχ resp. Ἐσθράχ, von denen Wellh. (Bleek[4] 257) Assarach als richtige Lesart bezeichnet, worin der Name des assyrischen Hauptgottes Asur stecken würde. Andere, Sayce, Halévy, F. Delitzsch, denken an den Gott Nusku, der bisweilen unter den Hauptgottheiten der Assyrer mit aufgeführt wird und als Gott des Feuers und der Mittagssonne dem Adar nahe steht. Daß die beiden Mörder die Söhne Sanheribs waren, wird richtig sein; den einen Sohn, Adrammelek (assyr. Adar-malik, Adar-König, auch Gottesname II Reg 17_{31}), nennen auch andere alte Nachrichten als den Mörder. Vgl. noch Sammlung von assyr. T. II, Babyl. Chronik B, übersetzt von Winkler S. 281ff.: „am 20. Tebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr . . . . vom 20. Tebet bis zum 2. Adar wurde der Aufstand aufrecht erhalten, am 18. Sivan (des folgenden Jahres) bestieg Assarhaddon den Thron.“ Sarezer (als jüdischer Name Sach 7_2 vgl. noch Jer $39_{3.\,13}$) wird bis jetzt nirgends erwähnt. Ebenso nicht die Flucht der Mörder nach dem Lande Ararat (assyr. Urartu) oder Armenien. Esarhaddon regierte von 681—668. Der Verf. dieser ersten Erzählung hat, wie es scheint, alte Quellen benutzen können. Man wird wohl annehmen dürfen, daß dieser nüchterne Erzähler durch diese Quellen auch die Nachrichten über Jesaia erhalten hat, daß also Jes. ein Hauptverdienst an der Rettung Jerusalems hatte. Die Haltung, die ihm hier zugeschrieben wird, stimmt auch durchaus mit seinen Reden aus dieser Zeit überein, wenn auch die

38 [1]In jenen Tagen wurde Hiskia krank zum Sterben, und es kam zu ihm Jesaia, der Sohn des Amoz, der Prophet, und sprach zu ihm: So spricht Jahwe: bestelle dein Haus, denn du bist am Sterben und wirst nicht gesund werden. [2]Da wandte Hiskia sein Gesicht zur Mauer und betete zu Jahwe [3]und sprach: Ach Jahwe, gedenke doch daran, daß ich

Botschaft v. 6. 7 vom Erzähler oder seinem Gewährsmann frei und ex eventu gestaltet sein wird.

2. Kap. 38 und 39, Hiskias Krankheit und Genesung und Merodak-Baladans Gesandtschaft an ihn. Die beiden Kapitel scheinen von dem zweiten Erzähler herzurühren, da Jes., der der eigentliche Held dieser Erzählungen ist, hier ganz ähnlich auftritt wie in 37 21. 33 ff., auch manche Einzelheiten dazu stimmen. Wahrscheinlich haben c. 38 und 39 ursprünglich vor 37 9b ff. gestanden und sind vom Redaktor der Königsbücher umgestellt worden, teils weil sich die (mit der ersten Erzählung 36 1 – 37 9a. 37. 38 verbundene) Sanheribgeschichte besser an II Reg 18 9-12 anfügen ließ, teils weil die Erzählung von der babylonischen Besendung Hiskias in eine Weissagung vom Exil ausläuft, also sich vortrefflich zum Übergang auf die letzten Kapitel in II Reg. eignet. Außerdem war der Red. der Königsbücher der Meinung, daß auch der Inhalt von c. 38 f. in die Zeit Sanheribs falle, und hat dieser Meinung durch Einsetzung von 38 6 Ausdruck gegeben. Aber darin irrt er sich; die Gesandtschaft des Babyloniers, die bei Hiskia volle Kasten antrifft, gehört in die Zeit Sargons, wo Merodak-Baladan bis 710 Babel innehatte. Als Hiskia durch Sanherib bedroht war, wie 38 6 annimmt, also um 701, hatte zwar Merodak-Bal. Babel einige Jahre vorher wieder besetzt, war aber schon nach 9 Monaten von Sanherib wieder vertrieben. Auch wenn man annehmen will, daß dem Verf. die Geschichte des Chaldäers nicht genau bekannt war, so muß doch berücksichtigt werden, daß er weder in c. 38 f. irgend etwas von der durch Sanherib drohenden Gefahr, noch in 37 9b ff. etwas von Hiskias Krankheit ahnen läßt, selber also beides in keine Verbindung miteinander setzt. Sein Jes. politisiert in c. 39 gar nicht, aber wenn er es täte, könnte er doch nur vor der Verbündung mit Babel gegen Assur warnen, und diese Verbündung und also auch die Warnung müßte doch **vor** den in c. 37 erzählten Einfall Sanheribs fallen. Es mag ja sein, daß der Erzähler kein Interesse an der chronologischen Reihenfolge seiner Jesaiageschichten hatte und demnach im Stande war, die Krankheitsgeschichte nach der Sanheribgeschichte zu bringen, aber das ist doch immerhin die unwahrscheinlichere Annahme, jedenfalls kann er mit seinen Anfangsworten „In jenen Tagen" nicht auf das Jahr 701 hindeuten. Mag man sich aber dazu stellen wie man will, so kann man auf diese Erzählungen und die Zahl 15 in 38 5 nicht die Hypothese stützen, daß Hiskia nach 701 v. Chr. noch 15 Jahr, also im Ganzen von 715 (714) bis 686 regiert habe.

a. Kap. 38 ist von mehreren Händen stark vermehrt. Der ürsprünglichen Erzählung gehört nur v. 1 – 5 nebst II Reg 20 7 an, welch letzterer Vers vom jes. Redaktor weggelassen ist. Ein älterer Zusatz ist der Passus II Reg 20 8-11, den der jes. Red. in 38 7. 8 in kürzerer und besserer Fassung bietet. Alsdann ist vom Red. der Kön. v. 6 (= II Reg 20 6 von ומכף an) hinzugefügt. Jünger ist Jes 38 21. 22, ein von einem Leser auf Grund von II Reg 20 7 gemachter Zusatz. Zuletzt ist das sog. Lied Hiskias v. 9 – 20 eingesetzt. Die jüngsten Zusätze sind schwerlich älter als das 1. Jahrh. v. Chr. 1 Die Zeitangabe „in jenen Tagen", die sich nicht auf c. 36 f. beziehen kann, beweist, was ohnehin selbstverständlich ist, daß andere Jesaiageschichten vorhergingen. So könnte man sich als Vorgängerin etwa die Erzählung c. 20 in ihrer jetzigen Form denken. Die Krankheit Hiskias war nach v. 21 pestartig (an Aussatz ist natürlich nicht zu denken), darum darf man sie aber nicht mit der Pest 37 36 zusammenbringen. Jes., der wie 37 21 durch Jahwe alles vorherweiß, sagt ihm: gib Anordnung für (II Sam 17 23: über) dein Haus, mache dein Testament. 2 Das Subj. explic. fehlt in II Reg. Die Wand hat mit dem Tempel nichts zu schaffen, wie Ältere gemeint haben; Ahab kehrt sich ab I Reg 21 4 aus Verdrießlichkeit, Hiskia zum unwillkürlichen Ausdruck seines Wunsches, mit Gott allein zu sein. Das „Beten" beim zweiten Erzähler auch 37 15. 21. 3 Für ויאמר

gewandelt bin vor dir in Treue und mit frommem Herzen und das, was gut ist in deinen Augen, getan habe! Und Hiskia weinte sehr. [4]Da kam das Wort Jahwes zu Jesaia also: [5]Gehe und sprich zu Hiskia: so spricht Jahwe, der Gott deines Vaters David: ich habe gehört dein Gebet, gesehen deine Träne, siehe, ich füge zu deinen Tagen fünfzehn Jahre hinzu. ([6]Und von der Hand des Königs von Assur will ich dich retten und diese Stadt und werde

---

in II Reg לֵאמֹר. Der Nebensatz אֵת אֲשֶׁר als Akk. zu זְכָר gedacht. Das הִתְהַלֵּךְ, Hithp. statt Qal, gehört der späteren Sprache an, klingt den Späteren offenbar feierlicher und würdevoller als הָלַךְ s. zu 2 5. אֱמֶת auch 39 8, öfter in den späteren Bestandteilen der Geschichtsbücher: das nachexilische Judentum hatte allen Anlaß, zwischen echter und scheinbarer Frömmigkeit zu unterscheiden. לֵב שָׁלֵם (II Reg. לֵבָב) wie I Reg 8 61 11 4 15 3. 14, wo immer עִם יהוה dabeisteht; sein Herz gehört ganz Gott an, ist mit Gott in vollem Einklang. Die Formel „das, was gut (grade, böse) ist in den Augen Jahwes" ist bekanntlich stereotype Zensur der Könige in den Königsbüchern, die sich nicht etwa auf Frömmigkeit und Sittlichkeit im allgemeinen, sondern auf ihre Stellung zum legitimen (deuteronomischen) Kult bezieht; betreffs Hiskias s. II Reg 18 3. Das Weinen spielt in der nachexilischen Literatur eine große Rolle. 4 Wie in 37 21 folgt auf das Gebet sofort die Erhörung, die hier wie dort Jes. dem Könige mitteilt. In II Reg. heißt es noch anschaulicher: Und es geschah, Jes. war noch nicht aus der inneren Stadt (Burg? Qre: Vorhof, LXX: war noch im inneren Hofe; Benzinger zieht Qre vor) herausgegangen, da kam zu ihm das Wort Jahwes. Er erhielt es, als er eben den Palast verlassen hatte und noch im Vorhof war, so schnell wurde Hiskia erhört. 5a In II Reg. שׁוּב für das farblose הָלוֹךְ (Inf. abs. für den Imper. G.-K. § 113 bb), ferner hinter Hiskia noch das in den Prophetengeschichten der Bb. Sam. und Kön. beliebte נְגִיד עַמִּי. In v. 5b hat der jes. Redaktor mehr weggelassen, weil er die Heilung der Pestbeule mittelst des von Jes. verordneten Pflasters (v. 7 in II Reg 20) und den Tempelgang zu übergehen beabsichtigte; II Reg. hat: siehe, ich heile dich, am dritten Tage wirst du hinaufgehen ins Haus Jahwes. Zu הִנְנִי יוֹסִף vgl. 29 14. Fünfzehn Jahre soll Hiskia noch leben. Aus dieser Zahl, die er von den 29 Regierungsjahren Hiskias abzog, hat der Redaktor der Königsbücher das 14. Jahr Jes 36 1 gedankenloser Weise abgeleitet, während ein Blick auf c. 39 ihn belehren konnte, daß die Krankheit nicht mit Sanheribs Zug zusammenfiel, sondern früher war. Dillm. hält umgekehrt die Zahl 15 für aus 36 1 berechnet, „denn auf was sollte die 15 beruhen?" Eine wunderbare Frage, die nur der zu beantworten verpflichtet ist, der die ganze Krankheitsgeschichte für eine Erfindung des Erzählers hält; denn wenn die Sage schon vor ihm da war, so hatte sie auch eine Zahl und hatte diese natürlich nicht aus dem noch nicht geschriebenen 36. Kap. Will man dennoch eine künstliche Entstehung der Zahl 15 annehmen, so kann man sie für die runde Hälfte der Regierungszeit Hiskias ansehen. Aber es ist sehr zweifelhaft, daß sie auf dem Wege der Berechnung entstanden sei. Diese Jesaialegenden haben sich wahrscheinlich ebenso wenig um chronologische Daten gekümmert wie die übrigen Prophetenlegenden, also auch nichts aus ihnen errechnet. Die Chronologie der Königsbücher ist die Frucht des Fleißes und Scharfsinns spät lebender Gelehrten, denen wenig Quellen zu Gebote standen: die Zahl 15 ist nicht Produkt, sondern Quelle für die chronol. Zahl 14 in 36 1. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Hiskia wirklich von einer schweren Krankheit wider Erwarten gerettet sein und danach noch 15 Jahr gelebt haben kann; auch Sagen haben historische Grundlagen. 6 ist nicht vom Erzähler, sondern vom Red. der Kön. geschrieben und der Stelle II Reg 19 34 nachgebildet; in II Reg. steht auch noch der Schluß von 19 34: um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen. Denn die Assyrernot hat mit der Krankheit nichts zu schaffen; die Verlängerung des Lebens um 15 Jahre würde die Gefahr, von den Assyrern geschunden zu werden, von selbst beseitigt haben. Die Gesandtschaft des Merod.-Bal. beweist, daß Hiskia noch nicht in Not ist, vielmehr eher Lust hat, sich in Gefahr zu begeben; diese Lust würde ihm übrigens nicht bloß von dem wirklichen Jes., sondern auch von dem Jes. des 39. Kap. statt einer Tröstung den

beschirmen diese Stadt)*). [7]Und dies sei dir das Zeichen von Jahwe, daß Jahwe tun wird dies Wort, das er geredet hat: [8]siehe, ich lasse zurückgehen den Schatten der Stufen, die die Sonne (an den Stufen des Ahas) herabgegangen ist, rückwärts um zehn Stufen. Und es ging die Sonne zehn Stufen zurück an den Stufen, die sie herabgegangen war.

*) [21]Und Jesaia sprach: Man nehme einen Feigenkuchen und zerdrücke ihn über der Beule, daß er gesund werde. [22]Und Hiskia sprach: Was ist das Zeichen, daß ich hinaufgehen werde zum Hause Jahwes?

---

derbsten Tadel eingetragen haben, wenn unser Erzähler überhaupt an einen Zusammenhang der in c. 38f. erzählten Begebnisse mit dem Krieg gegen Sanherib gedacht hätte. – Weggelassen hat der jes. Redaktor den ganzen v. 7 in II Reg 20, wo erzählt wird, daß Jes. dem Hiskia ein Feigenpflaster, wie es noch bis in unsere Zeit als Mittel gegen Pestbeulen von orientalischen Ärzten angewandt wird, habe auflegen lassen und daß Hiskia dadurch gesund geworden sei. Eben dieser Vers ist offenbar der Schluß der ursprünglichen Krankheitsgeschichte gewesen. Denn nach dem Satz „und er wurde gesund" kann der Erzähler nicht noch von einem Zeichen gesprochen haben, das die Versicherung einer erst noch zu erwartenden Genesung glaubhaft machen sollte. Das hat unser Red. eingesehen, nun aber nicht das Zeichen, sondern Jes.s Arzenei und Hiskias Gesundung gestrichen; das naturwidrige Wunder war ihm lieber als die wundergleiche Heilung. Auch in den übrigen historischen Schriften zeigt sich bekanntlich dieselbe Erscheinung, daß die einfacheren Erzählungen der Älteren sich bei den Jüngeren in die ausschweifendsten Wundergeschichten verwandeln. – Was nun unser Red. teils absichtlich ausgelassen, teils (s. u.) noch nicht vorgefunden hat, das ist von späterer Hand am Rande nachgetragen, jedoch in Folge der Einsetzung des Liedes von seinem Platz verdrängt und erscheint jetzt als v. 21. 22. 21 gibt II Reg 20 7 frei wieder, belehrt uns beiläufig, daß der Feigenkuchen über der Beule zerrieben werden muß, und ermöglicht dadurch, daß bloß die Anordnung Jes.s mitgeteilt und das וְיֶחִי als Juss. in den Befehl hineingezogen wird, die Umgehung der sofortigen Genesung und die einwandfreie Anreihung des Zeichens. 22 bildet den Übergang zur Erzählung vom Zeichen und die Einleitung für unseren jetzigen v. 7; seine Abhängigkeit von II Reg. geht aus der Erwähnung des Tempelgangs hervor; der Nachtragscharakter zeigt sich darin, daß auch nach Einsetzung dieser Verse vor v. 7 keine ordentliche vollständige Darstellung erzielt wird. – 7. 8 erzählt das Wunder in kürzerer und einfacherer Form als II Reg 20 8-11, doch scheint diesmal nicht vom jes. Red. etwas gestrichen, sondern in II Reg. etwas hinzugesetzt zu sein, da in letzterem Text die Fassung von v. 9 auf die kürzere Form hinweist (s. Stade ZATW 1886, S. 183ff.): der Zusatz, der dem Hiskia die Wahl zwischen dem leichteren und schwereren Wunder überläßt, will dessen Naturwidrigkeit in möglichst grelle Beleuchtung rücken. Für כִּי hat unser Text v. 7b אשר, das je später desto mehr für alle möglichen Konjunktionen eintritt. In v. 8 ist mit der LXX השמש zu lesen, denn die Sonne (oft Fem.) ist Subj., nicht der Schatten (צֵל ist Mask.); da aber das Subj. reichlich weit von ירדה entfernt ist, so mag „an den Stufen des Ahas" Zusatz eines Gelehrten sein, da sonst wohl auch אָבִיךָ nicht fehlen würde. Wie wir uns die Stufen vorzustellen haben, ob als wirkliche Sonnenuhr oder nicht, und wie im ersteren Fall jene konstruiert war, ist nicht mehr auszumachen. Das Zeichen ist im jetzigen Text sicher als naturwidriges gemeint; es könnte zwar die Scheibe mit ihren „Stufen" und dem Schatten gebenden Stift drehbar gewesen sein und sich in unserem Fall wunderbarer Weise herumgedreht haben, aber der Ausdruck „die Sonne kehrte zurück" zeigt, daß der Erzähler das nicht meint. Nur das ist denkbar, daß die Tradition dies doch ursprünglich erzählt hat und daß es später nicht mehr verstanden wurde oder der Wundersucht weichen mußte.

Kap. 38 9-20 das Lied Hiskias. Daß dies Lied wegen der jetzigen Stellung von v. 21f. wahrscheinlich erst nach der Aufnahme von c. 36–39 in das B. Jes. unserem Zu-

[9]Miktam Hiskias, des Königs von Juda, als er krank war und gesund wurde von seiner Krankheit.

[10]Ich sage: ich muß gehen im Mittag meines Lebens,
In Scheols Tore bin ich befohlen den Rest meiner Jahre;

---

sammenhange einverleibt ist, wurde schon erwähnt. Man könnte dieser Annahme höchstens durch die andere entgehen, daß v. 21f. zwischen die Kolumnen geschrieben war und irrtümlicher Weise in die falsche Kolumne aufgenommen wurde, hinter v. 20 statt hinter v. 6: so bliebe die Möglichkeit, daß schon der jes. Redaktor das Lied aufgenommen hätte. Jedenfalls gehört aber das Gedicht schon wegen seiner Sprache zu den spätesten Stücken im AT. und ist kaum viel älter als der Redaktor. Warum es unter die pseudepigraphischen Erzeugnisse fallen soll, wie Stade meint, ist nicht einzusehen, man müßte dann auch die meisten Psalmen unter die Pseudepigraphen rechnen. Kein Symptom verrät, daß der Dichter auch die Überschrift v. 9 verfaßt habe und daß er im Namen eines Königs sprechen wollte; wer dem Hiskia ein solches Gedicht in den Mund legte, hätte gewiß ebenso wenig wie der Erzähler v. 3 versäumt, den Hiskia sich selber das Zeugnis seines Wohlverhaltens ausstellen zu lassen. Es ist ja bekannt, daß man in späteren Zeiten eine besondere Liebhaberei für die Einsetzung passender oder unpassender Lieder in historische Texte hatte, Jona muß selbst im Bauch des Meerungeheuers und die Genossen Daniels müssen im feurigen Ofen singen. Ebenso sieht man aus den Psalmenüberschriften, daß man bei Ansetzung von Autornamen, Zeit und Veranlassung der Dichtungen sehr unverzagt zu Werke ging. Dem Verf. der Überschrift 9 hat sicher dieselbe Tradition zu Gebote gestanden wie den Verff. der Psalmüberschriften, nämlich gar keine. Er scheint auch betreffs des Charakters der Dichtung, ob es ein Bittgebet oder ein Danklied sei, in derselben Verlegenheit gewesen zu sein wie die heutige Exegese, da er das Lied gedichtet sein läßt, als Hiskia „krank war und genas". Der verwahrloste Text entschuldigt ihn. Das Lied ist aber unzweifelhaft ein Bittgebet, denn ein Dank kommt gar nicht vor. Für den „Rückblick" auf die Krankheit spricht nur das korrupte ואתה חשקת v. 17; wer auf ihm besteht, muß entweder den Psalm umdichten, wie Cheyne tut, oder auf einen Übergang von v. 10—16 zu v. 17 verzichten wie Marti und Beer. Wahrscheinlich hat das mißverstandene אמרתי v. 10f. die meiste Schuld an der irrigen Auffassung, obwohl es in den Klage- und Bittgebeten des Psalters öfter genau so vorkommt wie hier. Die Überschrift nennt das Lied ein מִכְתָּב, da aber der Ausdruck „Schriftstück" sinnlos ist, so wird man מִכְתָּם lesen müssen. Dies Wort hat mutmaßlich dem Titel eines Liederbüchleins angehört, aus dem die kleine Sammlung Ps 56—60 und Ps 16 genommen sind. Haben die Anthologien schon vor Christi Zeit ähnliche poetische Titel geführt, wie die oft recht unpoetischen Schriften der späteren jüdischen Gelehrten, so mag מכתם immerhin mit כֶּתֶם, Gold, zusammenhangen, um so eher, als im AT. sehr oft Weisheit und Worte der Weisheit (oder Gottes) als Gold bezeichnet werden (auch das στηλογραφία der LXX spricht nicht dagegen: Goldinschrift auf Säulen usw.). **10** Die Strophen haben acht Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. אלכה muß hinter אמרתי stehen (in der LXX fehlt es). אמרתי bedeutet nicht, daß der Dichter früher einmal so gesagt hat, in einer Zeit, die jetzt vorüber ist; es ist gebraucht wie z. B. ידעתי, ich weiß, hat also aoristischen Sinn: ich sage oder: ich habe gedacht vgl. Ps 38_{17} $39_{2.4}$ 41_{5} 102_{25}. אני ist wie oft im Qoheleth ohne allen Nachdruck hinzugesetzt, ein Zeugnis für die späte Abfassungszeit. „Ich muß gehen" ein kurzer Ausdruck für das Sterben, durch den Zusammenhang verständlich, oft im Hiob mit oder ohne Zusatz (14_{20} 10_{21} 16_{22}); das subjektive „ich muß" liegt in der Kohortativform. בדמי ימי könnte heißen: in der Ruhe meiner Tage, doch wüßte man kaum, was das bedeuten sollte, da der Dichter gewiß nicht das Greisenalter meint, das am ersten so genannt werden könnte. Wäre das Lied dem Hiskia auf den Leib gedichtet, so würde es auf die ruhigen Zeitumstände passen, in denen er sich damals nach c. 39 befand, aber daran ist nicht zu denken, und es würde auch dann eine wunderliche Aussage bleiben, weil ein Sterben in

[11]Ich sage: nicht werde ich Jahwe sehen   im Lande der Lebendigen,
Nicht erblicken einen Menschen mehr   bei den Bewohnern der Welt.

[12]Meine Hütte ist abgebrochen und abgedeckt von mir   wie ein Hirtenzelt,
Zusammengerollt hat er wie der Weber mein Leben,
vom Trumm mich schneidend.
Von Tag zu Nacht bin ich preisgegeben,   [13]bis zum Morgen schreie ich,
Wie ein Löwe so zerbricht er   all' meine Gebeine.

Unruhe um nichts besser ist als ein Sterben in der Ruhe. Wahrscheinlich ist gemäß dem arabischen Gebrauch des Wortes דאם vom mittäglichen Stillstehen der Sonne im Zenith das von דמה, ruhig sein, abzuleitende Substantiv דְּמִי eine bildliche Bezeichnung für die Mitte des Lebens, die „besten Jahre", wie wir sagen (LXX: ὕψος); Gesen. hat diese Erklärung, die er im Lexikon von Scheidius angenommen hatte, mit Unrecht deshalb aufgegeben, weil ein Genitiv wie היום oder השמש fehle, der aber doch durch יָמַי hinlänglich ersetzt wird. בשערי ש' ist nicht mit הלך zu verbinden, weil sonst בוא gesagt wäre, sondern mit פקדתי (wie das Hiph. mit ב des Ortes Jer 37 21): ich bin nach Scheol durch Befehl gesetzt, beordert worden. Künstliche Deutungen wie „vermißt" oder gar „gestraft werden" sind ebenso unnötig wie Textänderungen. Die Tore Scheols, eine nicht „auch" babylonische, sondern aus Babylonien entlehnte Vorstellung, sind als Gefängnis oder Eingang zum Gefängnis gedacht; sie befinden sich mitsamt den Torwächtern nach Job 38 16. 17 auf dem Grunde des unterirdischen Meeres, unter dem das Land Scheol liegt. Dort muß der Dichter den Rest seiner Jahre, den er nach gewöhnlichem Lebensmaße noch erwarten durfte, zubringen. **11** Die Verteilung der beiden יה v. 11a auf die beiden Stichen ist gewiß nicht vom Dichter beabsichtigt, der יהוה geschrieben haben wird. Er wird künftig weder Jahwe sehen, d. h. am Gottesdienst teilnehmen (1 12 Ps 42 3 II Sam 15 25), noch Menschen erblicken „bei den Bewohnern der Welt". חֶדֶל, das Aufhören, wäre ein so künstlicher Ausdruck für die Unterwelt, daß man das auch durch den Parallelismus begünstigte חֶלֶד, obwohl es etwas tautologisch anmutet, vorziehen muß (vgl. Ps 49 2). **12** mit v. 13 die zweite Strophe. דור in der aramäischen Bedeutung Wohnstätte s. zu 53 8. נִגְלָה ist wohl nicht von גלה, ins Exil wandern, sondern von גלה, aufdecken, abzuleiten: dem Dichter ist das Zelt, dessen Pflöcke man aus dem Boden gerissen hat (נסע), über dem Kopf abgedeckt worden, eben darum muß er fort. Das Zelt ist natürlich nicht Bild des Körpers (vgl. etwa Hiob 4 19 II Kor 5 4), sondern des Lebens. רֹעִי scheint Abkürzung von רֹעִים zu sein. Das ἅπ. λεγ. קפד bedeutet im Aramäischen sich zusammenziehen (vgl. קִפֹּד, Igel), im Piël also zusammenwickeln, nämlich das fertige Gewebe; da aber nach dem folgenden Satze: er schneidet mich (eben wie ein Gewebe) vom Trumm ab, Jahwe der Weber ist, so muß man קִפֵּד schreiben vgl. die LXX. „Vom Tage bis zur Nacht bringst du mich in Frieden" will der Dichter gewiß nicht sagen; ebensowenig paßt die Übersetzung: „machst du mich fertig" = machst du mir das Garaus. Bei beiden Übersetzungen kann מיום עד־לי' kaum etwas anderes bedeuten als „im Nu", „in allernächster Stunde", aber der Dichter hat dies Gedicht doch nicht im letzten Stündlein geschrieben. Besser faßt man הִשְׁלִים ebenfalls (mit der LXX) in der aramäischen Bedeutung ausliefern, preisgeben (wie hebr. סגר), nämlich an die Schmerzen, wo dann „von Tag bis zur Nacht" heißt: sowohl Tag wie Nacht; lies jedoch mit der LXX: הָשְׁלַמְתִּי, da Jahwe nicht gut Auslieferer und Zermalmer zugleich sein kann, auch bisher nicht angeredet ist. **13** Das erste Sätzchen stellt den zweiten Stichos zu dem letzten Satz in v. 12 vor, schon deshalb geht es nur bis בקר. Zu שויתי kann man נפשי nicht ergänzen; auch würde der Gedanke: ich dulde mich, sich mit dem Zusammenhang nicht vertragen; lies daher mit Houbig. שִׁוַּעְתִּי, ich schreie bis zum Morgen, vor den Schmerzen, denen er mich preisgibt. כן gehört klar genug mit כארי zusammen vgl. v. 14a. V. 13b ist entweder eine irrtümliche Wiederholung von v. 12b, da eine Wiederholung gerade dieses Satzes sich schwerlich erklären ließe, oder eine Variante

[14]Wie eine Schwalbe so zwitschere ich, girre wie die Taube,
Es tränen meine Augen zur Höhe: Herr, nimm dich meiner an!
[15]Was soll ich reden und ihm sagen, da er's getan!
Ruhlos wälz' ich mich all' meine Schlafenszeit ob der Bitterkeit meiner Seele.
[16]Herr, darum harrt auf dich mein Herz:
Erquicke meinen Geist und laß mich genesen und laß mich gesunden!

---

dazu, die aber hinterher nach v. 12b korrigiert ist (oder umgekehrt; die LXX übersetzt die Varianten noch in verschiedener Weise und hat in v. 12b die schlechtere Lesart gehabt). **14** עָגוּר ist wahrscheinlich aus Jer 8 7 importiert (fehlt in der LXX); der Kranich zwitschert nicht. Das Bild von der klagenden Taube auch Na 2 8 Hes 7 16 Jes 59 11. „Meine Augen sind niedrig zur Höhe" ist ein so unmöglicher Satz, daß man für דַלּוּ nach Hiob 16 20 דָּלְפוּ lesen muß. עָשְׁקָה־לִּי übersetzt man: Vergewaltigung, Ängstigung ist mir, aber das bringt einen fremden Gedanken in die Bitte, da nach dem ganzen Gedicht Jahwe selbst dem Kranken die Plage geschickt hat, während ihm hier von einem anderen Vergewaltiger vorgeklagt würde. Auch das עָרְבֵנִי, verbürge dich für mich, scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber da es den Stichos überfüllt, so ist es wahrscheinlich nur ein erklärender Zusatz oder ein Zitat aus Hiob 17 3. Besser spricht man עִשְׂקָה und versteht dies im Sinn des aramäischen עסק, wie es auch Trg. und Syr. tun: bemühe dich für mich, kümmre dich um mich, als Gegensatz zu v. 12f. In der LXX fehlt der Schluß von v. 14 und der größte Teil von 15. „Was soll ich reden!" klingt doch nach dem Vorhergehenden wie ein Seufzer. Statt dessen fassen es viele Exegeten als einen Ausruf des Entzückens!! Da auch dem Jes. die unglaublichsten stilistischen Ungeschicktheiten aufgebürdet werden, so kann sich unser Dichter nicht beklagen. Die Ursache ist diesmal das folgende Sätzchen וְאָמַר־לִי, das bedeuten soll: denn er gab mir eine tröstliche Zusicherung! Grade das, worauf es ankäme, stammt nicht vom Dichter, sondern vom Ausleger, und das folgende וְהוּא עָשָׂה, er hat's auch getan, macht die vorhergehende Klage und die folgende Bitte zur Torheit, weil dann ja Jahwe die Bitte erfüllt hat. Vielleicht haben sich das Ktib und die Punktation von der vermeintlichen Ähnlichkeit unserer Stelle mit Num 23 19 und verwandten Stellen leiten lassen. Aber die beiden Verben des ersten Stichos gehören zu einander und müssen beide in der 1. Pers. stehen, daher ist אֹמַר auszusprechen und außerdem das לִי, da der Dat. eth. bei אמר übel angebracht wäre, in לוֹ zu ändern. So ergibt sich der einfache Sinn: was kann ich auf den Tod darniederliegender Mensch anderes sagen als ein seufzendes: kümmere dich um mich! da er selbst es getan, mir die Krankheit zugeschickt hat. Die Konsonanten von v. 15b können verschieden punktiert werden. Das Hithp. אדדה steht augenscheinlich unter dem Einfluß der selber korrupten Stelle Ps 42 5; wenn man nur etwas damit anfangen könnte! Wie kann ein Mensch, der den Tod erwartet, sagen: ich wallfahrte (oder: will wallfahrten, oder: soll ich wallfahrten?) alle meine Jahre? und warum deutet er nicht an, wohin er wallfahrtet? und wie kann er wallfahrten „ob der Bitterkeit meiner Seele"? Denn daß עַל „trotz" oder „auf Grund" bedeute, ist doch nur eine Auskunft der Verzweiflung. Da שְׁנוֹתַי auch Plur. (oder Abstraktform) von שֵׁנָה, Schlaf, sein kann (Prv 6 10 24 33), da נָדְדָה שֵׁנָה eine im Hebräischen und Aramäischen häufige Redensart ist, so wäre es möglich, daß der Dichter gesagt hat: entflohen ist all mein Schlaf (nicht bloß wegen meiner Schmerzen v. 13, sondern auch) wegen meiner Betrübnis über meinen vorzeitigen Tod (angenommen von Beer). Indessen kommt man vielleicht mit אֲדַדֶּה aus, das mit נְדֻדִים zusammenzustellen wäre: ich wälze mich unruhig hin und her, so oft ich schlafen möchte und sollte vgl. Hiob 7 4; der Kohort. hat wieder subjektiven Charakter: ich muß mich hin und herwälzen vgl. v. 10 Ps 42 5. **16** ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen; man weiß nicht, worauf sich die — obendrein im Genus verschiedenen — Suffixe von עֲלֵיהֶם und בָּהֶן beziehen sollen. Denn das vermeintliche Wallfahrten als Beweis der Frömmigkeit auf-

[17]Und halte zurück meine Seele von der Grube der Vernichtung
Und wirf hinter deinen Rücken all' meine Sünden!

[18]Denn nicht lobt dich Scheol, preist dich der Tod,
Nicht hoffen die zur Grube Fahrenden auf deine Gnade;

---

zufassen, aus v. 15a tatkräftige Gottesworte herauszulesen und dann darauf die Suffixe zu beziehen, ist doch eine bodenlose Willkür, die darauf basierte Übersetzung: davon lebt man und in all diesem besteht das Leben meines Geistes, ist nur dem möglich, der den alttest. Schriftstellern die ärgsten Stümpereien zutraut. Unbefriedigende Verbesserungsvorschläge finden sich bei den älteren Exegeten. Die LXX übersetzt das zweite bis vierte Wort: περὶ αὐτῆς ἀνηγγέλη σοι, las also die Konsonanten: עליה יחוה לך; dabei bleibt von לכל noch das zweite ל übrig, das mit dem ב von בהן etwa לִב ergeben könnte. Danach las ich früher עליה יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי: „darüber", nämlich über das geschilderte Leiden, über des Dichters Wissen von dessen Urheber, über die Bitterkeit seiner Seele, darüber „gibt Kunde dir mein Herz" (vgl. Ps 27 8 לְךָ אָמַר לִבִּי). Doch ist mir חוה und עליה anstößig. Ich schlage jetzt vor: עַל־זֶה מְיַחֵל לְךָ לִבִּי darum (weil du selbst mir das Leiden geschickt hast) harrt mein Herz auf dich. Sehr ähnlich ist die Stelle Ps 39 8. 10, wo nur die Gedanken von unserem v. 15. 16 in umgekehrter Reihenfolge stehen. Die von בהן noch übrigen Konsonanten הן darf man schon deshalb nicht gut streichen, weil sie im jetzigen Text unverständlich sind, also nicht aus Konjektur der Urheber des Ktib hervorgegangen sein können. Vereinigt man sie mit den beiden folgenden Wörtern zu הָנַח לְרוּחִי, so wird man das „Leben des Geistes" los und erhält einen guten Sinn: gib Ruhe meinem Geist, der von der Krankheit verstört und erschöpft ist. Ähnlich, obgleich stärker, ist Hiob 10 20. Daran knüpft sich nun passend die Bitte um Genesung. 17 Der Anfang von הנה bis ואתה fehlt in der LXX, gewiß nicht wegen einer Schwierigkeit. Der Komplex läßt das herrschende Metrum vermissen, und der Inhalt: siehe, zum Frieden ist bitter mir, bitter und du (?), paßt schwerlich zu dem Gedicht, das nirgends die Krankheit vom Gesichtspunkt pädagogischer Züchtigung betrachtet. Wahrscheinlich haben wir es also mit einem Zitat vom Rande zu tun, nach dessen Eindringen man das אתה für nötig gehalten haben mag, wenn es nicht noch ein entstellter Bestandteil des Zitats ist. In v. 17b lies mit Houbig. חשכת und zwar mit vorzusetzendem ו konſ. Perf. וְחָשַׂכְתָּ als Fortsetzung der vorhergehenden Imperative: (laß mich leben) und halte zurück meine Seele. Im jetzigen Text folgt auf eine lange Klage und die Bitte um Gesundung der Satz: du hast zurückgehalten von Scheol meine Seele; so etwas schreibt doch kein vernünftiger Mensch. Wenn der Dichter, als er das Lied schrieb, gerettet war, warum klagt er dann so lange? wäre es nicht natürlicher, daß er seine Freude und vor allem auch seinen Dank ausspräche, etwa wie Ps 30? In der zweiten Hälfte von v. 17b ist das כי anstößig: denn du hast mir die Sünden vergeben. Hätte Jahwe das getan, so hätte er den Dichter nicht krank gemacht oder wenigstens schon gesunden lassen. Aber die LXX hat das כי nicht, das aus vermeintlichem ך hergestellt sein wird, sondern ו; ich lese also וְהִשְׁלַכְתָּ, Perf. mit ו konſ.: und wirf hinter deinen Rücken usw. Die Rettung vom vorzeitigen Tode und die Sündenvergebung sind gewissermaßen ein und dasselbe; daß die Sündenvergebung vor der Bewahrung stehen müßte, ist eine sonderbare Behauptung, die übrigens einem Dankgebet genau so gelten würde wie einem Bittgebet. Es ist unzweifelhaft ein Gewinn für die Dichtung, wenn sie um Vergebung der Sünden bittet, statt daß diese erst, nachdem sie vergeben sind, dem Dichter einfallen; ein größerer Gewinn besteht darin, daß die Dichtung jetzt reines Bittgebet ist, wie es schon der Verf. des Zusatzes v. 20 angenommen hat. 18 und 19 bilden die letzte Strophe. Wenn Jahwe die Bitte erfüllt, so kann der Dichter ihn loben und von seiner Treue seinen Kindern erzählen. Das wird durch כי an die Bitte angeknüpft: rette mich, sonst kann ich dich nicht loben — dieselbe eigentümliche Gedankenverbindung wie in Ps 6 5. 6 30 9. 10 88 11 ff., als wollten diese Dichter sagen: es ist mir nicht so sehr um das Leben selber zu tun, sondern viel mehr darum, mit Gott in Verbindung zu sein. In der

[19]Wer lebt, lebt, der lobt dich, wie ich heute,
Der Vater gibt den Söhnen Kunde von deiner Treue.
[20]Jahwe, uns zu retten [eile], so spielen wir ein Saitenspiel
Alle Tage unseres Lebens vor'm Hause Jahwes.

39 [1]In jener Zeit sandte Merodak Baladan, der Sohn Baladans, der König von Babel, Eunuchen mit einem Geschenk an Hiskia, denn er

---

Unterwelt gibt es eine solche Verbindung nicht. Das ist keine metaphysische, aber eine religiöse Leugnung der Unsterblichkeit. Man existiert nach dem Tode weiter, aber ohne Religion. Religion ist Verkehr mit Gott; ist Gott aber so groß wie Jahwe, so ist die erste Bedingung des Verkehrs, daß man ihn ehrt und lobpreist. Die Israeliten haben sich dazu verstanden, den Himmel in das religiöse Gebiet hineinzuziehen, nicht aber die Unterwelt. יְשַׂבְּרוּ kommt vom aramäischen סבר, begegnet uns daher nur in den jüngsten Schriften. Der identische Schluß von v. 18 und 19 fordert den Argwohn heraus, auch die LXX hat für אמתך verschiedene Übersetzungen (Erbarmen und Gerechtigkeit), deshalb wird in v. 18 etwa חַסְדְּךָ zu lesen sein vgl. Ps 88_{12}. **19** Wer im starren Todesschlafe liegt, weiß nichts von Gott, aber wer lebt, lebt, der kann Gott loben, „wie ich heute", wo ich noch lebendig bin und auf Rettung hoffen darf; das „heute" steht im Gegensatz zu dem noch ungewissen morgen. Natürlich ist aus der Klage v. 15: was soll ich ihm sagen? nicht der törichte Schluß zu ziehen, daß der Dichter in seiner Krankheit nicht im Stande gewesen sei, die gewohnten Lobgebete zu sprechen! Das Lobpreisen Gottes wird hier nur als etwas Selbstverständliches erwähnt, und diese Erwähnung hat zugleich den Zweck, das Gebet so abzuschließen, wie es die hebr. lyrische Poesie gewohnt ist: sie ist eine sozusagen indirekte Doxologie, da eine direkte zu den Klagen und Bitten nicht recht paßte. In einem Dankgebet würde das Lob nicht bloß am Ende, sondern gleich am Anfang erklungen sein vgl. Ps 30. יודיע mit ל späte absolute Konstruktion, durch den Einfluß des Aramäischen begünstigt; אל für על wie 37_{21}. **20** ist ein liturgischer Zusatz der Art, wie sich solche bei manchen Psalmen finden, um die individuelle Dichtung für den Gemeingebrauch tauglich zu machen. Es tritt hier für das bisherige Ich eine Mehrheit auf, die Jahwe durch ihr Saitenspiel am Tempel ehren will. Das Gedicht würde sehr trivial auslaufen und denen, die in ihm eine gelehrte, künstliche Arbeit sehen, Recht geben, wenn es mit Saitenspiel endigte, nachdem vorher der Dichter fast nicht reden konnte vor Seufzen und Bangigkeit. „Jahwe mich zu retten" wird gedeutet: Jahwe ist bereit, mich zu retten, eine beispiellose, unmögliche Wendung. Die Psalmen setzen in ähnlichem Fall ein חוּשׁ, קוּם, רְצֵה hinzu, ein solches Wort, und zwar im Imper., muß auch hier gestanden haben; die Zusätze sind ja außerordentlich oft verstümmelt. נְגִינֹתַי, mein Saitenspiel wollen wir spielen? Das ist schwerlich richtig, das Suff. ist überhaupt überflüssig. Es muß entweder überall die 1. Pers. Sing. (wie in der LXX) stehen oder die 1. Pers. Plur. (also wohl auch הושיענו). על gegenüber, vor dem Hause Jahwes, ein vorsichtigerer Ausdruck als das gewöhnliche בְּבֵית י״ (3. B. Ps 23_{6} 24_{4}): der Laie darf in den Tempel nicht hinein.

21. 22 s. darüber vor v. 7.

b. Kap. 39, eine Fortsetzung von c. 38: Gesandtschaft Merodak-Baladans von Babel an Hiskia, Jesaias daran geknüpfte Weissagung über das babylonische Exil. **1** „In jener Zeit" bezieht sich natürlich auf c. 38. Dillm. merkt nachträglich, daß seine chronologischen Annahmen zu c. 37 und 38 mit diesem Kapitel in Widerspruch stehen, schiebt aber, unter dem Einfluß von 38_{6}, die Unklarheit lieber dem Erzähler zu, der keine genaue Kenntnis von der Zeitfolge der von ihm berichteten Ereignisse mehr gehabt habe, obwohl es sich doch um die genaue Zeitfolge gar nicht handelt, sondern um die Frage, ob der Erzähler in c. 39 ganz vergessen haben kann, daß Hiskia 38_{6} in der Hand des Assyrers ist und, abgesehen von seinem Schatz, dessen Herausgabe an Sanherib dem Erzähler unbekannt gewesen sein könnte, alle Städte außer Jerusalem verloren hat. Merodak-Baladan (babyl. Marduk-habal-

hatte gehört, daß er krank gewesen und wieder genesen war. [2]Und Hiskia freute sich über sie und ließ sie sehen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Öl und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich fand in seinen Vorräten; nichts gab es, was Hiskia sie nicht hätte sehen lassen in seinem Hause und in seiner ganzen Herrschaft. [3]Da kam Jesaia der Prophet zum König Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt und von wo sind sie zu dir gekommen? Hiskia sprach: Von fernem Lande sind sie zu mir gekommen, von Babel. [4]Und er sprach: Was haben sie gesehen in deinem Hause?

iddina) war von 721 – 709, wo er von Sargon vertrieben wurde, und darauf neun Monate im Jahr 704 König von Babel (s. Samml. von assyr. und babyl. Texten II, S. 290, 277); eigentlich war er Herrscher eines Teils von Babylonien, von Bit-Jakin. Seine Botschaft an Hiskia fällt schwerlich in die kurze Zeit, die er 704 in Babel regierte, sondern nach 38_{5} fünfzehn Jahre vor Hiskias Tod, also in die Jahre, die seinem Kampf mit Sargon voraufgingen, wohl noch etwas vor die 20_{1} angegebene Zeit. Er schickt nach dem hebr. Text in Jes. und II Reg 20_{12} Briefe und ein Geschenk, nach der LXX in Jes. Briefe und Gesandte und Geschenke; die Gesandten, die sich schon durch die Wortstellung als unverträglich mit den Briefen verraten, werden von den Suffixen der folgenden Verse vorausgesetzt. ספרים ist ein Versehen für סָרִיסִים, wie v. 7 beweist (s. u.). Daß Verschnittene zu Gesandten- und sonstigen wichtigen Diensten verwendet wurden, zeigt ja die zu 36_{2} erwähnte Stelle II Reg 18_{17}. Das Wort מִנְחָה ist für das Geschenk des mächtigen Fürsten von Babel an den judäischen Kleinfürsten sonderbar genug gewählt. Für וַיִּשְׁמַע hat II Reg 20_{12} das richtige כִּי שָׁמַע, dagegen für וַיֶּחֱזַק das fehlerhafte חִזְקִיָּהוּ, beides lehrreiche Beispiele vom Zustand der alten Manuskripte und der Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Der Erzähler deutet mit keinem Worte an, daß er eine politische Absicht hinter der Gesandtschaft annimmt, obwohl diese, wenn sie historisch ist, nur aus politischen Gründen erfolgt sein kann. Der Chroniker gar meint, das Wunder an der Sonnenuhr hätte den Babylonier so interessiert (II Chr 32_{31}). Daß die vorhasmonäischen Juden und ihre Historiker (selbstverständlich einen Mann wie Nehemia ausgenommen) in politischen Dingen Kinder sind, ist am Ende natürlich. 2 וישמח in Jes. und den beiden LXX ist natürlich dem וישמע in II Reg. vorzuziehen. בֵּית נְכֹתֹה, nicht: sein Gewürzhaus (nach נכאת Gen 37_{25} 43_{11}), sondern eher: Schatzhaus (Trg. Pesch.); נְכֹת ist wohl ein Fremdwort, nach Fr. Del. und P. Haupt von dem assyr. Verb. nakâmu, aufhäufen. Die Vorräte an Öl und aromatischen Stoffen mögen teils aus königlichen Domänen, teils aus Abgaben stammen und für den Verkauf bestimmt gewesen sein; daher können sie neben den Edelmetallen erwähnt werden. Das בֵּית כֵּלִים wird mit dem Waldhaus 22_{8} identisch sein. Alle diese Schätze zeigt nach dem Erzähler Hiskia nicht aus einem politischen Motiv, sondern aus einer kindlichen Eitelkeit; überhaupt kommt hier Hiskia, wahrscheinlich wider den Willen des Verf.s, sehr kläglich weg (s. v. 4. 8). 3 Jes. kommt, offenbar nach der Abreise der Gesandten und nicht mit der Absicht, politische Abmachungen zu verhüten, zu Hiskia und fragt, was jene Männer gesagt haben und woher sie waren. Er überwacht den König als Jahwes Resident. Auf die Frage: was haben die Männer gesagt? antwortet Hiskia nicht, doch braucht man darum die Frage nicht zu streichen oder abzuändern und nicht einmal anzunehmen, daß Hiskia sie im Schuldbewußtsein überhört; es liegt wohl nur eine Sorglosigkeit des Erzählers vor, für den die Frage ja eigentlich mit v. 1b schon beantwortet war: die Männer haben den Hiskia zur Genesung beglückwünscht. Hiskia ist ja aus freien Stücken so offenherzig wie die liebe Unschuld. Er prahlt: aus fernem Land sind sie gekommen, aus Babel! als wäre Babylonien ein weltentlegenes Land und als hätte man nicht mit Babel seit Jahrhunderten in vielseitigem Verkehr gestanden. 4 Jes. fragt wie einer, der schon Bescheid weiß, und Hiskia antwortet mit voller Ahnungslosigkeit. Die genaue Antwort: sie haben alles gesehen, was ich im Hause habe, ist aber nötig wegen des

Hiskia sagte: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen, nichts gab es, was ich sie nicht hätte sehen lassen in meinen Vorräten. [5]Da sprach Jesaia zu Hiskia: Höre das Wort Jahwes der Heere! [6]Siehe, Tage kommen, da wird gebracht werden alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter aufgehäuft haben bis auf diesen Tag, nach Babel, nichts wird übrig bleiben, spricht Jahwe. [7]Und von deinen Söhnen, die von

---

folgenden Vatiziniums. 5 צבאות fehlt in II Reg., kommt also wohl wieder auf Rechnung des Abschreibers (vgl. zu 37_{32}). 6 Jes. weissagt nun das babylonische Exil, ohne es mit einer Sünde Hiskias (oder seines Volkes) zu motivieren. Der nachexilische Schriftsteller, der ja so wie so der Meinung von Sach 1_{15} gewesen sein wird, kann auch gar nicht gemeint haben, daß Hiskia das Exil verschuldet habe, ist er doch nach 38_{3} ein Mann nach dem Herzen Jahwes. Vielmehr faßt er Hiskias Vorzeigen seiner Besitztümer als Vorbedeutung dafür auf, daß eben die Leute, die die Schätze sehen, sie später auch besitzen werden: sie nehmen sie jetzt schon mit den Augen fort. Der Fehler (nicht die Sünde) des Hiskia besteht nicht in irgend einer politischen Zettelung mit Babylonien, sondern darin, daß er sich mit den Fremden intim macht, ihnen symbolisch Tor und Tür zu seinen und seiner Väter Schätzen öffnet. In diesem Verhalten könnte höchstens die Möglichkeit liegen, daß ein so unvorsichtiger Mann sich auch auf mehr, auf ein Bündnis mit den Heiden, einlassen könnte, aber gesagt wird nichts davon. Historisch wird es sich, wenn überhaupt der Erzählung eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liegt, freilich anders verhalten haben. Denn Merodak-Baladan war Zeit seines Lebens der erklärte Gegner Assurs, dessen Vasall Hiskia war; hat also dieser den babylonischen Gesandten seine Gold- und Waffenvorräte gezeigt, so war das an und für sich eine politische Handlung und geeignet, mindestens den Argwohn der Assyrer zu erregen; und wäre der Verf. damit genauer bekannt gewesen, so hätte er den Jes. den König müssen schelten lassen. Der wirkliche Jes. würde freilich nicht mit dem babylonischen Exil, sondern mit den Assyrern gedroht haben. Die Weissagung, ein vaticinium ex eventu, wie es die Späteren lieben (das krasseste Beispiel I Reg 13), beginnt mit einem schon bei Amos vorkommenden, im B. Jeremia häufigen Ausdruck, den Jes. niemals gebraucht: siehe, Tage kommen. Zu וְנִשָּׂא vgl. 8_{4}. „Nichts wird übrig bleiben", schlägt zurück auf das zweimalige: nichts gab es, was er (ich) ihnen nicht zeigte; die künftige Wirklichkeit entspricht genau der ominösen Handlung; der Verf. dieser Prophetengeschichte ist in den Geheimnissen der Mantie besser bewandert als in der alten Prophetie. 7 Die genaue Korrespondenz zwischen Vorbedeutung und Erfüllung wäre nicht vorhanden in der folgenden Weissagung, daß Nachkommen Hiskias als Eunuchen im Königspalast von Babel dienen werden, wenn nicht im Vorhergehenden Verschnittene vorgekommen wären. Diese stecken aber eben in den ספרים des hebräischen und den πρέσβεις des griechischen Textes von v. 1. Wie Hiskia sich gemein gemacht hat mit den babylonischen Eunuchen, so werden Nachkommen von ihm als babylonische Eunuchen leben müssen. Hier erkennt man auf's deutlichste den jedes tieferen Motivs entbehrenden mechanischen Charakter der Weissagung; Jes. tritt nicht als Prophet auf, sondern als Kenner der Omina; hinter dem Glauben an diese steht nicht die sittliche Gottesidee der großen Propheten, sondern die Schicksalsmacht, jene mysteriöse Magie, die die Dinge von heute mit denen von morgen verknüpft. Für מִמְּךָ will Stade מִמֵּעֶיךָ lesen, was jedoch wegen des voraufgehenden בָּנֶיךָ (Nachkommen, wie oft אָבוֹת Vorfahren) nicht gerade nötig ist; jedenfalls aber muß man mit ihm das אשר תּוֹלִיד (das Hiph. wie im Priesterkodex des Pentateuchs) streichen, das nicht bloß ganz überflüssig, sondern sogar falsch ist, weil die von Hiskia selbst gezeugten Söhne das babylonische Exil ja nicht erlebt haben und man doch nicht gut annehmen kann, der Erzähler habe das nicht gewußt. Dillm. freilich benutzt den eingesetzten Relativsatz zu einer Ehrenrettung von II Chr 33_{11} (Hiskias Sohn Manasse durch Assur gefangen geführt nach Babel), denn er findet, daß von der Exilierung des Volkes und der Zerstörung Jerusalems usw. nicht die Rede sei und daß darum die Deutung unsers Orakels auf das babyl. Exil auf schwachen Füßen stehe. Das ist Scharf-

dir ausgehen werden, die du zeugen wirst, wird man einige nehmen, daß sie zu Eunuchen seien im Palast des Königs von Babel. [8]Hiskia sagte zu Jesaia: Gut ist das Wort Jahwes, das du geredet hast. (Und er sagte: Weil doch Friede und Beständigkeit sein wird in meinen Tagen.)

---

sinn am unrechten Ort; auch würde das הוליד dem Priesterkodex nicht zu dem gewünschten höheren Alter verhelfen, denn dieser zweite Erzähler ist höchst wahrscheinlich jünger als Esra. Übrigens muß er von Davididen gehört oder gelesen haben, die das hier vorhergesagte schmähliche Schicksal erlitten, denn ohne das würde sicher kein jüdischer Schriftsteller eine so schimpfliche Tatsache vorgebracht haben. 8 Hiskia antwortet als frommer, nicht aber als reuiger Mann, weil er ja auch keine Sünde begangen hat: Jahwes Wort ist gut. Selbstverständlich heißt das nicht: sein Wort ist gütig, obwohl es das heißen kann (Mch 2 7), sondern: es ist, wie alles, was Jahwe verhängt, recht und auch mir recht, ich ergebe mich darein. Er ist fromm, wie der Hiob des Volksbuches, dem die wahre Frömmigkeit in der unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen, auch wenn dieser nicht begriffen wird, besteht (Hiob 2 10). Nach v. 8b jedoch motiviert er seine Zufriedenheit mit Gottes Beschluß damit, daß er selbst das Unglück nicht erleben wird, vielmehr ihm, so lange er lebt, beständige Wohlfahrt gewährt ist; in II Reg. ist das durch die Frage: nicht wahr, wenn doch usw. noch etwas lebendiger ausgedrückt als durch unser trockenes כִּי. Indessen überschreitet diese Gottergebenheit und Zufriedenheit auf Kosten anderer und sogar der eigenen Nachkommen das Maß erlaubter Naivität doch zu sehr, als daß man nicht wünschen sollte, daß Hiskia in Wirklichkeit etwas weniger Gleichmut besessen haben möge. Zwar ist der antike Mensch in manchen Stücken selbstsüchtiger, als es sich mit unserem Gefühle verträgt; auch Hiob beklagt immer nur sich selbst, niemals den vorzeitigen Tod seiner Kinder. Aber Hiskia sollte etwas königlicher denken und nicht so empörend gleichgültig gegen das nahe bevorstehende Schicksal seines Volkes sein. Bei Jeremia wird sogar die Rahel aus ihrer Grabesruhe aufgeschreckt durch den Schmerz über die Gefangenführung ihrer Nachkommen (Jer 31 15). Unser Erzähler muß vom Exil weit abstehen, wenn er so gleichmütig darüber reden kann, und stellt zudem seiner schriftstellerischen Befähigung durch diesen Schlußsatz kein gutes Zeugnis aus. Oder darf man ihn dadurch zu entlasten versuchen, daß man v. 8b für den Zusatz eines Lesers ansieht, der das Wort טוב im Sinne von gütig verstand und darum erklärungsbedürftig fand? Die Wiederholung von וַיֹּאמֶר möchte diese Annahme begünstigen.

II. Der Anhang zum Jesaiabuch, Kap. 40–66.

a) Kap. 40–55.

Zu c. 40–55, der Schrift des sog. Deuterojesaia, s. E. § 24 ff. 30. 32.

Zu der Zeit, wo diese Schrift geschrieben wird, hat Cyrus bereits viele Könige und Völker bezwungen und steht im Begriff, wie der Autor glaubt, sich auf Babel zu werfen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Krieg mit Krösus von Lydien zu Ende, die Schrift also um rund 540 v. Chr. anzusetzen. Sie besteht, ähnlich wie die Bücher Amos und Hosea und andere vorexilische Prophetenschriften, aus einer großen Zahl kürzerer und längerer Dichtungen, deren Reihenfolge noch die ursprüngliche zu sein scheint. In dem einleitenden Gedicht gibt Deuterojesaia seine Aufgabe an und den Zweck, den er mit seiner Schrift verfolgt. Nicht durch Visionen, von denen er niemals spricht, aber durch Audition ist ihm die Offenbarung geworden, daß die Unsichtbaren sich schon anschicken, den wunderbaren Weg

durch die Wüste zu bahnen, auf dem Jahwe an der Spitze des befreiten Israel nach Zion heimkehren wird: das soll er verkündigen! Im zweiten Gedicht spricht er das Thema aus, um das alle seine Gedanken kreisen, das den wesentlichen Inhalt seiner Vorstellung von Gott und Welt bildet: alles, die ganze Welt, ist vergänglich, Jahwes schöpferisches Wort bleibt in Ewigkeit. Mit diesen beiden Gedanken von Jahwes Rückkehr und von Jahwes Wort schließt auch seine Schrift c. 55. Inzwischen werden sie auf alle Weise variiert, nach allen Seiten ausgeführt, begründet, verteidigt, für die wichtigsten Folgerungen verwertet. Damit erfüllt der prophetische Dichter die Aufgabe, sein Volk zu trösten, auf die große Zukunft vorzubereiten, es anzuleiten, den Sinn des ganzen Weltverlaufs von der Schöpfung an bis zur Erreichung des großen Endziels Jahwes: daß vor ihm sich jedes Knie im Himmel und auf Erden beugen soll, zu erfassen und so die Jahwereligion recht in sich aufzunehmen. Dabei tritt der Verf. dieser großartigen Schrift mit seiner eigenen Person gar nicht hervor, hat sie vielmehr so verborgen, daß man bis heute darüber streitet, wo er eigentlich gelebt hat, ob in Palästina, Babylonien, Ägypten oder wo sonst. Er spricht mit dem begeisterten Pathos eines Mannes, den große Gedanken und Gefühle weit über die Erde emportragen, aber nicht selten überschreitet er die Grenze, die den Propheten vom Poeten, den Beauftragten Gottes vom Gottbegeisterten scheidet. Man merkt an seinem Stil die sprudelnde Fülle seines Geistes, aber man vermißt die Zucht der öffentlichen Volksrede; er spricht nicht zur Sache, er hat keine Volksgemeinde zu einem Tun oder Lassen aufzufordern, er steht keinem Hörer Brust gegen Brust und Auge in Auge gegenüber; es ist Luft zwischen ihm und den Dingen, die ihm alles malerisch verschönert, verhäßlicht, vergrößert, verkleinert, die Adresse seiner Rede jeden Augenblick zu ändern gestattet, die ausschweifendsten Phantasien, die seltsamsten Beweisführungen und die tiefsten Gefühlsergüsse ermöglicht, uns aber der Vorteile fast völlig beraubt, die sonst Mitteilungen eines so geistvollen Schriftstellers über die wirklichen religiösen, geschichtlichen und kulturhistorischen Zustände seiner Zeit uns gewähren könnten. Er spricht nur sich selbst aus, er ist der größte Idealist unter den Propheten. Seine Schrift hat keine vorher entworfene Disposition; seine Rede hat psychologische Pausen und Themenwechsel, kein logisches Fortschreiten. Er wiederholt sich fortwährend, nicht aus Armut an Stoff und Gedanken, sondern wegen eines Übermaßes an Phantasie und Gefühl, das ihn anreizt, das angeschlagene Thema immer wieder zu variieren, statt es rund und klar zu Ende zu führen. Auch eine zeitliche Entwicklung läßt sich kaum feststellen, obgleich die Schrift ja nicht in einem Atem niedergeschrieben sein kann, auch die Symptome nicht ganz fehlen, daß die Stimmung des Verf.s wechselte, daß er Pausen im Produzieren eintreten ließ, vielleicht auch nachträglich Änderungen vornahm. Übrigens sind selbstverständlich manche befremdende Erscheinungen auf fremde Rechnung zu setzen, besonders auch allerlei Zusätze und Einsätze, ohne die es nun einmal bei keiner alttestamentl. Schrift abgeht.

40, 1—11 enthält in v. 1—4 ein Gedicht in zweimal vier Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen, es folgen, wenn man von v. 5 absieht, vier Distichen im dreihebigen Metrum v. 6—8, darauf wieder zweimal vier Disticha zu je drei und zwei Hebungen, die allem Anschein nach v. 1—4 direkt fortsetzen, v. 9—11. Eine ganz ähnliche Erscheinung, geordnete Strophen von Pentametern durchsetzt mit andersartigen Elementen, zeigt sich 51 17 bis 52 12. Da diese Anordnung oder vielmehr Unordnung schwerlich auf einer ursprünglichen Absicht Deuterojes.s beruht, so muß entweder er selber nachträglich Zusätze an den Rand geschrieben haben oder der gegenwärtige Zustand absichtlich oder unabsichtlich von späteren Händen geschaffen sein. Das letztere kommt so oft vor, daß es auch hier die natürlichste Annahme ist: v. 6—8 ist wohl wegen des ähnlichen Eingangs in die Nähe von v. 3. 4 gerückt, bildet aber in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den Ausführungen v. 12ff., sollte also hinter v. 11 stehen. Das erste Gedicht seinerseits,

40, 1—4. 9—11, charakterisiert zunächst v. 1f. unsere Schrift als Trostschrift, spricht dann v. 3f. von ihrer prophetischen Veranlassung, von der Audition ihres Verf.s, daß Jahwes Weg durch die Wüste gebahnt werden soll, und fordert zum Schluß v. 9—11 Zions

40 [1]Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott,
[2]Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihr zu,
Daß vollendet ist ihr Frondienst, bezahlt ihre Schuld,
Daß sie empfangen von Jahwes Hand Doppeltes für all' ihre Sünden!

Evangelistenschar auf, sich von Jahwes Heranziehen zu überzeugen und den Städten Judas davon Kunde zu geben. 1 „Tröstet, tröstet", Wiederholung desselben Wortes ist sehr häufig bei Deuterojes. „Spricht", יֹאמַר statt אָמַר, präsentisch, zum Gedicht passend; Verteidiger der „Echtheit" haben es wohl in futurischem Sinne gefaßt: wird sprechen, nämlich nach 200 Jahren (soll Jesaia ben Amoz sagen). Dies absurde Apologetenkunststück ist keiner Widerlegung wert, s. v. 25. Das Suff. von אֱלֹהֵיכֶם (woraus die LXX כֹּהֲנִים אֶל: macht), verrät den subjektiven, auf den Leser andringenden Charakter der Dichtung. „Mein Volk" wird v. 2 durch Jerusalem ersetzt und erklärt s. u. Wer aber wird angeredet? Nicht die Priester, wie die LXX meint, sondern jeder, der trösten kann. Das ist in erster Linie der Prophet selber, doch spricht er hier nicht von sich, denn für Drohungen treten die Propheten mit ihrer eigenen Person ein, aber in tröstlichen Verheißungen treten sie selber nicht hervor (s. zu 2 2ff. 9 1ff. 11 1ff. 32 1ff.). Die Unglücksbotschaft isoliert (Jer 15 10 16), zur Freudenbotschaft kann der, dem sie übertragen wurde, alle Welt auffordern. Übrigens trösten die Älteren, ohne erst zu sagen, daß sie es wollen; bei unserem Rhetoriker nimmt die Einleitung gewöhnlich einen beträchtlichen Teil der Rede ein. 2 Liebevoll (vgl. Gen 34 3 Hos 2 16) soll man Jerusalem zureden, das hier zum ersten Mal in dem Charakter auftritt, den es seitdem im Sprachgebrauch des Judentums und auch vieler christlicher Schriftsteller beibehalten hat. Jerusalem ist die heilige Stadt 52 1, nach der sich die Israeliten nennen 48 2, die zwar jetzt vereinsamte Mutter des Volkes 49 21 54 1, ja das Volk selbst 51 16. Schon bei Jes. heißt der judäische Staat „Jerusalem und Juda", für die Exulanten, die meist aus Jerusalem stammten oder doch dort ihre geistliche Heimat hatten, verschlingt diese Stadt fast das ganze übrige Land vgl. Ps 137. Später tritt dann wohl Juda wieder stärker hervor (s. zu 1 1), aber dies Juda ist meist nicht Judäa, sondern das in aller Welt verbreitete Volk der Juden, die alle, mögen sie in Ägypten oder Babel geboren sein, zugleich doch Zion ihre Mutter nennen Ps 87. Trotz des Exils erkennt Deuterojes. doch der Stadt Jerusalem ein gewisses Leben, eine Bevölkerung zu, die als Bewohnerin der Hauptstadt ihm im geistigen Sinn Haupt des Volkes geblieben ist (vgl. 52 7ff.); wo das Haupt ist, da sind, wenigstens im Geist, auch die Glieder, was der Mutterstadt widerfährt, geht alle an. Wer darum in Jerusalem die Freudenbotschaft verkündigt, der redet zum ganzen Volk. Sehr interessant wäre es zu wissen, ob diese Bevölkerung Jerusalems wirklich da war oder nur in der Vorstellung unseres Idealisten existierte; aber so wenig es für mich wahrscheinlich ist, daß Deuterojes. in Babylonien lebte, so unsicher ist es auch, ob er in Palästina geschrieben hat. Es scheint doch eher, daß seine Äußerungen über Jerusalem und die Städte Judas sich leichter verstehen lassen, wenn er in der Ferne lebte. Jerusalems, des Volkes, harte Zeit hat nun ihr gottgewolltes Ende erreicht. צָבָא, gewöhnlich Mask., hier (und Dan 8 12) Fem., meist Kriegsdienst, eigentlich überhaupt der Dienst, den man der Allgemeinheit zu leisten hat, harter Dienst, Frondienst (Hiob 7 1), bedeutet hier, wie die Fortsetzung zeigt, den Dienst, den man zur Abzahlung einer Schuld zu leisten hat, die Schuldsklaverei, die solange währt, bis die Schuld abverdient ist; es ist ein Wort der späteren Sprache, wie auch das Verb. רצה in dem Sinne: befriedigen, abbezahlen (Lev 26 34. 43); zum Bilde vgl. 50 1b, wo auch gesagt wird, daß Jahwe der Gläubiger ist. Marti schlägt מִלְּאָה vor: sie hat vollendet, wobei צבא Mask. bleibt. „Sie hat empfangen (nicht: wird empfangen) Doppeltes, d. h. doppelte Strafe, um alle ihre Sünden" (nachgeahmt 61 7 Jer 16 18). Daß das Volk viel mehr erlitten hat als es verdiente, würde kein vorexilischer Prophet gesagt haben, ist auch noch nicht Hesekiels Meinung. Bei Deuterojes. erklärt sich diese Übertreibung aus seinem Pathos, seiner Neigung zum Überschwänglichen, seinem Bedürfnis, das Volk zu trösten und zu ermutigen; daß nach-

[3]Horch, es ruft: in der Wüste bahnet den Weg Jahwes,
Macht grade in der Steppe eine Straße für unseren Gott!

---

exilische Schriftsteller ihm nachsprechen, läßt sich weniger leicht entschuldigen (s. m. Komm. zu Jer 25 29 49 12 vgl. Sach 1 15). Das כי in v. 2b ist dem כי in v. 2a nicht unter-, sondern nebengeordnet; vor נִרְצָה wird כי mit der LXX wohl besser gestrichen. – 3f. ist insofern eine der wichtigsten Stellen in der deuterojes. Schrift, als sie mit einigen Worten Mitteilung macht von jener Audition, aus der der Prophet sein Wissen um den Anbruch der Erlösungszeit hat. Er hört die „Stimme eines Rufenden" und spricht davon, wie etwa Jes. vom Einflüstern Jahwes in sein Ohr (22 14). Der Rufende ist aber nicht Gott, wie אלהינו zeigt, jedoch auch nicht ein menschlicher Prophet, wie die NTl. Verwertung dieser Stelle annimmt, die außerdem der LXX mit Unrecht darin folgt, daß sie בַּמִּדְבָּר mit קֹרֵא verbindet: die Stellung des parallelen, in der LXX allerdings fehlenden בָּעֲרָבָה zeigt, daß במדבר zu פַּנּוּ gehört und mit ihm in den ersten Stichos. Der Rufer ist nicht ein anderer Prophet, weil der für sich selber zu reden oder zu schreiben hätte und eine Hinweisung auf einen solchen hier im Anfang der Schrift doch eine gar zu sonderbare Unselbständigkeit unsers Propheten bedeuten würde, noch weniger ist der Rufer mit den Freudenboten zusammenzustellen, die erst nachher von unserem Propheten die Aufforderung erhalten, ihr Amt zu üben, und dies nicht eher ausführen können, als wenn der Weg fertig und Jahwe schon im Anzuge ist. Vor allen Dingen aber können Menschen das nicht sagen, was hier der Rufer sagt: ebnet in der Wüste den Weg Jahwes. Diese Aufforderung könnte nur dann von Menschen ausgehen, wenn sie an Menschen erginge, aber Menschen können (und sollen nach Deuterojes.s anderweitigen Ausführungen) nicht einen Weg durch die Wüste von Babel nach Palästina legen, am wenigsten einen so wunderbaren Weg, wie er hier und später beschrieben wird. Allegorische Deutung unserer Stelle bedarf ja wohl keiner ausführlichen Widerlegung: wenn auch etwa die Berge als Bilder für die Hindernisse stehen könnten, die sich der Erlösung in den Weg stellen (Sach 4 7), was soll dann die Wüste vorstellen, durch die Jahwe zieht? und welche Menschen sollen Jahwe es ermöglichen, daß er das Volk befreien kann? Israel ist bei Deuterojes. als ganz ohnmächtig gedacht und soll sich rein passiv verhalten; soll also etwa Cyrus angeredet sein, dem übrigens umgekehrt Jahwe die Hindernisse aus dem Wege räumt (45 1 ff.)? Ebenso verfehlt ist es, zwischen solcher gedankenlosen rationalisierenden Umdeutung und der realistischen Auffassung, die freilich ganz unmoderne Resultate liefert, zu lavieren und anzunehmen, die Berge und Täler bedeuten die „hindernden geschichtlichen Verhältnisse", diese aber sollen von den Unsichtbaren umgestaltet werden; wie soll man sich das vorstellen? sollte Deuterojes. so konfus gewesen sein oder nur erhabene Redensarten gemacht haben, bei denen er sich nichts dachte? Man muß vielmehr seine Worte so nehmen wie er sie gibt, nicht bloß hier gibt, sondern an vielen anderen Stellen und zuletzt am Schlusse seiner Schrift 55 12 f., wo er sagt, daß der wunderbare Weg ewig bleiben soll. Die Rückkehr Jahwes und Israels soll durchaus wunderbarer Art sein, soll nicht etwa durch bewohnte Gegenden (auf dem großen nördlichen Umwege), sondern geraden Weges durch die Wüste erfolgen, die Wüste aber zu diesem Zwecke so verwandelt werden, wie es sich für Jahwes Zug gebührt. Wie dort, wo ein El haust, eine Oase aufblüht und umgekehrt das Dasein einer Oase ohne weiteres auf die Anwesenheit eines Els schließen läßt, so verwandelt sich nach anderen Stellen (41 18 ff. usw.) die Wüste unter den Fußtritten Jahwes, hier aber durch die Tätigkeit von Wesen, die ihm nahe stehen. Diese Unsichtbaren kann aber zu ihrem Tun nur ein unsichtbares Wesen auffordern. Die höheren Wesen, die den Gott der Heere umgeben, rufen sich untereinander zu (vgl. 6 3), und der Prophet hört ihren Wechselgesang, verzückt und in ihre Sphäre emporgehoben wie Jes. oder Micha I Reg 22 oder Sacharia. Es scheint, daß Deuterojes. sie nicht sieht wie jene Propheten. Aber was er so vernommen hat, das hat ihn belehrt, daß die Wendung der Dinge vor der Tür steht. Man muß freilich nicht aus dieser Stelle folgern, daß er sagen wolle, schon jetzt, wo er schreibt, sei die Wüste

[4]Jeder Berg und Hügel wird sich senken und jedes Tal sich heben
Und das Hügelige werden zum Blachfeld und Berghaufen zur Ebene.

[5]Und enthüllen wird sich die Herrlichkeit Jahwes,
Und alles Fleisch es sehen zumal,
Denn der Mund Jahwes hat es geredet.

[9]Auf hohen Berg steige dir, Freudenbotin Zions,
Erhebe mit Macht deine Stimme, Freudenbotin Jerusalems!
Erhebe sie, fürchte dich nicht, [ruf' aus den Frieden!]
Sprich zu den Städten Judas: siehe da, euer Gott!

---

in der Umwandlung begriffen. Elia hört I Reg 18 41 das Rauschen des Regens, bevor auch nur eine Wolke zu sehen ist, die den Regen bringt. Daß der Wunderweg den Späteren sehr gefallen hat, sahen wir bereits an mehreren Nachahmungen (11 15 f. 19 23 35 8 s. u. 62 10). In v. 4a ist oben der erste Stichos mit dem zweiten vertauscht, der zweite zeigt ja schon durch das Flickwort „und Hügel", daß er der längere sein soll. Flickwörter sind überhaupt bei diesem immer in der Begeisterung schreibenden Autor sehr häufig. In גֵּיא ist nicht wie in גַּיְא das י zu i erweicht und mit ă kontrahiert, sondern das י ausgestoßen und ă zu é verlängert (vgl. Olsh. § 142 b). Die Berge, die zu passieren sind, sollen sich senken, die Täler sich heben, so gebieten die Unsichtbaren, die nicht mit den Händen arbeiten, sondern durch die bloße Aufbietung des Willens das Wunderbare leisten; bezeichnender Weise steht in v. 4b das prophetische Futurum, daher nimmt man auch in v. 4a richtiger das Impf. als den Jussiv an. Das originelle עקב möchte ich nicht mit Oort in עִקֵּשׁ ändern. רְכָסִים ἅπ. λεγ. (Trg. גְּדוּדִים) scheint formlos durcheinander geworfene Erdschollen, Hügel, zu bedeuten, die die Orientierung und das Wandern erschweren. — 5 halte ich für einen Einsatz aus der Zeit, wo schon v. 6—8 seine jetzige Stellung vor v. 9 ff. hatte, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, das scheinbar unvollständige Orakel v. 3 f. mit einer Pointe zu versehen, welches Bedürfnis sich nicht geregt hätte, wenn v. 9—11 unmittelbar auf v. 3 f. folgte. Ganz undeuterojesaianisch ist der Schlußsatz: denn der Mund Jahwes hat's geredet; „alles Fleisch wird Jahwes Herrlichkeit sehen" ist ein recht unglücklicher Vorgänger für die Ausführung v. 6: alles Fleisch ist Gras, das verdorrt, und die Enthüllung der Herrlichkeit Jahwes fällt als allgemeine Phrase stark ab gegen die anschauliche Darstellung in v. 9 ff. Wahrscheinlich hat der Verf. die verwandte Dichtung in c. 52 vor Augen; die LXX hat sogar für unser יחדו das את ישועת אלהינו von 52 10, weshalb viele Exegeten יֵשַׁע für יחדו schreiben wollen. Aber wenn man ändern will, muß man alles einsetzen, was die LXX und 52 10 hat und den Fehler יחדו daraus erklären, daß v. 5 ursprünglich nur als Randglosse mitgeführt wurde und, wie so oft die Randglossen, auf dem beschränkten Raum zu Schaden kam. — 6—8 s. u. hinter v. 11. — In v. 9—11 haben wir dasselbe Versmaß wie in v. 1—4; auch sachlich schließen sich die beiden Strophen so eng wie möglich an die beiden ersten an. Schon bald wird Jahwe mit seinem Volk heranziehen, da sollen die Boten Jerusalems nach ihm ausschauen, um die frohe Kunde zu verbreiten. 9 Zu מְבַשֶּׂרֶת kann צִיּוֹן eigentlicher oder (wie in bat Zijjon) bloß appositioneller Genit. sein; die erstere Annahme, bei der מבשרת als Kollektiv für מְבַשְּׂרִים zu fassen ist, hat die verwandten Stellen 52 7 f. und 41 27 für sich, paßt auch besser zu der Aufforderung: steige auf einen hohen Berg, die, an die Stadt Zion gerichtet, ein groteskes Bild ergäbe, während sie bei gewöhnlichen Läufern (vgl. II Sam 18 19 ff.) gut angebracht ist. Auf den hohen Berg nämlich sollen sie nicht steigen, um zu rufen, sondern nur auszuspähen und alsdann, sobald sie das Erwartete bemerkt haben, hurtig die Füße in Bewegung zu setzen (52 7) und mit lauter Stimme die freudige Kunde auszurufen. Von der Stadt aus beobachten die Späher (und wer sonst will) den Boten auf dem Berge; sobald sie ihn laufen sehen, wissen sie Bescheid: jetzt kommt es. Das dritte Distichon von v. 9 hat seinen zweiten Stichos verloren; es mag etwas ausgefallen sein wie

[10]Sieh, Jahwe kommt mit Stärke, sein Arm ihm herrschend,
Siehe, sein Lohn ist mit ihm, seine Vergeltung vor ihm.
[11]Wie ein Hirt wird er seine Herde weiden, mit seinem Arme sammeln,
Die Lämmer in seinem Busen tragen, die säugenden führen.

*[6]Horch, es sagt: Predige! und ich sage: Was soll ich predigen?
„Alles Fleisch ist Gras und all' seine Anmut wie die Blume des Feldes.

הַשְׁמִיעִי שָׁלוֹם vgl. 52 7. „Fürchte dich nicht", etwas zu verkünden, was fast zu groß ist, um geglaubt zu werden. Und wie früher von Jerusalem aus die Boten des Königs ins Land gingen, Nachrichten und Befehle dahin zu bringen, so sollen auch jetzt die Eilboten der Hauptstadt den Städten Judas die Freudenbotschaft bringen: euer Gott ist im Anzuge! Gab es zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, judäische Städte, die von Juden bewohnt wurden? Deuterojes. scheint sich alles noch so vorzustellen, wie es früher war; er lebt wohl nicht im Lande, ist vielleicht erst nach 586 im Ausland geboren. Die letzte Strophe **10** und **11** spricht offenbar nicht mehr die Botenschar, sondern der Prophet. אדני, mit seinem singul. Suffix in dies Gedicht nicht passend und das Metrum überfüllend, soll wohl wieder das Aussprechen des Namens Jahwes verhüten helfen. Jahwe kommt בְּחָזָק; die Punktatoren nehmen hier das sog. ב essentiae an (vgl. dazu G.-K. § 119i), aber LXX Trg. Vulg. sprechen unzweifelhaft richtiger בְּחֹזֶק, denn nicht die Stärke Jahwes, sondern sein Kommen in Stärke und mit sieghaftem Arm, seine gewaltige Gottestat, durch die Israel erlöst wird, soll ausgesagt werden; für יָבוֹא schreibt man vielleicht besser das Part. בָּא wegen des הִנֵּה und der umgebenden Wendungen. Mit und vor Jahwe ist sein „Lohn" und seine „Vergeltung". Der Ausdruck ist etwas dunkel. Lohn und Vergeltung teilt ein Sieger aus, an die Treuen wie an die Überwundenen. Die Vergeltung, die Israels Unterdrücker empfangen, ist aber wohl nicht gemeint; wahrscheinlich denkt der Dichter an den Lohn, den die Treuen in Israel für ihre Leiden und ihr Ausharren erhalten werden. In diesem Sinne versteht auch den wörtlich abgeschriebenen Satz Tritojesaja (62 11). Den Inhalt des Lohns gibt Deuterojes. weder hier noch später direkt an; er begnügt sich mit allgemeinen Hinweisungen auf das künftige Gedeihen des Gottesvolkes. Allerdings mag er hier, besonders wegen des Ausdrucks „vor ihm", etwas Bestimmtes gemeint haben, etwa die Beute, die Jahwe den Unterdrückern abgenommen hat und nun auf dem Zuge nach Palästina vor sich her führen läßt. **11** Das Volk selbst leitet er wie ein Hirt die Schafe. Das Objekt von יְקַבֵּץ ist die Herde, daher בִּזְרֹעוֹ wohl nicht „in", sondern „mit seinem Arm" zu übersetzen. Dagegen gehört טְלָאִים (Plur. von einem Sing. טְלִי, wofür aber טָלֶה gebräuchlich ist s. G.-K. § 93x) zum folgenden Sätzchen, wo vor בְּחֵיקוֹ das ו zu streichen ist (in der LXX fehlt ובחיקו): die zarten Lämmer, die noch nicht recht mitkommen können, trägt er im Busen seines Kleides, die säugenden Mütter leitet er langsam und vorsichtig (vgl. Gen 33 13). Das Bild vom sorgsamen Hirten und besonders das letzte Distichon sind für Dtjes. charakteristisch. Die freie Wortstellung in v. 11 beruht weniger auf einer besonderen Absicht als auf dem pathetischen Schwung dieses Schriftstellers. Mit diesem Vers ist das Gedicht zu Ende. Ein Späterer würde gewiß nicht verfehlt haben zu schildern, wie nun Jahwe seinen dauernden Wohnsitz in der heiligen Stadt nimmt. Dtjes. aber geht in seiner ganzen Schrift höchstens so weit, den Wiederaufbau der Stadt und des Tempels zu verheißen; was dann folgt, interessiert ihn noch nicht. Sein älterer Zeitgenosse Hesekiel ist darin anders, denn der ist ebenso sehr Apokalyptiker und Priester, wie Dtjes. Prophet und Dichter.

40, 6—8 bringt etwas Neues und Andersartiges. In den gewöhnlichen dreihebigen Vierzeilern abgefaßt, enthält dies Gedicht in themaartiger Kürze den Grundgedanken für die Begleitreden, die von v. 12 an folgen und die prophetische Ankündigung in v. 1—4. 9—11 erklären, weiter ausführen, begründen sollen. Da der Prophet gewiß nicht selber das Anfangsgedicht in zwei Teile hat auseinander reißen und ebensowenig v. 6—8 von seiner Fort-

[7]Es trocknet das Gras, welkt die Blume, denn Jahwes Odem bläst darein*),
[8]Es trocknet das Gras, welkt die Blume,
doch das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit."
*) Fürwahr, Gras ist das Volk!

---

setzung in v. 12ff. hat trennen wollen, so muß die gegenwärtige Umstellung durch einen Späteren bewirkt sein, der das קוֹל אֹמֵר von v. 6 in die nächste Nähe mit dem קוֹל קוֹרֵא von v. 3 bringen wollte. Auch dies Thema seiner Begleitreden ist dem Propheten inspiriert. Es „sagt", wie nahe an ihn herangetreten, zu ihm einer der Unsichtbaren: Rufe aus! predige! sei der Herold für das, was sich jetzt begibt! Er soll der Welt die kommende Zeit deuten. Das folgende Wort ist mit der LXX und Vulg. וָאֹמַר auszusprechen; וְאָמַר ist nicht beabsichtigt, da sonst זֶה־זֶה geschrieben wäre, ist auch sinnlos, weil nicht zu begreifen ist, wie ein höheres Wesen ein anderes in dieser Weise befragen kann und wie es nach erhaltener Instruktion die Weisung befolgen soll, ist ja doch auch in Wahrheit unser Prophet der Prediger. Dillm. rechtfertigt das וְאָמַר so: ein „Späher", der v. 1 von unserem Propheten gehört hat, fordert einen anderen auf zu predigen (warum tut er es nicht selber?), und dieser andere ist wieder unser Prophet, aber vorläufig eben „der andere", der instruiert werden muß. Dieser Vorgang soll fein sein, er ist aber etwas ganz anderes. Das Thema selbst nun ist ein Doppelsatz: alles Irdische ist nichtig, ewig ist Jahwes Wort. Die erste Hälfte wird v. 6b–8a ausgesprochen. In v. 6b ist חַסְדּוֹ seltsam; „seine Gnade" oder „Liebe" paßt nicht, und daß aus dem Begriff Gnade, Huld, Liebe der andere: Grazie, Lieblichkeit geworden sei, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dem Verf. ja doch nicht etwa ein Menschenantlitz, das die Freundlichkeit in Schönheit verklären könnte, sondern eine Blume als Verkörperung des Begriffs vorschwebt. Nach dem δόξα der LXX wollen einige כְּבֹדוֹ, andere הוֹדוֹ, ich selbst früher הֲדָרוֹ lesen, aber dem חסדו kommt חֶמְדּוֹ am nächsten, das auch sachlich am besten paßt, da vom Menschen schlechthin כָּבוֹד oder הָדָר nicht gut ausgesagt werden können, diese Begriffe auch nicht zum Bild der Feldblume geführt hätten. Vielleicht ist der Dichter des tiefgründigen Unsterblichkeitspsalms Ps 39 von unserer Stelle angeregt, wenn er v. 12 sagt, daß Jahwe die Schönheit (l. dort חֶמְדּוֹ s. m. Komm. dazu) des Menschen zergehen ließ wie eine Motte. Dtjes. will hier allerdings nicht allgemein von der Sterblichkeit des Menschen sprechen, obgleich man sich dafür auf Sach 1 5f. berufen könnte, sondern sagen, daß alle Menschenherrlichkeit Jahwen gegenüber in nichts zerfällt, daß auch die Weltmächte, die Israel in so furchtbarer Weise kennen gelernt hatte, seinem Gott gegenüber ohnmächtig sind, darum 7 die Motivierung: denn Jahwes Odem bläst darein, wie der heiße Wind aus der Wüste im Mai in das Gras bläst vgl. v. 23f. Assurs Macht ist verweht, der chaldäischen wird es bald ebenso ergehen, alle Völker sind nichts vor Jahwe. Das ist der große geistige Gewinn, den Israel aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte, der äußeren wie der inneren, gezogen hat, daß die materielle Welt nichtig ist (vgl. zu 31 3); die israelitische Religion ist auf dem Wege, ihren Schwerpunkt in das jenseitige Gebiet zu verlegen, in die pneumatische Welt; freilich hat erst das Christentum den Gedanken zur Reife bringen können. V. 7a ist in der LXX ohne Zweifel nur aus Versehen weggelassen, weil v. 8 ebenso beginnt. Hingegen wird die reine Wirkung dieser gewaltigen Stelle durch v. 7b verdorben; der Satz: „fürwahr, Gras ist das Volk" ist nicht deuterojesaianisch, wenn das Volk Israel gemeint sein soll, und trivial, wenn הָעָם mit „die Leute" übersetzt wird. Die Menschheit kann הָעָם nicht bedeuten, denn 42 5 kommt diese Bedeutung nur durch den Zusatz zu Stande: das Menschenvolk auf der Erde. Daher wird v. 7b als Stoßseufzer eines Lesers anzusehen sein, der das Volk der Juden meinte und etwa zur Zeit des Verf.s von c. 24ff. gelebt haben mag. 8 Die Wiederholung des Satzes von der Vergänglichkeit des בָּשָׂר, der sarkischen Welt, wirft ihre volle Wirkung auf den Schlußsatz von der Ewigkeit des Gotteswortes. Das Gotteswort ist nicht die Offenbarung im Sinn der protestantischen Dogmatik, sondern, wie

*12 Wer mißt mit hohlen Händen das Meer
Und bestimmt die Himmel mit der Spanne
Und faßt im Dreiling den Staub der Erde
Und wägt mit der Wage die Berge
Und die Hügel mit Wagschalen?

---

immer das דְּבַר יְ bei den älteren Propheten, das Prophetenwort, die Weissagung, durch die Jahwe kundgibt, was er tun will, durch die er seinen Weltplan vorherverkündigt, höchstens noch in zweiter Linie die Forderungen, die er daran knüpft. Mit anderen Worten lautet der Satz: Jahwes Wille geht durch, wird trotz, ja gerade in allen Wandlungen der Weltgeschichte durchgeführt, und wir kennen diesen Willen aus seinen Weissagungen, die durch die ganze Geschichte hindurch ergangen sind und die herrliche Zukunft, der sie vorzüglich gelten, herbeiführen werden. Daß Dtjes. unter dem „Wort unseres Gottes" (bemerke das Suffix) nicht eine abstrakte, absolute Gotteslehre versteht, beweist außer seinen Ausführungen über das Frühere und das Künftige besonders der in den Anfang zurückkehrende Schluß seiner Schrift 55 8-11, wo das Wort als der vom Himmel herabgesandte Logos dargestellt wird, der die Pläne Gottes ausführt und darnach wieder zu Gott zurückkehrt. Die israelitische Religion hält auch in dem Überirdischen, Geistigen, die Bewegung fest und behandelt das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkt der Geschichte, einer Geschichte, die Gott macht (vgl. zu 22 11 b). Für einen Propheten, der das zerschmetterte Volk wieder aufrichten will, war nichts wichtiger als den unverbrüchlichen Bestand und damit den Sieg der Verheißung zu betonen (s. zu v. 27). In der Tat hat das „Wort Gottes", das ja freilich von der Menge oft in einem allgemeineren Sinn aufgefaßt wurde und die Thora (s. zu 1 10) mit einschloß, Juda am Leben erhalten; ohne es würden wir von ihm nicht viel mehr wissen als von den Moabitern oder Ammonitern, die verschwunden sind.

40, 12–16 ist nun der erste Erguß über das v. 6–8 erhaltene Thema. Jahwes Erhabenheit über die Welt und ihre Völker wird mit begeisterter Beredsamkeit gefeiert. Das Gedicht enthält drei dreihebige Strophen zu je fünf (2 + 3) Stichen. Der Text ist öfter verderbt oder unsicher, die LXX läßt einzelnes aus. Dtjes. holt in diesem Gedicht sehr weit aus. Er will und muß ja darauf hinaus, daß Jahwes Wort „besteht in Ewigkeit", daß seine Verheißung sich erfüllen wird, kommt aber erst v. 27ff. bei diesem Gedanken an, stellt sich vorher aber erst alle Einwürfe, Bedenken, Stimmungen vor die Seele, die bei Freund und Feind sich dawider erheben, und sucht sie alle mit einem Schlage zu überwinden, indem er den Standpunkt in der höchsten Höhe nimmt: wem Jahwes unvergleichliche Erhabenheit und seine Überlegenheit an Macht und Einsicht recht aufgegangen ist, der kann nicht mehr zweifeln, verzagt oder überklug sein oder die Torheiten der Heiden begehen. Es scheint fast, als wollte er sich in den jetzt folgenden Gedichten eines längst aufgehäuften Gedankenstoffs mit einem Male entledigen, und so sprudelt er viele Sätze nach und durcheinander heraus, die erst später, wo er sie wiederholt und variiert, nach ihrem Zweck und Motiv recht klar werden. **12** Wer hat das Meer, den Himmel und die Erde gemessen? Meer und Himmel werden zuerst im Distichon berücksichtigt, dann der Erde das Tristichon gewidmet. תִּכֵּן, feststellen im physischen wie im übertragenen Sinn (nach dem Maß oder der Richtung und Anordnung bestimmen, abmessen, ob auch ausmessen, ermessen?), fehlt in der LXX, die es auch v. 13 nicht kennen will. Ebenso fehlt ihr עָפָר, statt dessen man lieber mit Marti הארץ, das durch seinen Artikel auffällt, fallen lassen möchte. כָּל steht in der LXX als כָּל־ vor הארץ; der massor. Text faßt es als Perf. von כול, fassen, wie im Aramäischen und Arabischen. Der שָׁלִשׁ muß ein kleines Maß sein, ein Drittel etwa von einem Epha (oder von einem Sea, das selbst ein Drittel Epha ist?). Wer hat die Welt ausgemessen? Man streitet darüber, welche Antwort diese Frage voraussetzt, ob: kein Mensch! oder: Jahwe. Für die erstere Antwort scheint die parallele Frage v. 13 zu sprechen, die jedenfalls mit „niemand" beantwortet werden muß. Aber warum fragt der Prophet nach dem Menschen, der die

[13] Wer bestimmt den Geist Jahwes?
Und ist sein Ratsmann, der ihn unterweist?
[14] Mit wem berät er sich, der ihm Einsicht gäbe
Und ihn belehrte über den Weg des Rechten
Und den Pfad der Einsicht ihm wiese?

Welt ausgemessen haben könnte? er will doch nicht etwa von der Größe der Welt sprechen. Und warum nennt er gerade die kleinsten Maße? es kann doch keinem Menschen die abenteuerliche Idee kommen, just die kleinsten Maße für die Messung der größten Dinge zu wählen. Wollte etwa der Prophet sagen, daß alle Menschenmaße Kleinmaße sind, so hätte er sich sehr undeutlich ausgedrückt. Aber schon das erste Maß, die hohle Hand, die ja gar kein eigentliches Maß ist, zeigt, daß Dtjes. nicht witzig oder ironisch, sondern pathetisch spricht und darum, wie die besten Ausleger annehmen, an Jahwe denkt. Allerdings aber sollen Gott und die Menschen an einander gemessen werden. Wir haben einen durch die eilende Phantasie des Poeten verkürzten Satz, der etwas ausführlicher so lauten würde: die größten Dinge, Meer, Himmel, Berge sind für Jahwe so klein und unbedeutend, wie für den Menschen die Dinge, die er mit der Hand umschließt oder mit seinen kleinsten Maßen mißt oder wägt. Der Dichter will aber wohl nicht sagen, daß Jahwe wirklich solche Messungen ausführt oder bei der Weltschöpfung ausgeführt habe: dem widerspricht doch wohl die hohle Hand und die Spanne; die Stelle Hiob 28 25 ist doch wesentlich anders, denn sie behandelt die Vernunft in der Bildung der Welt, während hier von der Größe Jahwes gegenüber der Welt die Rede ist. Übrigens ist מַיִם im ersten Stichos ein zu vager und sogar unzutreffender Ausdruck, da auch der Mensch Wasser in der hohlen Hand messen kann; ich schreibe daher: בְּשָׁעֳלִים יָם, wobei auch das nur hier stehende Suffix wegfällt. Die Verben sind lauter Aoriste, ebenso auch in 13. 14, der zweiten Strophe. Der Verf. hält sich nicht lange bei der Natur auf, sondern eilt zur Geschichte, zur Menschenwelt. Die verwandten späteren Ausführungen verraten, daß er hauptsächlich an die Einwürfe denkt, die dem von Jahwe eingeschlagenen Weg der Rettung Israels, besonders auch der befremdenden Vermittlung des Heiden Cyrus gelten, doch bewahrt ihn sein schriftstellerisches Gefühl vor einem zu jähen Absturz in dies Detail. So betont er zunächst nur die Selbständigkeit und überlegene Weisheit Jahwes in der Leitung der Völkerwelt. Wer bestimmt (LXX: ἔγνω, also wahrscheinlich הֵבִין) den Geist Jahwes? d. h. wohl, wer gibt ihm die Richtung an, nicht: wer ermißt, erforscht den Geist Jahwes, was mit der Fortsetzung nicht recht harmoniert. Jahwe leitet die Völkergeschichte allein und läßt sich von keinem Ratgeber beeinflussen; es gibt eben keinen, der ihm Rat geben könnte. Der Geist Jahwes steht hier in ganz eigentümlichem Sinn als Organ des göttlichen Erkennens, Ratfindens, Beschließens. Jedenfalls ist hier nicht im Sinne der alten Zeit an den Gottesgeist, der auf die Menschen herabkommt, zu denken, sondern eher an das, was beim Menschen לֵב heißen würde; dies לֵב konnte nicht gebraucht werden, weil es von der Gesinnung verstanden worden wäre, רוּחַ drückt auch die Kraft und Selbständigkeit der göttlichen עֵצָה besser aus. Die LXX wird mit ihrem νοῦς das Richtige treffen. Sicher haben wir hier keine ursprüngliche Vorstellung. In der alten Zeit ist Jahwe Geist mit Geistern, hat wohl einen Geist neben sich, aber nicht in sich, oder wenn doch, so ist רוּחַ sein Affekt, nicht ein Organ. In v. 13b übersetzt die LXX: und wer ist geworden sein Ratgeber, der usw. und scheint damit die Absicht des Verf.s richtig wiederzugeben; יוֹדִיעֶנּוּ ist also ein Relativsatz. Vielleicht hat unser Text ein וַיְהִי vor אִישׁ gehabt, das wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden יהוה ausgefallen ist. הוֹדִיעַ absolut gebraucht: jemandem Kenntnis beibringen, nämlich von dem, was er zu tun hat. **14** Das wird nun in der wortreichen Art, die den Dtjes. so stark von den älteren Propheten unterscheidet, weiter ausgeführt, ohne daß viel Neues hinzukommt. Das Neue liegt etwa in dem אֹרַח מִשְׁפָּט. Der Weg des Rechts, des Rechten, ist die richtige Handlungsweise und zwar doch wohl nicht in

[15]Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer
Und wie ein Stäubchen der Wagschalen zu achten;
Siehe, Gestade hebt er wie ein Sandkorn,
[16]Und der Libanon reicht nicht zum Brennen,
Und sein Wild reicht nicht zum Brandopfer.
*[17]Alle Völker sind wie nichts vor ihm, urnichtig und wesenlos ihm geachtet:
[18]Und wem wollt ihr Gott vergleichen
und welches Gleichnis ihm gegenüberstellen?

---

der Leitung der physischen Welt, sondern der Weltgeschichte. Andere fassen מִשְׁפָּט als Gericht, was zu speziell ist, oder als allgemein ethischen Begriff, was hier zu weit abliegt. Das Sätzchen וילמדהו דעת fehlt in der LXX und ist zu streichen, denn das Verbum ist eben vorher dagewesen, der Begriff „erkennen" ist genug vertreten, und der Satz trennt die offenbar zusammengehörenden Glieder: Pfad des Rechten, Weg der Einsicht. תְּבוּנוֹת ist ein abstrakter Plural, wenn nicht gar Singular (vgl. Olsh. S. 418), in jedem Fall eine jüngere Form; dieser Ausdruck wie auch בין, לִמֵּד, הודיע erinnern an die Chokmaliteratur. Hat der Prophet v. 13f. die Überklugen abgewiesen, so wendet er sich v. 15 gegen die Bedenken der Furchtsamen. Fehlt es etwa Jahwe an Kraft, seinen Willen gegen die Völker durchzusetzen? Die Völker sind wie ein Tropfen, der vom Eimer herunterhängt und um den man sich nicht kümmert, sind wie der Staub an der Wagschale, der beim Wägen nicht in Betracht kommt. מַר ist ἅπ. λεγ., ebenso שַׁחַק in der Bedeutung Staub. אִיִּים bedeutet eigentlich Meerländer (Küsten und Inseln), bei Dtjes. aber kaum mehr als Länder überhaupt (42_{15} $41_{1.5}$ $42_{10.12}$ 51_{5}), vielleicht weil er am Meer wohnte. יִטּוֹל, wird er heben – wenn er wollte, er tut es natürlich nicht; es soll nur die Größe Jahwes gezeichnet werden. Buhl hält יִטְּלוּ für besser: Länder heben (die andere Wagschale mit den Gewichten), also wiegen nicht mehr als feiner Staub. **16** So groß ist Jahwe, daß nicht einmal alles Holz und Getier des Libanon ein seiner würdiges Brandopfer liefern würde. Ein Prophet, der so spricht, verwirft den Kultus nicht, kann ihm aber nur noch symbolischen Sinn und Wert beimessen. Das tut nun ja die alte Volksreligion keineswegs, die vielmehr dem Opfer einen wirksamen Einfluß auf Jahwe zuschreibt (vgl. z. B. I Sam 26_{19} Gen 8_{21} Jer 26_{19}), aber auch die alten Propheten nicht, die das Opferwesen angreifen, eher noch die gesetzliche Richtung der späteren Zeit, die aber den symbolischen Handlungen diese allein noch berechtigte religiöse Bedeutung wieder nimmt, indem sie die symbolische Form selber zu einer notwendigen „ewigen Satzung" macht und übrigens wohl auch manche magische Vorstellung damit verbindet. Die Geschichte aller entwickelteren Religionen zeigt, daß das Symbol ebenso unvermeidlich wie gefährlich ist; besser ist radikale Beseitigung des Überlebten, und die opferfeindlichen Sätze der alten Propheten sind wertvoller als diese schwungvollen Betrachtungen Deuterojesaias, die mehr den Geist der älteren Deuteronomiker atmen; wichtiger war die Erkenntnis des sittlichen Charakters Jahwes und der Jahwereligion als diese Begeisterung für die Größe Jahwes und die poetische Duldung der sinnlichen Religionsform. Auch sonst spricht Dtjes. gern vom Tempel, der heiligen Stadt, den heil. Beamten, Kultgeräten u. dgl., poetisch zwar und freisinnig, aber nicht mit dem nüchternen Realismus der alten Propheten, die ein klareres Bewußtsein von dem haben, was ein Volk und die Menschheit vorwärts bringt.

40, 17–20 bilden mit den dazu gehörenden Versen c. **41, 6. 7** ein weiteres Gedicht, das sich an das vorhergehende in seinem ersten Distichon eng anschließt und ebenso von oben her beginnt, um zur Bekämpfung eines anderen Kultusbrauchs herabzusteigen. Es sind vier dreihebige Vierzeiler; $41_{6.7}$ ist zwischen 40_{19} und $_{20}$ einzusetzen. **17** Alle Völker sind wie nichts vor ihm, für ihn, gelten ihm als nichts. מֵאֶפֶס heißt nicht: weniger als nichts, sondern „aus dem Nichts", ohne Kern und Wesenheit. Die LXX übersetzt ein לאפס und läßt תהו weg, ohne daß man ihr folgen müßte, vgl. 41_{24}. אפס und תהו sind Lieblings=

19 Das Bild hat gegossen der Meister und der Goldschmied mit Gold es überzogen,

---

wörter unsers Verf.s. Sind nun alle Menschen nichts vor Gott, wie können sie dann 18 auf den Gedanken geraten, ihn mit irgend etwas (besonders wohl mit menschlicher Gestalt) vergleichen, ihn mit menschlicher Kunst darstellen zu wollen und solche Darstellung als zureichende Vergegenwärtigung der Gottheit zu betrachten und zu verehren? Eine rationale Beweisführung. Womit wollt ihr „El" vergleichen? אֵל, Gott im Gegensatz zum בָּשָׂר, zur Welt der groben Materie vgl. 31 3, kommt für sich allein zwölfmal in c. 40—46, aber nur in diesen Kapiteln, vor (Dillm.); daß Jahwe gemeint ist, zeigt v. 25. Dtjes. spricht hier also nicht gegen eigentlichen Götzendienst, sondern gegen die Verehrung Gottes im Bilde. Trotzdem ist es zweifelhaft, ob er Israel anredet; nach dem ganzen Zusammenhang ist die Menschheit überhaupt gemeint, eben darum steht auch der Qualitätsbegriff אֵל statt des Eigennamens Jahwe. Also geht der Verf., vielleicht ohne deutliches Bewußtsein, von der Vorstellung aus, daß man mit den Bildern im Grunde Jahwe darzustellen versucht, weil es keinen anderen Gott gibt. Diese monotheistische Stimmung steht ohne Zweifel in Beziehung zu dem Gedanken von der Weltschöpfung. Ein Schöpfer und Weltherrscher, also auch nur ein Gott. Bei einem Amos oder Jes. ist der Gedanke latent vorhanden, aber er wird nicht ausgesprochen; das geschieht erst seit der Zeit, wo das Jahwevolk zertrümmert ist, und durch einen Mann, der allem Anschein nach nicht einmal wie Hesekiel in der Mitte der Verbannten lebt, dem daher, zumal bei dem idealistischen Zuge seines Geistes, leichter das vom Anblick des Volkslebens nicht befangene Auge für das Ganze der Welt geöffnet werden konnte. Einem Dtjes. ist die väterliche Religionsübung nicht wie den Exulanten in Babel durch das Studium der Thora, sondern, außer der Versenkung in die Schriften Jesaias, Jeremias und des Jahwisten, durch die Betrachtung der Herrlichkeit Jahwes in und gegenüber der Natur ersetzt worden. „Jemandem ein Bildnis gegenüberstellen" erinnert an den Ausdruck Konterfei. Wie kann man meinen, ein Gott wirklich ähnliches Bild schaffen zu können! Es scheint, daß hier wie 44 12 ff. (und z. B. Dtn 4 15 ff.) nicht solche Bilder gemeint sind, die nur eine oder einige Eigenschaften oder Beziehungen Gottes verkörpern wollen, sondern solche, die so zu sagen das wirkliche Porträt des Gottes vorstellen. Man möchte wissen, was Dtjes. zu Gen 1 26 f. 5 1 gesagt hätte, wo behauptet wird, daß der Mensch nach dem Porträt der göttlichen Wesen gestaltet worden ist. Er hat übrigens wohl an einem Ort gelebt, wo die Bilderverfertigung schwunghaft und gewerbsmäßig betrieben wurde, wo die Bilder menschliche Züge trugen und hauptsächlich aus Metall oder Holz, nicht aus Stein hergestellt wurden. Er spricht freilich wohl nur von den Erzeugnissen des kleinen Handwerks, die für private Zwecke bestimmt waren, von Hausgottheiten, Amuleten u. dgl. (vgl. Act 19 24 ff.); in die Cella der Tempel ist er natürlich nicht gekommen, hat große Marmorbilder nicht entstehen sehen. 19 Der Artikel, sonst sehr sparsam verwandt und wohl deshalb von der LXX als Fragepartikel angesehen, steht vor פֶּסֶל etwa so, wie wenn wir sagen: „so ein Schnitzbild" — das ja ein Mensch fabriziert, das hat ja einen ganz lächerlichen Ursprung. Eigentlich ist פסל ein geschnitztes oder gemeißeltes Bild, hier aber ein Gußbild. Aus Erz gegossen, erhält es einen goldenen Überzug, der nicht weniger wichtig war als das Bild selbst (s. zu 30 22). v. 19b fehlt in der LXX und ist unübersetzbar. Die Exegeten fassen צוֹרֵף teils als Part. (schmelzt oder lötet es daran), teils als Wiederholung des vorhergehenden, defektiv geschriebenen צֹרֵף. Aber צָרַף heißt nicht löten und das „daran" steht nicht im Text, bei der zweiten Fassung fehlt das Verbum, da man doch nicht sagen kann: [mit] Silberketten beblechen. Wahrscheinlich ist v. 19b nur eine Variante zum vorhergehenden Stichos mit veränderter Wortfolge und mit Silber für Gold; רְתֻקוֹת mag eine entstellte Form von רקע sein. Oort streicht צוֹרֵף, will aber die vorhergehenden Wörter dadurch retten, daß er sie mit v. 20 verbindet (s. d.). Über eine andere Möglichkeit, die Silberketten zu verwerten, s. u. zu 41 7. — Daß 41 7 hierher gehört, ist, wenn ich nicht irre,

41 [6]Einer hilft dem andern und sagt zum Genossen: munter dran!
[7]Der Meister ermuntert den Goldschmied, der Hammerglätter den Klöpfelschläger,
Sagt von der Lötung: gut ist's! und festigt es mit Nägeln.
40 [20]Der ein Bildnis aufstellt, wählt ein Holz, das nicht fault,
Einen weisen Meister sucht er sich, aufzurichten ein Bild, das nicht wankt.

---

zuerst von de Lagarde vermutet. Oort stellt den Vers hinter 40_{20}, aber dort paßt er nicht: wenn das Bild aufgerichtet ist v. 20, ist das, was 41_{7} beschrieben wird, nicht mehr nötig. Vielmehr haben wir hier dieselbe Darstellung wie 44_{12}ff.: wie dort zuerst die Herstellung des Gußbildes, dann die des Holzbildes beschrieben wird, so behandeln an unserem Ort 40_{19} 41_{7} zuerst das metallene, darauf 40_{20} das hölzerne Gottesbild. Nur muß auch 41_{6} mit herangezogen werden, da dieser Vers in deutlichem Zusammenhange sowohl mit 41_{7} als mit 40_{19} steht. **41, 6** Einer hilft dem andern, der Goldschmied dem Metallgießer usw. חֲזָק ist ein Zuruf, mit dem die Arbeiter sich anfeuern: frisch auf! vgl. Sach 8_{9}, sogar die Abschreiber der biblischen Bücher rufen es sich ja zu. **7** Mit diesem Handwerkerruf überliefert der Gießer das gegossene Bild dem Goldschmied, der es mit Goldblech überziehen soll; dieser, zur Abwechslung der Hammerglätter genannt, weil er mit dem Hammer das Goldblech glättet, es mit vorsichtigen Hammerschlägen an den ehernen Kern glatt anlegt, übergibt es dem הֹלֶם פָּעַם, dem Klöpfelschläger, wie das Targ. dies Wort übersetzt, also vielleicht dem, der die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet. Andere verstehen unter פעם den Amboß, doch sieht man nicht recht ein, was der Grobschmied hier am Schluß noch zu tun hätte. Nachdem der Klöpfelschläger dann noch die Stellen, wo die Ränder der Goldblechplatten an einander stoßen, sorgsam verlötet hat, befestigt er das Ganze auf dem Postament mit Nägeln, wenn man nicht lieber annehmen will, daß die Nägel denselben Zweck haben wie die Lötung, denn das לֹא יִמּוֹט, das wenigstens ein ו vor sich haben sollte, ist wahrscheinlich hinzugesetzt, da es das Metrum belastet und 40_{20} in besserem Zusammenhang wiederkehrt; in der LXX ist die Ähnlichkeit beider Versschlüsse noch größer. Zu den Nägeln könnten die Silberketten von 40_{19}b eine Variante oder auch ein Zusatz sein: der Goldschmied besorgt die Befestigung mit Silberketten. **40, 20** schildert, was der „Meister in Holz" 44_{13} macht, jedoch nur sehr kurz, wofür diesem Künstler in c. 44 Ersatz wird. Der Anfang ist unverständlich. Die Punktation will: der verarmt ist in bezug auf Hebe, Weihgeschenk, aber abgesehen davon, daß der Ausdruck sonderbar ist und es sich allem Anschein nach um ein Bild handelt, das man sich selber aufstellen läßt, hat doch der „Verarmte" das Geld, einen geschickten Meister zu bezahlen. Oort verbindet v. 19b mit dem ersten Wort in v. 20 zu dem Satz: stützt es (יְסַמְּכֵנוּ) mit silbernen Ketten, was ja schön wäre, wenn man nur nicht mit תְּרוּמָה (Oort: Postament) in Verlegenheit käme und wenn nicht von der Aufstellung des Bildes erst in v. 20b die Rede wäre und wenn nicht der weise Künstler so erst post festum käme. Andere wollen in dem ersten oder den beiden ersten Wörtern von v. 20 die Bezeichnung einer oder zweier Holzarten finden, aber dann lassen sich beide Ausdrücke weder an das Vorhergehende noch an das Folgende recht anschließen. Ich habe früher das מסכן in מְסַכֵּן verwandelt und das folgende Wort nach der LXX in תְּמוּנָה; ersteres Wort sollte Denom. von סַכִּין, Messer, sein: der mit dem Messer ein Bildnis schnitzt. Aber auch hier hat der weise Meister dann nicht mehr zu tun, als das Bild sicher aufzustellen. Deshalb ziehe ich jetzt vor, auch für das erste Wort die Lesung der LXX: κατασκευάζειν anzunehmen und zu schreiben: הַמֵּכִין תְּמוּנָה: der, der ein Bildnis aufstellt. Daß כון im selben Vers zweimal vorkommt, jedoch von verschiedenem Stamm, ist bei Dtjes. kein Anstoß vgl. noch Ps $7_{13.14}$: der Bildbedürftige will ein Bild aufstellen, beschafft sich erst ein dauerhaftes Holz und dann einen weisen Meister, der es ihm gut herrichtet, sodaß es nicht umfällt oder wackelt (לֹא יִמּוֹט ist Relativsatz). תמונה ist der etwas allgemeinere Ausdruck: eine Gestalt, פסל das hölzerne Bild. Was man für Holz zu nehmen hat, zeigt 44_{14}. Der Spott tritt

*21 Wißt ihr's nicht, hört ihr's nicht, ist's nicht gemeldet von Anfang euch?
Habt ihr's nicht begriffen von der Gründung der Erde her?
22 Er, der thront über dem Kreis der Erde, daß ihre Bewohner wie Heu-
Der ausbreitet wie Flor die Himmel [schrecken sind,
und sie ausspannt wie ein Zelt zum Wohnen!

---

hier nicht so stark hervor wie in c. 44; bei Dtjes. überwiegt immer das Pathos. Das Gedicht scheint etwas vorzeitig zu schließen, aber es ist eben das Glied einer größeren Kette; Dtjes. eilt sogleich mit neuer Inspiration weiter, zeigt aber v. 25, daß auch der Gedanke dieses Gedichts noch in ihm fortwirkt.

40, 21–26 ist das dritte Gedicht dieser Reihe, das wieder in die Darstellung von Jahwes absoluter Überlegenheit über Welt und Menschen zurücklenkt. Diesmal sechs dreihebige Vierzeiler. **21** Wißt ihr nicht, hört ihr nicht, was euch erzählt worden ist, daß nämlich Jahwe die Welt geschaffen hat? „Von Anfang her" kann im Zusammenhang mit dem Folgenden nur heißen: vom Anfang der Welt her vgl. 41 4, nicht: von der Bildung der „Gemeinde" an, was ohne weiteren Zusatz in dem Wort nicht liegen kann, aber auch sonst eine recht törichte Auffassung ist. Dtjes. hat sein Wissen, so weit er es aus Büchern hat, aus dem Jahwisten; selbstverständlich schrieb er dessen Schrift, wenn er sich überhaupt um ihren Ursprung kümmerte, nicht dem Mose oder der Zeit der Bildung des Volkes Israel zu: wie hätte er auf diese Meinung kommen sollen, die erst in der Zeit allmählich entstehen konnte, als der Jahwist mit den späteren Schriften zum Pentateuch vereinigt und dieser das Lehrbuch und die Rechtsquelle für die „mosaische" Thora und Theologie geworden war? Was aber im Jahwisten zu lesen steht, das ist ihm Tradition, die also bis auf Adam und Noah zurückgeht, auf die Stammväter aller Menschen, daher allen Menschen bekannt sein könnte und sollte. Und wenn der Dichter von Ps 19a Himmel und Erde, Tag und Nacht vom Schöpfungswerk „erzählen" hört, so wird auch Dtjes. dem Himmel und den Sternen es anzusehen geglaubt haben, daß sie von Jahwe geschaffen sind, und wird gemeint haben: „wer erkennt nicht an diesem allen, daß die Hand Jahwes dies gemacht hat?" (Hiob 12 9). Aus der Tatsache der Schöpfung aber sollten doch die Menschen die richtigen Schlüsse über das wahre Wesen Gottes ziehen. Dieser Satz ist natürlich mehr theologisch als prophetisch, aber er kommt bei unserem Enthusiasten so durchaus naiv heraus, daß man doch keine Reflexion oder gar etwas Angelerntes dahinter spürt; Dtjes. hat dies alles ganz unmittelbar erlebt wie ein Kind und ein Dichter. v. 21b könnte übersetzt werden: habt ihr nicht bemerkt die Grundfesten der Erde? welche Frage aber mit nein zu beantworten wäre, da die Berge, die wohl einmal so genannt werden (Micha 6 2), nicht in Betracht kommen können; so kann also Dtjes., der ein Ja erwartet, nicht fragen wollen. Vollends Unsinn wäre die Übersetzung: habt ihr die Grundfesten begriffen? Denn Grundfesten kann man nicht begreifen, man begreift nicht die Dinge selber, sondern nur ihre Relationen; die Exegeten, die so übersetzen, kommen denn auch dem Verf. mit eigenen Zutaten zu Hülfe: die Fundamente, nämlich, was diese lehren. Das steht nicht da, und übrigens, was lehren denn die Fundamente? Die Gesetze der Statik? Augenscheinlich spricht Dtjes. nicht von den Grundfesten, sondern von der Grundlegung der Erde, und entweder muß מוסדות mit aktiver oder passiver Aussprache das für ihn bedeuten können oder man muß, was sich auch wegen מֵראשׁ empfiehlt, מִיסֻדוֹת lesen: von den Grundlegungen her. Dtjes. fragt: habt ihr nicht aus der Schöpfung der Welt, die doch einen Baumeister haben muß, die Lehre gezogen, daß dieser Baumeister, Jahwe, der über sein Werk, die Welt, Erhabene ist und darum durch kein Ding in der Welt darstellbar? **22** Diese Größe Jahwes wird nun in pathetischen, auch im B. Hiob beliebten Partizipialsätzen weiter geschildert, die in ihrem selbständigen Auftreten den Einfluß der aramäischen Syntax zu verraten scheinen. Über der als Scheibe gedachten Erde (vgl. Hiob 22 14 26 10 Prv 8 27) thront Jahwe so hoch, daß die Menschen für ihn wie Heuschrecken aussehen – eine sprichwörtliche Redensart (vgl. Num 13 33), keine Aufgabe für Mathematiker. Überweltlich,

[23]Er, der Fürsten wandelt zu nichts, Erdenregenten gleich Wesenlosem macht,
[24]Gar ehe sie gepflanzt, gar ehe sie gesät sind;
Gar ehe Wurzel treibt in der Erde ihr Stamm, [davon.
So bläst er auch in sie, daß sie verdorren, und Sturm trägt sie wie Spreu
[25]Und wem wollt ihr mich vergleichen und wäre ich ähnlich, spricht der Heilige:
[26]Hebt zur Höhe eure Augen und seht: wer schuf jene?
Der da herausführt nach der Zahl ihr Heer, sie alle bei Namen ruft,
Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen ist keiner ausgeblieben.

---

unräumlich ist Jahwes Thron offenbar nicht, philosophische Folgerungen hat Dtjes. aus der Weltschöpfung nicht zu ziehen vermocht. Was durch diese erstrebt werden würde, das sucht er durch Hyperbeln zu erzwingen, die es jedoch mehr für ihn als für uns sind. Freilich täuscht uns der begeisterte Schwung dieses Propheten leicht darüber hinweg, daß solche Schilderungen der Gottesgröße weit unter unserem eigenen Gottesbilde bleiben und in Hinsicht der Kühnheit und Weite der Phantasie sogar von vielen polytheistischen Dichtern erreicht worden sind. Wie wäre wohl ein Gespräch zwischen Dtjes. und Phidias oder Plato ausgefallen? es hätte sicherlich beiden Parteien große Überraschungen gebracht; vielleicht hätte Dtjes. erkannt, daß der bildenden Kunst doch etwas tiefere Ideen zu Grunde liegen, als er meint, und daß die Welt des griechischen Philosophen es mit seinem Weltenhause wohl aufnehmen kann. Flur und Zelt setzen grade als Hyperbeln den Himmel als schweres, massives Gewölbe voraus. דק und מָתַח sind ἅπ. λεγ., aus dem Aramäischen; דק in רָקִיעַ zu verwandeln ist weder nötig noch auch nur rätlich, denn der Himmel ist ein Firmament, nicht wie ein Firmament, und רקיע paßt gar nicht zum Zelt: eine Konjektur, die den Spieltrieb zum Vater hat. Am Schluß liest man besser כָּאֹהֶל, denn zu diesem Wort gehört das לָשָׁבֶת („wie ein Wohnzelt"), nicht zum Verbum. 23f. Dieselbe Gottesgröße auch in der Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart, charakteristischer Weise von dem Propheten des Exils nur nach der negativen Seite hin ausgemalt: Jahwe zerstört alle Erdengröße. In v. 24 bis zum Oxymoron gesteigerte Hyperbeln. In גֶּזַע ist das Etymon längst vergessen. נשף, יבש erinnert direkt an den einen der thematischen Sätze in v. 7. Zum Schlußsatz vgl. 17 13. Das אף hat jedesmal den Iktus, ohne Auftakt; die Stichen sind teilweise reichlich kurz, als wäre die Rede selber von einem Sturmwind erfaßt. 25 schließt sich an das Vorhergehende ähnlich an wie die gleiche Frage in v. 18 an v. 17. Diese vier letzten Doppelstichen v. 25f. stellen dem negativen Bilde der vorhergehenden vier Doppelstichen ein positives gegenüber, das aber aus der Natur genommen ist. קָדוֹשׁ ohne Artikel, wie ein Eigenname, nie so bei Jes., dagegen Hiob 6 1 Hab 3 3, etwa in demselben Sinne, wie wenn der Grieche θεός (ohne Art.) sagt; es soll offenbar dasselbe ausdrücken, was v. 18 אל besagt, und die kultische Grundbedeutung ist völlig zurückgetreten. 26 Könnt ihr mich mit irgend etwas vergleichen, wenn ihr dort oben die Sterne seht und bedenkt, daß ich sie geschaffen habe? אֵלֶּה, jene da, als ob der Prophet statt zu schreiben zu seinen Lesern mündlich redete und mit dem Finger nach oben wiese. Auf die Himmel darf man אלה wohl nicht mehr beziehen, da von ihnen erst v. 23 in einer Weise die Rede war, daß hier nicht mehr gefragt werden kann, wer sie geschaffen habe. בָּרָא ist der Term. techn. für das göttliche wunderbare Hervorbringen, nicht für die creatio ex nihilo, welch metaphysischer Begriff aus guten Gründen im AT. niemals vorkommt, aber es ist doch ein Hervorbringen auf Geisterweise, nämlich mittelst der Willenskraft, z. B. durch das bloße Befehlswort (Gen 1 3 vgl. zu Jes 17 13), ohne Anwendung physischer Mittel und mechanisch wirkender Kräfte. Das Wort kommt im Qal in keiner echten Stelle vor Dtjes., im Niph. einige Male bei Hesekiel vor, und es ist möglich, daß der Terminus erst von Dtjes. geprägt worden ist. Die Antwort auf die Frage ist selbst-

*27 Warum sagst du, Jakob, und sprichst du, Israel:
Verborgen ist mein Weg vor Jahwe, und meinem Gott entgeht mein Recht?
28 [Und jetzt,] hast du's nicht erkannt oder hast du's nicht gehört?
Ein ewiger Gott ist Jahwe, Schöpfer der Enden der Erde!
Er wird nicht müde noch matt, unerforschlich ist seine Einsicht,

---

verständlich, ebenso die Schlußfolgerung, daß der Schöpfer der Sterne seines Gleichen nicht hat, darum hält sich der Verf. nicht dabei auf, sondern macht Jahwes Erhabenheit an seiner Beherrschung jener erhabensten Erscheinung des Kosmos klar: er macht die Sterne aufgehen (יָצָא, aus ihrem Aufenthaltsort, über den das B. Henoch das Nähere zu sagen weiß) nach ihrer Zahl, die die Menschen nicht einmal kennen (Gen 15 5). Daß sie Namen haben, ist eine Vorstellung, die die Israeliten schon in älterer Zeit gehabt haben könnten, da sie die Sterne für die himmlischen Streitgenossen Jahwes ansahen, die aber gewiß erst seit ihrer näheren Bekanntschaft mit der babylonischen Religion und Astrologie recht lebendig wurde. Die Gesamtheit der Sterne wird hier als ein Heer gedacht, das Jahwe Tag für Tag mustert, die einzelnen bei Namen aufrufend wie ein Befehlshaber. Im letzten Distichon von v. 26 haben die Punktatoren, die רֹב schreiben, אמיץ als Abstraktum gefaßt, vielleicht weil ihnen das bloße מִן (ohne מִפְּנֵי) die persönliche Fassung auszuschließen schien. Aber אַמִּיץ כֹּחַ hat hier schwerlich einen anderen Sinn als Hiob 9 4 vgl. Na 2 2 Am 2 16, und das bloße מִן bei der Person erklärt sich daraus, daß נֶעְדַּר, ausbleiben, den Sinn des Abfallens, des Ungehorsams hat, also konstruiert werden kann wie z. B. רָשַׁע II Sam 22 22, בָּגַד Jer 3 20 vgl. auch עָבַר מִן v. 27. Der Sinn ist nicht, daß Jahwe durch seine physische Kraft die Gestirnmassen sämtlich in Bewegung hält, sondern daß die als lebende Wesen gedachten Gestirne sich ihrem gewaltigen Oberherrn nicht zu entziehen wagen. Das spätere Judentum nahm dies dennoch gern an und phantasierte über die Bestrafung solcher ungehorsamen Sterne vgl. z. B. Henoch 18 15 80 6. Es liegt also kein Grund vor, אֹמֶץ zu lesen, vielmehr muß רַב statt רֹב gesprochen werden. Der Plur. אוֹנִים auch Pro 11 7 Ps 78 51.

40, 27–31, vier dreihebige Vierzeiler, das letzte Gedicht in dieser Reihe und der Abschluß der Ausführungen v. 12–26; wie in diesen die Nichtigkeit des בשר gegenüber der רוח יהוה, so wird v. 27–31 mehr der positive Teil des Themas v. 6–8 behandelt: Jahwe ist ewig und allwissend, darum ist für die, die auf ihn harren, die (prophetische) Hoffnung eine unversiegliche Quelle von Belebung und Erhebung. **27** Der etwas ärmliche Parallelismus in v. 27a findet eine gewisse psychologische Erklärung in dem begeisterten Drang, in dem der Verf. beständig redet und weiter eilt und der ihm die Leere des Ausdrucks verdeckt oder durch den pathetischen Vortrag ersetzt. Israel klagt: verborgen ist mein Weg, d. h. mein Geschick, vor Jahwe; mein Recht, das ich in meiner Streitsache mit den Unterdrückern beanspruchen darf und das Jahwe als mein göttlicher Sachwalter mir schaffen sollte, geht weg von, kommt aus den Augen meinem Gott. Ältere Propheten führen derbere Aussprüche von Skeptikern an: Jahwe tut weder gut noch böse Zeph 1 12, er sieht uns nicht, denn er ist aus dem Lande gegangen Hes 8 12. Umgekehrt klagt Hiob, daß ihm durch Gott sein Geschick verborgen sei 3 23. In unserer Stelle mag mit einspielen die Nachwirkung mancher mutlosen Stunde, die Dtjes. selber früher erlebt hat; jedenfalls ist der Zweifel Israels hier mit subjektiver Färbung zum Ausdruck gebracht. Natürlich hat er sich auch mit manchem Volksgenossen über die Lage und die Aussichten des Volkes ausgesprochen. **28** Die LXX hat vor הֲלֹא noch ein וְעַתָּה, das zu der effektvollen Frage gut paßt: aber nun höre doch, wie kannst du so reden, hast du nicht begriffen und gelernt, aus den Schriften und Offenbarungen deiner Religion vernommen, daß Jahwe der ewige Gott und Weltschöpfer ist? Daß also der, der Zeit und Raum beherrscht, auch das Geschick seines Volkes kennt und in der Hand

[29]Er gibt dem Müden Kraft und mehrt dem Machtlosen Stärke.
[30]Müde werden Jünglinge und matt, und Rüstige straucheln gar,
[31]Doch die auf Jahwe hoffen, gewinnen neue Kraft,
lassen Schwingen wachsen wie die Adler.
„Sie laufen und werden nicht matt, gehen und werden nicht müde.“

41 [1]Schweigend zu mir her, Gestade, und Nationen, harret vor mir!
Sie mögen nahen, dann reden, zusammen treten wir zum Rechtsstreit!

---

hält? Wie diese Hinweisung auf Jahwes Schöpfereigenschaft gemeint ist, lehrt die Fortsetzung. Es fehlt ihm weder an Kraft und Ausdauer noch an Einsicht, wenn er doch diese wundervolle Welt erschaffen und eingerichtet hat und seit Urzeiten bis heute mit unverminderter lebendiger Kraft in Ordnung hält: also kann ihm die Kraft und Einsicht auch nicht in der Lenkung der Geschicke seines Volkes versagen, vielmehr nur unsere mangelhafte Einsicht schuld sein, wenn es danach aussieht. **29** sollte mit dem dritten Distichon von v. 28 zu einem Vers verbunden sein: so wenig wird Jahwe müde, daß er umgekehrt dem Müden Kräfte einflößt. Daß dies vorzüglich in geistigem Sinne verstanden werden soll, zeigt **30**f. Die sinnliche Kraft des Menschen erliegt kurzer Anstrengung, junge Männer und Krieger, obwohl im Vollbesitz menschlicher Stärke, ermüden und fallen, dagegen die auf Jahwe Hoffenden werden je länger desto mehr frisch, gestärkt, emporgehoben. v. 30 ist konzessiver Vordersatz zu v. 31. הֶחֱלִיף כֹּחַ, die alte, abgenutzte Kraft durch neue ersetzen vgl. 9 9; יַעֲלוּ ist Hiph. von עלה, wachsen (vgl. עָלֶה, Laub), nicht von עלה, hinaufsteigen, denn „die Schwinge aufsteigen lassen“ wäre eine Künstelei, da der Fliegende nicht die Schwinge, sondern diese jenen aufsteigen läßt; auch hat der Mensch sonst keine Flügel, nur die Hoffnung läßt sie ihm wachsen. כנשרים ist Verkürzung für כְּאֵבֶר נְשָׁרִים (vgl. Cnt 4 1), denn nicht das Wachsenlassen, sondern die Flügel werden verglichen. Ein vielleicht neues, jedenfalls herrliches Bild für die Lebensenergie und den das Geschick überwindenden Geistesflug der religiösen Hoffnung, zugleich ein treffliches Symbolum für die eigene Geistesart dieses Propheten. Er fühlt sich über die drückende Gegenwart und die Erdenschwere, die „alles Fleisch“ wie Gras an den Boden fesselt, hinweggehoben in eine freie lichte Höhe durch das Wort Jahwes, das „bleibt in Ewigkeit“, dessen Kern die prophetische, in eine ewige Zukunft weisende Verheißung ist; das Leben in der eschatologischen Hoffnung ist ihm ein Adlerflug, sie gibt ihm immer neue Kraft, bis das Ziel erreicht ist, die ὑπομονή des NT.s, die aus der Hoffnung auf die Parusie hervorgeht. Dieser kurze Ausdruck des prophetischen Optimismus, dessen Wahrheit das junge Christentum und selbst die immer enttäuschte und immer wieder aufstrebende apokalyptische Hoffnung des Judentums bewiesen hat, gewinnt an Wert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er von dem Vertreter eines zerschmetterten und mit Füßen getretenen (51 23) Völkleins herrührt, das mit diesem Gedanken ganz allein dasteht. Das letzte Distichon bringt ein anderes Bild hinzu, das das vorhergehende Bild entschieden schädigt, weil es statt an Adler an Strauße denken läßt. Vielleicht ist es ein Zitat aus einem anderen Gedicht, vielleicht auch eine müßige Ergänzung nach v. 30.

41, 1—7, vier dreihebige Vierzeiler, weist in der Form eines Streitgesprächs zwischen Jahwe und den Völkern, in dem freilich bloß Jahwe das Wort führt, dessen Überlegenheit nach an seinem neusten Machtbeweis, an der Erweckung des unvergleichlichen Siegers Cyrus v. 1—4. Die Verse 6 und 7 haben wir bereits hinter 40 19 behandelt, v. 5 ist eine von dritter Hand bewirkte nachträgliche Verbindung zwischen v. 1—4 und v. 6f. **1** Zuerst ein Imperativ, dann Jussive in der 3. Pers., ein unanstößiger Wechsel, da es sich nur um eine rhetorische Einleitung handelt vgl. v. 21f. „Schweigt zu mir“, prägnant: schweigend tretet vor mich! Die Aufforderung zum Schweigen erinnert an das הַס, still! mit dem Zeph 1 7 Sach 2 17 Hab 2 20 vgl. Neh 8 11 Jahwes Gegenwart angekündigt wird, doch will ja Jahwe zuerst reden und dann abwarten, ob man etwas dawider sagen könne. Er tritt mitten

[2]Wer erweckte von Aufgang den, dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt,
Gibt ihm Völker preis und streckt Könige nieder?
Es macht sie wie Staub sein Schwert, wie verjagte Spreu sein Bogen,
[3]Er verfolgt sie, fährt einher in Heil, den Pfad mit seinen Füßen nicht betretend.
[4]Wer hat's getan und gemacht? der die Geschlechter rief vom Anfang,
Ich Jahwe der erste und bei den letzten wieder ich!

---

unter die Völkerwelt und ihren Lärm und verlangt Stillschweigen, teils aus Ehrfurcht vor ihm (vgl. Hiob 29 8-10), teils weil er etwas ganz Besonderes zu sagen hat. יחליפו כח ist auffällig, schon weil es eben vorher (40 30) dagewesen ist, dann weil man nicht begreift, warum die Völker die Kraft erneuern sollen, da doch weder von einer Einbuße an Kraft die Rede gewesen, noch zu dem Streitgespräch über die Frage: wer hat den Cyrus aufgestellt, eine besondere Kraft nötig ist. Daher ist mit de Lag. anzunehmen, daß die Phrase hier durch ein Versehen wiederholt ist; vielleicht sah ihr der ursprüngliche Text einigermaßen ähnlich, ich habe daher oben ein יַחֲלוּ נִכְחִי übersetzt. Umgekehrt will Oort nach jenem gewiß falschen zweiten Verbum auch das erste in הַחֲרִישׁוּ und das אֵלַי nach einem Vorschlag von Gelders in das nur einmal vorkommende אֱיָל, Kraft umändern, obwohl das Hiph. von חָרַשׁ sonst nicht gebraucht wird, kann sich freilich dabei auf die LXX berufen; aber der Sinn, der so entsteht, paßt eben nicht. Auch in v. 1b ist der mass. Text besser als der griechische, der das אז hinter יחדו hat und dann etwa מִשְׁפָּט יִקְרָאוּ liest. משפט ist Prozeß, Rechtsverhandlung Mal 3 5 Jdc 4 5; Mch 6 2 steht dafür רִיב. Bei Micha hadert Jahwe mit seinem Volke, hier mit den Weltvölkern, die zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit genötigt werden sollen. 2 Jahwe hat erweckt (zitiert vom Chroniker II, 36 22 Esr 1 1 als Satz des Jeremia) vom Osten her (v. 25 vom Norden und Osten) den Cyrus, der 44 28 45 1 mit Namen genannt, hier aber so erwähnt wird, daß Dtjes. auch ohne Nennung ihn als seinen Lesern längst bekannt hinstellt, denn „Sieg begegnet ihm (קרא für קרה) auf seinen Fuß“, wo er nur hintritt. צֶדֶק kommt bei Dtjes. außerordentlich oft und in den mannigfachsten Bedeutungen vor; hier bedeutet es objektiv das Recht, das man (im Rechtsstreit) gewinnt, oder, da der Rechtsstreit hier ein Krieg ist, den Sieg, den die Gottheit dem Besseren zuspricht. In v. 2b hat Ew. das unsinnige יַרְדְּ richtig nach 45 1 in יָרֹד verbessert; das יַחֲרִיד, auf das die LXX rät, paßt nicht, da das Erschrecken der Könige gleichgültig ist. Anstößig ist noch das zweite יִתֵּן, das als versehentliche Wiederholung des ersten anzusehen sein dürfte. Erforderlich ist ein Verbum mit einem Suffix, da חַרְבּוֹ und קַשְׁתּוֹ, deren Suffix sich auf Cyrus beziehen muß, nur Subj., nicht Obj. sein können, also etwa תְּשִׂימֵם. Des Persers Waffe macht die Könige wie Staub und Spreu, wie es nach 40 24 Jahwes Odem tut. Das מִי wirkt hier nicht mehr nach, vielmehr steht das dritte Distichon von v. 2 in Parallele zu dem von v. 3, beide bilden einen Vierzeiler und führen den Inhalt der Frage selbständiger aus. So steht auch das ירדפם etwas weniger isoliert und verloren da als wie im jetzigen Text und vollends in der von vielen Exegeten akzeptierten Verlegenheitsübersetzung der LXX, die חַרְבָּם und קַשְׁתָּם zu lesen zwingt und einen Satz: [wer] macht ihr Schwert wie Staub? herstellt, der unnütz hinterher hinkt und ein sonderbares Bild enthält. „Auf den Pfad mit seinen Füßen kommt er nicht“, soll gewiß nicht heißen, daß er gebahnte Wege verschmäht: warum sollte er so unklug sein? Der Zusatz ברגליו zeigt, daß er wie im Fluge, ohne den Boden zu berühren, vorübereilend gedacht wird, etwa so, wie man sich den Lauf überirdischer Wesen vorstellte, die ja sogar über das Wasser wandern können vgl. auch Ps 91 12 Dan 8 5. Auch das Asyndeton ירדפם יעבור malt den eilenden Flug. 4 פָּעַל und עָשָׂה nebeneinander erinnert an אמר und דבר 40 27; die LXX hat noch ein ταῦτα. מִי wird wiederholt, weil die beiden vorhergehenden Distichen die Frage hatten fallen lassen. Der

[5]Es schauten's die Völker und schauerten, die Enden der Erde erzitterten,
Sie nahten sich und kamen [insgesamt zum Rechtsstreit].

---

hat den Cyrus aufgestellt, der von Anfang an die Geschichte leitete und der sie immer leiten wird, der die Geschlechter rief, d. h. nicht bloß, der sie ins Dasein rief, sondern der sie zu ihren geschichtlichen Aufgaben berief. Man spürt in diesen Sätzen den Eindruck, den die Geschichtswerke, besonders die wundervolle Teleologie des Jahwisten, und die Ausführungen eines Jes. über Jahwes unumschränkte Leitung der Völkergeschichte auf Dtjes. gemacht haben. Denn wenn er nicht die vergangene Geschichte, so wie er sie gelesen hat, als etwas Gegebenes und als eine allgemein bekannte und zugestandene Wahrheit ansähe, so könnte er nicht mit dieser merkwürdigen Unbefangenheit das als ein Beweismittel behandeln, was selbst erst vor den Heiden zu beweisen wäre. Der Jahwist sagt: Jahwe hat Erd' und Himmel gemacht, also hat Jahwe das getan; Jes. sagt: Jahwe hat die Assyrer berufen, also hat Jahwe das getan, es steht ja so geschrieben; und also ist es auch Jahwe, der den Cyrus berief. Die zum Wortkampf aufgerufenen Mittelmeervölker würden übrigens eher den Satz, daß Jahwe den Cyrus berufen habe, geglaubt haben als den anderen, der ihm als Stütze dienen soll, daß sie selber von Jahwe geschaffen und geleitet seien; das Letztere schrieben sie ihren eigenen Göttern zu, während sie zur Not für möglich gehalten hätten, daß irgend ein anderer Gott, also z. B. Jahwe, den jetzigen Aufruhr in der Völkerwelt angestiftet habe. Dtjes. sieht das alles gar nicht, auch er berührt den Boden nicht mit seinen Füßen. „Ich Jahwe der erste", Jahwe ist vor den Völkern dagewesen, darum hat er das Regiment. אני־הוא heißt wohl nur: bin ich da, oder: bin ich es, nämlich der, der alles tut; wer die anderen überlebt, behält das Regiment. Der Gedanke der Ewigkeit Gottes, obwohl nur in der Form der Zeit gedacht (oder vielleicht grade wegen dieser Auffassung als des absoluten Zuerst und Allerletzt) übt auf den Verf. eine begeisternde Wirkung aus, ist ihm Trost und Beweis, feuert ihn an, die ideale Summe der Welt und ihrer Geschichte zu ziehen. Der letzte Satz kehrt mit allerlei Variationen beständig wieder als das Leitmotiv der erhabensten Gedankengänge, das in 40 6-8 zuerst ertönte. 5 scheint ein Zusatz aus der Zeit zu sein, als bereits v. 6. 7 aus seiner ursprünglichen Stelle hinter 40 19 an seinen jetzigen Platz geraten war, und soll eine notdürftige Verbindung mit v. 1–4 herstellen. Sein Verf. richtete sein Augenmerk mehr auf v. 6f. als auf v. 1–4, da ja doch die Fremdartigkeit der Fortsetzung ihn zu seiner Nachhülfe veranlaßte; er läßt sich insbesondere inspirieren durch das חֲזַק, das er als „sei getrost" auffaßt, daher sein יחרדו, das durch v. 1–4 nicht motiviert ist, und das aus Hiob 6 21 Sach 9 5 Ps 40 4 oder Ps 52 8 entlehnte Wortspiel רָאוּ וַיִּירָאוּ, in dem das zweite Wort wegen 5b mit ו consec. ausgesprochen werden muß. V. 5b ist in der LXX noch vervollständigt durch יחדו; auch das erste Wort in v. 6 der LXX κρίνων, das ein verstümmeltes לַמִּשְׁפָּט zu sein scheint, gehört noch dazu, sodaß hier die Absicht, der Aufforderung v. 1 eine Folge zu geben, auf der Hand liegt. Aber dieser Übergang war von vornherein aussichtslos, da die Völker in v. 6f. ja nicht mit Jahwe streiten und etwa sagen: dies Bild, das wir soeben machen, hat den Cyrus erweckt. Selbst wenn man dies hinzudenken wollte, obgleich es, da es die Hauptsache wäre, vom Verf. selber hätte ausgesprochen werden müssen, so wäre der so entstehende Gedanke doch zu grotesk, um annehmbar zu sein; Dtjes. hält zwar die Bildanbeter für töricht, aber für solche Narren kann er doch die לְאֻמִּים nicht ausgeben, daß sie einem erst noch anzufertigenden Bilde die Erweckung (oder auch die Abwehr) des Cyrus zuschreiben wollen. V. 5 ist also zu streichen; v. 4b bildet den ursprünglichen Abschluß. – 6. 7 s. hinter 40 19.

41, 8–20 wendet sich wieder mit Tröstungen an Israel, das, in alter Zeit von Jahwe als sein Knecht berufen, sich nicht fürchten soll v. 8–10, das den Untergang seiner Feinde erleben, ja sie selbst „dreschen" soll v. 11–16 und das auf wunderbarem Wege zurückkehren wird v. 17–20. Also drei Gedichte. Das erste,

41, 8–10, drei dreihebige Vierzeiler, ist mehr die Einleitung. 8 „Du aber" fürchte dich nicht, denn du gehörst nicht etwa zu den Völkern, die dem Cyrus preisgegeben sind

*8 Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe,
Same Abrahams, meines Freundes, ...

9 Du, den ich faßte von den Enden der Erde und von ihren Säumen berief,
Und zu dem ich sprach, mein Knecht bist du,
ich habe dich erwählt und nicht verschmäht:

---

sondern du sollst durch ihn, der um deinetwillen kommt (45_4), erlöst werden. Israel ist Jahwes Knecht. Diese Bezeichnung wird in so vielen Abstufungen angewandt, daß nicht immer leicht zu sagen ist, was gemeint ist; schwerlich soll sie hier bloß bedeuten, daß Israel den Gott Jahwe verehrt und ihm mit Opfern und Tempelsteuern dient, sondern hat einen emphatischeren Sinn. Knechte eines Hausherrn sind alle seine Sklaven, aber es gibt hausgeborne, gekaufte, im Krieg gewonnene, auch Schuldsklaven; aus der Menge treten hervor die Leibdiener, die immer um die Person des Herrn sind, ferner die Oberknechte, die, den Hausmeister an der Spitze, den verschiedenen Zweigen des Haushalts und der Arbeit vorstehen und anderen Knechten gebieten, ferner zinszahlende Hörige usw. In unserer Stelle scheint Israel als Jahwes Leibdiener und Favorit gedacht zu sein, ohne daß er vorläufig Aufgaben nach außen hin hätte, während als Oberknechte, die den gemeinen Knechten in besonderen Ämtern gegenüberstehen, anderwärts die Fürsten 37_{35} oder die Propheten Num 12_7 Am 3_7 und so auch der Gottesknecht der Ebed-Jahwe-Lieder gelten, beides geht freilich leicht ineinander über. Parallel zu dieser Anrede an Israel steht zunächst der Ausdruck: ich habe dich erwählt, dich allen anderen, die mir zur Verfügung gestanden hätten, da alle Menschen meine Knechte sind, vorgezogen und zwar aus besonderer Zuneigung; vgl. zur Sache Mal 1_2ff.: Jahwe liebt Jakob, haßt Esau, Jakob ist sein Sohn und Knecht. Daß der Gedanke der Erwählung bei den Schriftstellern der deuteronomischen Periode so stark hervortritt, erklärt sich daraus, daß Jahwe der Gott der Welt und der einzige Gott geworden ist und doch Israels Gott bleibt. Die Israeliten waren nicht gewillt, ihr geschichtliches Verhältnis zu Jahwe als überwundenen Irrtum nationaler Beschränktheit anzusehen und einem theoretischen Universalismus zu opfern. Charakteristisch, aber bei einem Volk, das als den Kern der Religion die Liebe und Treue zwischen אֵל und עָם betrachtet, völlig verständlich ist es, daß man keinen objektiven Ausdruck, sondern das subjektive בָּחַר, erwählen, vorziehen, lieben, zur Bezeichnung für den geschichtlichen Tatbestand wählte. Daß aber die Erwählung nicht den Individuen, sondern der Gesamtheit gilt, besagt die Fortsetzung: Kinder meines Freundes Abraham. Dieser Name beweist wieder den Einfluß des Jahwisten, überhaupt der Geschichtsliteratur, auf die nachdeuteronomischen Schriftsteller, denn vorher wird Abraham von den Propheten nicht erwähnt (s. zu 29_{22}). Bei der Bedeutung, die die Blutsverwandtschaft bei den Israeliten und in allen älteren Kulturperioden hat, ist die Abstammung von Jahwes Freund eine natürliche und, wenn nicht die höchste sittliche, so doch eines sittlichen Charakters keineswegs entbehrende Unterlage für den religiösen Adel der Juden. אֹהֲבִי, im hebr. Text als aktives, im griechischen als passives Part. behandelt, ist ein etwas mangelhafter, einseitiger Ausdruck für unser reziprokes Freund, für das der Hebräer keinen besonderen Ausdruck hat, vgl. Davids Umschreibung des Begriffs Freundschaft II Sam 1_{26}. Der Ausdruck ist wiederholt II Chr 20_7 vgl. Jak 2_{23} φίλος θεοῦ; im Islam wird Abraham gewöhnlich so bezeichnet, und Hebron hat daher den Namen Chalil. Der zweite Stichos in v. 8b ist verloren gegangen. 9 In hyperbolischer Weise heißt es, daß Jahwe Israel in seinem Ahnherrn Abraham von den Enden der Erde her geholt habe, aus dem nördlichen Mesopotamien, das doch auch für Dtjes. schwerlich das äußerste Land ist; aber je weiter her Jahwe Israel geholt hat, desto größer muß seine Vorliebe für es sein. Es ist möglich, daß der Verf. über Abraham hinüber weiter an Noah zurückdenkt, dessen Geschichte im jahwistischen Werk fast unmittelbar der des Abraham vorhergeht und der durch Sem sowohl physisch wie moralisch aufs engste mit diesem verbunden ist. Die ersten drei Stichen von v. 9 für unecht zu erklären, ist ein sehr unglücklicher Gedanke; man soll sich im Gegenteil

[10]Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, blicke nicht ängstlich, denn ich bin dein Gott,
Ich stärke dich und helfe dir und stütze dich mit meiner treuen Rechten.

*[11]Sieh, es werden in Schanden und beschämt sein alle wider dich Entbrannten,
Es werden wie nichts sein und umkommen die Männer deines Haders,
[12]Du wirst sie suchen und nicht finden die Männer deines Zankes,
Es werden wie nichts und gar nichts sein die Männer deiner Bekriegung.

[13]Denn ich, Jahwe, dein Gott, halte fest deine Rechte,
Der ich spreche zu dir: fürchte dich nicht, ich, ich helfe dir;
[14]Fürchte dich nicht, Wurm Jakob, Würmchen Israel,
Ich, ich helfe dir, ich dein Erlöser, der Heilige Israels.

---

freuen, daß der vierte Stichos von v. 9 noch so weit von v. 8 absteht, weil er v. 8a wiederholt. Das letzte Wort von v. 9 ist wieder nur ein Flickwort. **10** Jetzt erst kommen die Verben zu dem Vokativ in v. 8. תִּשְׁתָּע Hithp. (mit a s. Olsh. § 269d G.-K. § 75bb) von שׁעה mag etwa heißen: erregt hin und her schauen, angstvoll blicken, hat freilich v. 23 einen ganz anderen Sinn und ist darum etwas verdächtig; vielleicht gab es ein Hithp. von שׁאה: sich verstört gebärden. „Durch die Rechte (ימין für יד häufig bei Dtjes.) meiner Gerechtigkeit“, die Jahwe durch die Treue bewährt, mit der er an seinem Erwählten festhält. Die Perfekte in v. 10b sind deutlich Aoriste.

41, 11–16, drei Strophen zu je vier Distichen mit 3 + 2 Hebungen. Das Gedicht begründet die Aufforderung zur Furchtlosigkeit, alle Feinde Israels sollen verschwinden und überwunden werden. **11** „Alle, die wider dich entbrannt sind“ nur noch in dem ähnlichen Gedicht 45 24. Der Ausdruck meint gewiß nicht bloß die Chaldäer, sondern „alle“ Feinde, auch die Nachbarn, die sich über Judas Unglück freuten und daraus Vorteil zogen. „Die Männer deines Haders“: Israel wird wie ein Privatmann gedacht, den böse Nachbarn anfechten und zu Prozessen nötigen. **12** מַצֻּתֶיךָ verdankt sein pluralisches Suffix mit dem י der Annahme, daß מַצּוֹת (58 4 Prv 13 10) vorliege, während die meisten Handschriften und die Punktatoren das י nicht anerkennen, vermutlich wegen der anderen Singulare, und das sonst nicht vorkommende aramäische מַצּוּת vorziehen. „Wirst sie suchen und nicht finden“ eine volkstümliche Redensart vgl. 33 18. V. 12b ist fast nur Wiederholung von v. 11b. Ebenso ist **13**, wo nur v. 8–10 in verkürzter Form wiedergegeben wird, ein Beispiel dafür, daß die Redelust und das Pathos des Schriftstellers ihn leicht über die Inhaltsleere hinwegtäuscht. מִלְחָמָה wird auch für den Streit Privater gebraucht vgl. 3. B. Ps 120 7. Auch **14** bringt sachlich eigentlich nichts Neues. „Wurm Jakob“ (Appositionsverhältnis im Stat. konstr.) vgl. Ps 22 7 gehört zu den uns fast überschwänglich zärtlich anmutenden tröstenden, liebkosend bedauernden Benennungen Israels, die für die subjektive, gefühlsweiche Art des Dtjes. so bezeichnend sind. Diese Zärtlichkeiten scheinen mir dann am besten verständlich zu sein, wenn Dtjes. nicht unter der Masse der Deportierten lebte. Vielleicht hat er an dem Ort, wo er lebte, Bekanntschaft mit Äußerungen des Hasses gemacht, den die kleinen Nachbarvölker gegen die Juden hegten und der manchem Juden in der Diaspora das Leben verbittern mochte. Eben darum auch der private Charakter der „Bekriegung“. Neben dem ersten Epitheton in v. 14a will das emphatische „Mannen Israels“ gar nicht passen; מְתֵי מִסְפָּר, Mannen von geringer Zahl, kann das bloße מתי auch nicht heißen, auch würde dadurch nichts gebessert. Ew. u. a. lesen mit Recht רִמַּת, das 14 11 Hiob 25 6 ebenfalls neben תּוֹלֵעָה steht; ein Sing. empfiehlt sich auch wegen der folgenden Suffixe. V. 14b ist überladen; ich halte jetzt dafür, daß das mitten in Jahwes Rede eingeschobene נאם־יהוה aus einem vermeintlichen נ׳י׳ entstanden ist, daß aber der Dichter in Wirklichkeit אֲנִי גֹאֲלֵךְ geschrieben hat (möglicher Weise auch vorher עֹזְרֵךְ). גֹּאֵל, für Jahwe auch 43 14 44 6. 24 47 4 48 17 49 7. 26 54 5. 8, darum auch einige Male bei Tritojes., ist eigentlich der Einlöser, der eine

[15] Siehe, ich mache dich zu einem neuen Dreschschlitten, einem vielspitzigen,
Dreschen wirst du Berge und Hügel zermalmen und wie Spreu machen;
[16] Du wirst sie wurfeln und Wind sie heben und Sturm sie zerstreuen,
Du aber wirst jubeln über Jahwe, den Heiligen Israels.

*[17] Die Elenden, die Wasser suchen und es ist nichts da, deren Zunge in Durst vertrocknet,
Ich Jahwe will sie erhören, ich Israels Gott sie nicht verlassen.

Person oder Sache, die in fremde Hände gekommen ist oder zu kommen droht, zurückkauft (und als גֹּאֵל הַדָּם, als Bluträcher, einen Getöteten durch die Erlegung des Totschlägers oder eines seiner Verwandten wieder einlöst, insofern der gleiche Schaden der feindlichen Familie den der eigenen wieder gut macht), auch der nächste Verwandte (I Reg 16_{11}), weil dieser verpflichtet ist, das verlorene oder gefährdete (Jer 32_{7}) Besitztum oder den Ermordeten einzulösen; für solche Personen, die keinen natürlichen Bluträcher haben, tritt Gott als Bluträcher auf (Hiob 19_{25}). Bei Dtjes., bei dem es sich ja um die Einlösung eines ganzen Volkes handelt, bedeutet der Ausdruck nicht viel mehr, als daß Jahwe der Erlöser oder auch nur der Beschützer (vgl. 3. B. 44_{42}) Israels ist. 15 Jahwe will Israel machen zu einem neuen Dreschschlitten, „Besitzer von vielen Schneiden" (פִּיפִיּוֹת, Reduplikation von פֶּה, doppelte Schneiden Ps 149_{6} oder viele Schneiden). Da מוֹרַג sonst nur in der Form מוֹרִגִים vorkommt und auch nur II Sam 24_{22} I Chr 21_{3}, so hat ein Leser das gleichbedeutende Wort חָרוּץ s. 28_{27} zur Erklärung beigeschrieben, das man nicht (als Adjektiv: scharf) beibehalten darf, weil es den Stichos überfüllt. Israel soll Berge dreschen, wieder eine starke Hyperbel für: Garben auf den Bergen; es schneidet mit seinen scharfen Dreschschneiden nicht bloß das Korn, sondern auch die Tenne, ja den ganzen Berg hinweg. Die Berge können nur die Feinde sein. Denn Hindernisse, auf die man die Berge deuten will, drischt man nicht, noch weniger wurfelt man sie, wie v. 16 fortfährt, der zeigt, daß eigentlich an das Korndreschen gedacht ist und die Berge nur durch den Ingrimm des Dreschers in Mitleidenschaft gezogen sind. Gott kommt dem Volk mit seinem Sturm zu Hülfe, der die Spreu davonführt (17_{13}). Das אֹתָם v. 16a ist wohl dem Abschreiber zu verdanken; am Schluß von v. 16b ist תִּתְהַלָּל, das die LXX nicht hat (sie hat dafür ein anderes Wort am Anfang von v. 17), zu streichen. — Das Gedicht für unecht zu erklären, ist man schwerlich berechtigt; es hat soviel von Dtjes.s Art und Stil, daß man schon einen zweiten Dtjes. dafür annehmen müßte. Von Waffensiegen Israels über die Chaldäer spricht Dtjes. sonst nicht, aber wahrscheinlich auch hier nicht, eher von Niederwerfung derjenigen, die dem heimkehrenden Volk sein Land bestreiten, weil sie es inzwischen teilweise an sich gerissen haben, möglicher Weise auch von Kämpfen auf dem Heimwege vgl. die Andeutung 40_{10}a.

41, 17–20, das dritte Gedicht, das wieder zum gewöhnlichen dreihebigen Tetrastich zurückkehrt. Das Gedicht ist besonders charakteristisch für die eilende Art zu schreiben, zu der Phantasie und Begeisterung den Dtjes. antreiben. Er beginnt mit einer Schilderung des Elends solcher, die bei argem Durst vergebens nach Wasser suchen, und man weiß zunächst nicht, wen und was er eigentlich im Auge hat; mit einem Male steht man vor dem Bilde des wunderbaren Weges, den Jahwe durch die Wüste legen will, um das Volk darauf heimzuführen. Es scheint danach, daß der Dichter doch schon im vorhergehenden Gedicht v. 15f. an die beschwerliche Wüstenreise gedacht hat und jetzt zu einer anderen Fährlichkeit, die sie mit sich bringt, übergeht, der Gefahr zu verdursten. Bei dieser Annahme kommt in alle die Gedichte, die sich mit dem „fürchte dich nicht!" an Israel wenden, mehr Einheit und Zusammenhang: es handelt sich überall um Ausführungen der Verheißung des allerersten Gedichts, daß Jahwe sein Volk allen anscheinenden Unmöglichkeiten zum Trotz durch die Wüste mit seiner sieghaften Rechten nach Zion führen will. So wechseln die sämtlichen Gedichte ab mit Behandlung teils der Audition von 40_{3}f., teils der von 40_{6}ff. Zugleich verschwindet etwas von dem Gleiten, dem Schwebenden und Wetterwendischen, das sich mir früher in einzelnen Dichtungen aufdrängte. 17 Der erste Stichos, der bis zu וְאַיִן gehen

[18]Ich will öffnen auf Dünen Ströme und inmitten der Täler Quellörter,
Will machen die Wüste zum Wasserbecken und dürres Land zu Wasserquellen.

[19]Ich will geben in die Wüste Zeder, Akazie und Myrte und Ölbaum,
Will setzen in die Steppe Zypresse, Fichte und Scherbin zumal;

[20]Damit sie sehen und erkennen, bemerken und inne werden zumal,
Daß Jahwes Hand dies gemacht hat und Israels Heiliger es geschaffen.

---

muß, ist überlang; eines der beiden Adjektive ist Variante zum anderen, wenn man nicht annehmen will, daß in dem letzten Wort von v. 16 und einem der Adjektive eine entstellte Beischrift steckt, wie der griechische Text nahelegt. נִשַּׁתָּה Pausalform mit sog. dag. affectuosum statt נָשַׁתָּה von נָשַׁת Olsh. § 83b K.-K. § 20i. 18 Das Öffnen meint eigentlich die Quellen und ist mit den Strömen, die besser ihre Stelle mit den ersteren vertauschen würden, mehr zeugmatisch verbunden; die Ströme haben ihren jetzigen Platz um der שְׁפָיִם (nur bei Jer. und Dtjes.) willen, um mit diesen kahlen Wüstenhöhen, von denen der glühende trockene Wüstenwind kommt (Jer 4 11), einen möglichst überschwänglichen Gegensatz zu bilden. Nachgeahmt ist diese Stelle 30 25, nur auf Palästina und die eschatologische Zeit übertragen. Wenn v. 18 zur Not noch rein bildlich verstanden werden könnte, so würde dies doch zu Geschmacklosigkeiten führen bei v. 19, wo der Gedanke der Wüstenwanderung klar hervortritt. Die Wüste wird dort, wo Jahwe wandert, zur Oase umgeschaffen s. zu 40 3 f. Von den genannten sieben Bäumen, die hier sämlich als Zierbäume, nicht als Nutzbäume gedacht sind, da sonst im Anschluß an v. 17 Fruchtbäume genannt wären, sind die beiden letzten auch den Alten nicht sicher bekannt. In der Nachahmung 60 13 gelten sie als Libanonbäume und kostbare Bauhölzer, mit denen der ärmliche zweite Tempel ausgebaut werden soll. תִּדְהָר ist für die einen die Fichte (LXX), für die andern die Ulme (Symm., Vulg.) oder die Platane (Talmud), תְּאַשּׁוּר soll Buchsbaum (Trg., Symm., Vulg.) oder eine Zedernart (LXX, Pesch. in 60 13) sein, der Scherbinbaum. Dtjes. muß doch wohl an einem Ort gelebt haben, wo er diese Bäume zu sehen bekam, also gewiß nicht in Babylonien, sondern eher eben am Libanon. 20 Eine geistliche Erquickung würde sich nicht so handgreiflich und objektiv als Jahwes Schöpfertat, als Werk seiner Hand, erkennen lassen, wie hier vorausgesetzt wird; der Verf. muß an die wunderbare Umwandlung der Wüste denken. Zu ישימו ist לָבָם oder עַל־לֵב zu ergänzen. Die beiden יחדו in v. 19 und 20, so nahe hintereinander, sind nicht schön; leider darf man keines streichen, weil sie metrisch unentbehrlich sind. Zu der redseligen Häufung der Verben in v. 20a vgl. zu 40 27 41 4.

41, 21—29, acht dreihebige Vierzeiler. Wieder eine Disputation, diesmal zwischen Jahwe und den Göttern, die nichtig sind und stumm bleiben, weil sie nichts vorbringen können, insbesondere keine Weissagung, während Jahwe die Zukunft hervorbringt und vorhersagt. Diese Ausführung ist wieder ein hervorragendes Beispiel von der echten, poetischen und religiösen Naivität, mit der Dtjes. denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, daß es außer der israelitischen Religion keine Vorhersagungen gebe und daß der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkleins berufen und zu seinen Siegen über die Lyder usw. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das bloße Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das kleinste Körnchen Selbstkritik. Er „nimmt das Reich Gottes wie ein Kind" Lk 18 17 und sieht nicht bloß selbst τὰ οὐ βλεπόμενα, sondern meint, daß auch andere es sehen müssen, wenn er es nur nennt. Weniger bewundernswert ist die schriftstellerische Seite, die rhetorische Herausforderung des alleinigen Gottes an Götter, die gar nicht sind, eine Herausforderung, die im Munde des Propheten selber ihren guten Sinn hätte, im Munde Jahwes aber grade dann, wenn er allein von uran existiert und wirkt, die Götter also als Luftgebilde der menschlichen Phantasie kennt, übel angebracht ist und unabsichtlich Jahwe verkleinert. Das „spricht Jahwe" hat hier

*21 **Schafft herbei eure Rechtssache, spricht Jahwe [der Gott],**
Bringt vor eure Hauptbeweise, spricht der König Jakobs.
22 **Mögen sie beibringen und uns angeben das, was sich begeben wird;**
Das Frühere, was es war, gebt's an, damit wir's zu Herzen nehmen!
Oder das Kommende laßt uns hören, damit wir seinen Ausgang erkennen,
23 **Gebt an, was auf nachher eintreffen wird, damit wir erkennen, daß ihr Götter [seid!**
Macht's gut oder schlecht, damit wir staunen und uns fürchten zumal!
24 **Siehe, ihr seid nichts, und euer Tun ist nichts.** Ein Greuel, der euch erwählt!

---

doch einen anderen Sinn als bei Jes.; nicht der alleinige Gott, sondern der Monotheist redet hier. Dtjes. glaubt, als Prophet zu sprechen, spricht aber als Poet; die Begeisterung täuscht sich über sich selber. 21 Daß die Götter angeredet werden, erfährt man erst v. 23. Sie sollen ihren Hader, ihre Beschwerden, daß ihre Gottheit bestritten wird, vortragen, samt ihren kräftigsten Streitgründen. Zu עֲצֻמוֹת vergleicht Fürst passend arab. ʿiṣma, defensio, tutamen; in עֲצַבּוֹתֵיכֶם, euere Götzenbilder, sollte man doch das Wort nicht verwandeln, da die Götter selber angeredet werden! Hinter Jahwe fehlt noch eine Hebung, die LXX hat י׳ הָאֵל. Im zweiten Distichon heißt Jahwe der König Jakobs; daraus darf natürlich nicht gefolgert werden, daß Dtjes. ein irdisches Königtum Israels ausschließt s. zu 55 3 ff. 22 Die kräftigsten Beweismittel für die Existenz der Götter würden von ihnen herrührende Weissagungen sein: eine lehrreiche Stelle für Dtjes.s Gottes- und Religionsauffassung. Beweise müssen sein! man lebt nicht mehr in der alten Zeit, wo die Existenz höherer Wesen den Menschen etwas so selbstverständliches Gewisses war wie der Aufgang und Untergang der Sonne und irgend eine Legende oder neue Wundertat zum Beweis genügte. Zur Abwechselung variieren die Verben in der 2. und 3. Pers. wie in v. 1. Von den drei Distichen des Verses sind wie gewöhnlich die beiden ersteren eng miteinander verbunden, dagegen gehört das dritte zu v. 23a. Die beiden ersten sagen: mögen die Götter uns die Zukunft vorhersagen oder auch uns frühere Weissagungen vorlegen, damit wir doch auch etwas von diesen Fähigkeiten bei ihnen bemerken. הָרִאשֹׁנוֹת kann nicht die nächstkünftigen Ereignisse im Unterschied von späteren bedeuten, sondern nur wie immer die vergangenen Dinge; Jahwe sagt: erzählt doch einmal von früheren Begebenheiten, was mit ihnen war, d. h. wie ihr sie vorhergesagt habt und wie sie eingetroffen sind, ob sich Vorhersagung und Erfüllung miteinander decken. Vorausgesetzt wird, daß die heidnischen Religionen dergleichen nicht haben, weil sie keine wirklichen Götter haben. In dem dritten Distichon scheinen die beiden Stichen umgestellt zu sein, denn der jetzige erste ist als Fortsetzung des zweiten (v. 23a) ebenso nötig, wie im vorhergehenden Distichon überflüssig. Zur Not könnte man sich mit dem Text der LXX behelfen: laßt uns wissen, was das letzte ist, und das Kommende sagt uns (וְנֵדַע הָאַחֲרֹנוֹת), aber v. 23a spricht für die Umstellung. 23 לְאָחֹר, auf die Folgezeit, in Zukunft vgl. 42 23. וְנִשְׁתָּעָה, Kohort. mit fremdartiger Betonung s. Olsh. S. 458: damit wir uns (staunend) ansehen. Das Ktib וְנִרְאֶה kann bleiben, aber das Sehen nach dem sich gegenseitig Ansehen wirkt tautologisch; וְנִירָא, damit wir uns fürchten (Oort), paßt schlecht zur Rede Jahwes, mag aber Hohn sein. „Macht's gut oder schlecht", tut doch irgend etwas, damit man sieht, daß Leben in euch ist. Dieser Hohn ist nur verständlich, wenn die Götter mit den Bildern identifiziert werden, wenn also Dtjes. keine rechte Kenntnis der heidnischen Gottheiten und des Bilderdienstes hat, vielleicht auch das Unsichtbare in den Bildern für Jahwe in Anspruch nimmt und nur die Versinnlichung der Gottheit als Heidentum betrachtet. Religionsgeschichtlich richtig ist seine Auffassung nicht, aber selber religionsgeschichtlich interessant als Beispiel für die Wirkungen des deuteronomischen Bilderverbots und als erster Keim einer später weitverbreiteten und einflußreichen Theorie über den Ursprung des Heiden-

[25]Ich habe erweckt vom Norden und er kam,
vom Aufgang der Sonne den, der meinen Namen anruft,
Und er zerstampfte Fürsten wie Lehm und wie der Töpfer Kot zertritt:
[26]Wer hat's gemeldet von Anfang an, daß wir's erkennen,
und von früher, daß wir sagen: richtig?
Weder hat's einer gemeldet noch hören lassen, noch einer gehört eure Worte.
[27]Ich bestellte Zion Melder und gab Jerusalem den Freudenboten,

---

tums als eines Abfalls von der Uroffenbarung (Röm 1_{19}ff.). 24 Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. אֶפַע ist wahrscheinlich Schreibfehler für אֶפֶס vgl. v. 29 c. 40_{17}. Das kräftige Wort am Schluß gegen die Anhänger der Bilder zielt wohl nicht gegen die Heiden, sondern gegen abtrünnige Juden, es scheint mir gar nicht im Geist des Dtjes. zu sein, und das Wort בחר wird hier ebenso gebraucht wie von Tritojes. 25 Jahwe legt den Göttern nun das beste Beispiel vor, an dem sie ihre Göttlichkeit beweisen könnten, wie er die seinige damit schon offenkundig bewiesen hat. Er hat den Cyrus berufen und ihm Sieg über Sieg gegeben: haben sie das etwa vorher gewußt und geweissagt? הַעִירוֹתִי mit ַ statt ֲ s. Olsh. S. 565 G.-K. § 72x. Die Konstruktion v. 25a ist kühn, da in den Satz: ich habe erweckt den, der meinen Namen anruft, nicht bloß die beiden Ortsbestimmungen, sondern auch das selbständige Sätzchen: „und er kam" eingeschoben ist (selbstverständlich ist וַיַּאת keine Parallele zu יקרא). Den Norden und Osten muß man nicht auf Medien und Persien verteilen, Cyrus stammt aus dem Nordosten. Der Relativsatz: der meinen Namen anruft, kann nichts anderes bedeuten, als was er aussagt, daß nämlich Cyrus Jahwe bei Namen kennt und anruft. Dillm. sagt freilich, so dürfe man nicht verstehen, es genüge die Fassung: der meinen Namen rühmend verkündigt, bekannt macht, nämlich durch seine Taten (während er Jahwe weder verehrt noch verehren wird). Das heißt denn doch den Text kommandieren. קרא בשם heißt: die Gottheit rufen mittelst des und des Namens, den zu kennen also unumgängliche Vorbedingung ist; den Namen der Gottheit ruft man, wenn man (privatim oder im Kultus) vor sie hintritt und sie zu sprechen begehrt. Dtjes. nimmt offenbar an, daß Jahwe sich des Cyrus nicht als eines blinden Werkzeuges bediene, sondern sich ihm in irgend einer Weise geoffenbart habe (vgl. zu 36_{10}). Wem das nicht paßt oder als ein Widerspruch gegen 45_4f. erscheint, der muß eben אֶקְרָא בִשְׁמִי lesen, aber ein Widerspruch ist schwerlich vorhanden, und unsere Textlesart verdient als kühner und ungewöhnlicher den Vorzug. Cyrus hat Jahwe früher nicht gekannt, da hat Jahwe ihn bei Namen gerufen (wie beim Jahwisten den ersten Befreier Israels, Mose), und nun ruft Cyrus in der Ausführung seines Auftrags Jahwe fleißig an, Jahwe, nicht einen fremden Gott, ein Beweis für die alleinige Gottheit Jahwes. Natürlich folgt hier Dtjes. einer Imagination, von der er prophetische Gewißheit zu haben glaubt, aber keine historischen Beweise hat, und bleibt darin sich und seinem Idealismus treu. Übrigens hätte Cyrus wahrscheinlich keinen Anstand genommen, sich gegebenen Falls auch als Verehrer Jahwes zu bekennen, der wahrlich seinem Gott näher stand als Marduk und Nabu, die ihn nach seiner Behauptung nach Babel gerufen hatten. Für וַיָּבֹא, das zu חֹמֶר nicht paßt, ist wohl mit Clericus u. a. וַיָּבָס zu lesen (aber mit ו konsek.! denn es handelt sich um Geschehenes und Geschehendes, mit Künftigem läßt sich der Beweis nicht führen). סגן, zuerst bei Hesekiel (23_6), nur im Plur. vorkommend, ist aus dem Babylonischen (schakan) entlehnt; doch folgt daraus nicht, daß Cyrus zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, schon babylonische Statthalter besiegt habe. 26 ist eng mit v. 25 verbunden: Cyrus, von mir erweckt, hat große Siege erfochten, aber kein Gott hat das von Anfang an, vor seinem Auftreten, vorhergesagt, niemand auch nur Worte von den Göttern vernommen. Was der Verf. wohl von den Orakeln der Pythia für Krösus gesagt hätte? es waren doch wenigstens Worte. צַדִּיק, richtig! vgl. 43_9 45_{19}, der Begriff ist aus dem persönlichen Gebiet ins sachliche hinübergewandert. In der LXX fehlt אַף אֵין

[28]Doch diese, da ist kein Mann, und von jenen weiß keiner Rat,
Daß ich sie fragte und sie antworteten: [29]siehe, sie sind alle nichtig,
Und nichts sind ihre Werke, windig und wesenlos ihre Gußbilder.

מַשְׁמִיעַ, vielleicht in Folge der Ähnlichkeit mit dem folgenden Wortkomplex. 27 sieht im griechischen Text sehr viel anders aus als im hebräischen, aber der erstere Text ist im allgemeinen und so wohl auch hier viel weniger sorgsam behandelt als der hebräische, den die Urheber des Ktib vielleicht schon mit einem heimlichen Kopfschütteln betrachtet haben. Dem Sinn nach muß v. 27f. ein Pendant zu v. 25f. sein und speziell v. 27 ein Pendant zu v. 25: ich habe Cyrus erweckt v. 25, ich habe Zion es gemeldet v. 27; aber es fragt sich, ob der gegenwärtige Text von v. 27a richtig sein kann. Die Exegeten, die nicht emendieren, ergänzen ein אָמַר, אָמַרְתִּי, דִּבַּרְתִּי, oder das אֶתֵּן aus v. 27b, und im Deutschen wohl gar obendrein ein betontes Ich. Aber ein verbum dicendi kann man über den letzten Stichos von v. 26 hinweg aus dem Vorhergehenden nicht herausholen, und die Heranziehung des אתן (das bei Dillm. sogar הִנֵּה הִנָּם zum Obj. bekommt) macht den Satz gar zu lateinisch und gibt auch keinen vernünftigen Sinn. Ist der Text richtig, so kann ראשון nicht bedeuten, daß der damit Gemeinte den Göttern zuvorkomme, denn wenn die Götter auch nur nachkommen, wenn sie irgend etwas tun, so ist die ganze Beweisführung verdorben; also darf man nicht übersetzen (was übrigens auch nicht dasteht): ich zuerst sagte usw. Wäre Jahwe der ראשון, so müßte man nach 44 6f. erklären: einen Uranfänglichen, der von Anfang an geweissagt hat, besitzt Zion, aber das ginge höchstens dann, wenn ein אַחֲרוֹן dicht dabei stände oder sonst eine Hervorhebung des Uranfangs gegeben wäre. Ich habe früher mit Cheyne ראשון als Vorläufer, Vorboten gefaßt und darin eine verhüllte Anspielung auf Dtjes. selber gesehen, mit Berufung auf Hiob 15 10: „auch ein Grauer ist unter uns“, wo der, der dies sagt, auf sich selber deutet; aber ein gewisses Mißtrauen gegen diesen Erklärungsversuch konnte ich nicht los werden. Die sonst vorgeschlagenen Änderungen חוה הנם, הנני מחום, הגדתים, הגדתיה, sind auch nicht befriedigend, die beiden ersten nicht wegen des Verbums חִוָּה, die beiden letzten nicht, weil sie die in ראשון liegende Schwierigkeit nicht beseitigen. Grade diese Schwierigkeit ist die größte. Ich nehme jetzt an, daß das ראשון des hebräischen resp. das רֵאשִׁית des griechischen Textes aus וָאָשִׂים (ähnlich Bertholet) resp. וָאָשִׁית entstanden, daß also ein für ר angesehenes ו der Übeltäter ist. Dann muß in dem auf jeden Fall sonderbaren הנה הנם das Objekt zu שׂוּם לְ oder שִׁית לְ stecken; für dies Objekt möchte ich nicht Oorts מְנַחֵם, Tröster, halten, sondern eher מַגִּידִים (wegen v. 26), wo dann freilich ebenfalls die Konjektur des Ktib nachgeholfen hätte (vgl. die Anspielung Sach 9 12b); auch an נאמנה Hos 5 9 könnte man denken oder an חֹוֶה חוּם, wobei die eine Form Variante der andern wäre. 28a וארא wird übersetzt: und sehe ich, da ist keiner, aber das Verbum paßt schlecht zu dem folgenden מֵאֵלֶּה und ist auch an sich sonderbar unbehülflich und unbestimmt. Die LXX scheint auch hier מאלה gelesen zu haben, das sie nur durch ihr ἐθνῶν glossiert wie das folgende מאלה durch ihr εἰδώλων. Also statt וארא zu lesen וְאֵלֶּה, nämlich die Zion gegenüberstehenden Völker; das zweite אֵלֶּה bezieht sich auf deren Götter (ohne daß man mit Oort מֵאֵלִים schreiben müßte). Die Heiden haben keinen מַגִּיד wie den Dtjes., um die Ereignisse vorher anzukündigen, und die Götter wissen keinen Rat, um der jetzigen geschichtlichen Bewegung zu begegnen. Das folgende Distichon besteht aus 28b und den ersten drei Wörtern von 29: הֵן כלם און, wo das און ziemlich fragwürdig ist; ich lese dafür הנה כלם מֵאַיִן; in der LXX scheint das הן מאין nach v. 28b verschlagen zu sein, wobei sie das erste Wort als „wenn“, das zweite als „von wo?“ faßt. מעשיהם bedeutet nicht: ihre (der Heiden) Machwerke, Bilder, sondern ihr (der Götter) Tun vgl. v. 24 und könnte Sing. sein wie 29 15 Gen 47 3 (Olsh. § 131e). Die Bilder der Götter, die Orakel geben sollen, sind Wind vgl. Jer 5 13. In den letzten Sätzen kommt das Nichtsein der Götter auch dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht mehr angeredet werden.

42 [1]**Siehe da mein Knecht, an dem ich festhalte,**
Mein Erwählter, den meine Seele gern hat:
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
Das Recht wird er den Völkern hinaustragen.

42,1—4, erstes Gedicht vom Knecht Jahwes. Die Dichtungen vom Ebed-Jahwe, 42_{1-4} 49_{1-6} 50_{4-9} 52_{13}—53_{12}, fallen zunächst durch den Stil auf, durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmaß der Stichen und Strophen. Sie berühren sich in Wort und Gedanken sehr nahe mit Deuterojes.s Schrift, haben aber zu ihrer Umgebung nur zum Teil einige Beziehung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen, was freilich auch von manchen anderen Stücken gesagt werden könnte. Ihr Hauptgedanke, die Idee des Gottesknechtes, ist auch dem Dtjes. nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Bei ihm ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahwes, von Jahwe erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, ist unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er läßt, ganz im Gegensatz zu Dtjes., der selber gern laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Straße hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen im eigenen Volk, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahwe geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum, wie es scheint, vom Verf. des B. Maleachi (2_{5}f.) als das Ideal „Levis" verwertet; in c. 53 wird die Frage, wie das blinde Volk der Sündenschuld entledigt werden kann, auf eine Weise beantwortet, daß Dtjes. seine eigenen Ausführungen über dies Thema widerrufen haben müßte, wenn er diese Lieder gedichtet oder auch nur von anderswoher in seine Schrift aufgenommen hätte. Der Verf. dieser stillen, tiefen, wenig blendenden Gedichte, der schon von Temperaments wegen nicht mit dem rauschenden beweglichen Dtjes. identisch sein kann, scheint nach dem B. Hiob und vor dem B. Maleachi geschrieben zu haben, jedenfalls nicht im Exil. Ob die Gedichte einmal als besonderes Buch existiert haben oder nur zu dem Buch Dtjes. hinzugedichtet wurden, darüber kann man streiten, aber wegen gewisser Zusätze (s. 42_{5-7} $50_{10.11}$) ist die erstere Annahme viel wahrscheinlicher; diese Zusätze scheinen von dem Schriftsteller herzurühren, der jene Gedichte in Dtjes.s Schrift einschob, an solchen Stellen einschob, wo ein genügend freier Raum am Rande oder zwischen Absätzen oder Papierlagen vorhanden war, ohne auf den dtjesaian. Zusammenhang Rücksicht zu nehmen. Das erste Gedicht 42_{1-4} mit dem Zusatz v. 5—7 unterbricht deutlich den engen Zusammenhang zwischen 41_{21-29} und 42_{8}ff. — **1** Dies erste Gedicht macht uns mit der Person und der Aufgabe des Gottesknechts in mehr allgemeiner Weise bekannt. „Siehe da mein Knecht"; hier spricht Jahwe, in 49_{1}ff. 50_{4}ff. der Gottesknecht, in 52_{13}ff. der Dichter. Jahwe weist gleichsam mit dem Finger auf ihn hin wie auf eine hervorragende oder längst erwartete Persönlichkeit vgl. Joh $1_{29.30}$. Gott selber führt ihn ein, wie er sonst die Propheten aus eigener Entschließung beruft, instruiert und aussendet. עבדי steht in diesen Dichtungen immer in dem Sinn, in dem es sonst von den Propheten oder anderen Werkzeugen Gottes gebraucht wird (s. zu 41_{8}). „Ich halte an ihm fest", anders als 41_{10}: ich lasse ihn nicht fahren, er ist mir wert. רצה mit dem Akk., nicht bei Dtjes., so verschwenderisch dieser auch mit Ausdrücken für Jahwes Zuneigung zu Israel ist; ר' נפשי, den ich von Herzen lieb habe. בחירי ist bei Dtjes. Israel (43_{20}? 45_{4}); bei Tritojes. steht es wie auch עבד im Plur. von den Gesetztreuen ($65_{9.15.22}$); sonst wird wohl Saul (II Sam 21_{6}) oder Mose (Ps 106_{23}) Jahwes Auserwählter genannt. Die Form (mit î wie מָשִׁיחַ, נָשִׂיא usw.) eignet sich für ein stehendes Epitheton, für eine Berufsbezeichnung. Der Gottesknecht erhält wie ein Prophet den Geist zur Ausübung seines Berufs; 49_{2} 50_{4}f. wird ausführlicher über seine Ausrüstung durch Gott gesprochen. Auch der Beruf wird hier

[2]Nicht schreit er und nicht erhebt,
Nicht läßt er draußen hören seine Stimme,
[3]Geknicktes Rohr zerbricht er nicht,
Und erlöschenden Docht löscht er nicht aus.
Getreu trägt er hinaus das Recht,
[4]Ist nicht matt und nicht gebrochen,
Bis er auf Erden gründet das Recht
Und auf seine Lehre die Gestade harren.

---

zunächst nur kurz und unvollständig, aber nach seinem wichtigsten Ziel (49_6) bezeichnet. Er soll das Recht den Völkern hinausbringen, nämlich von Israel heraus, das das „Recht" schon kennt; es ist wie das arabische dîn die Rechtsverfassung und Rechtsübung des Gottesvolkes, der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Volkes Jahwes; es verhält sich zu den מִשְׁפָּטִים Dtn 12_1 so, wie הַתּוֹרָה zu den תּוֹרוֹת. Während 2_2ff. erwartet wird, daß die Völker, durch Jahwes Machterweisungen auf sein Volk aufmerksam geworden, dessen Einrichtungen selber an Ort und Stelle studieren, ist hier eine aktive Missionierung der Heidenwelt durch den gotterleuchteten Thoralehrer in Aussicht genommen. Zunächst mag der Dichter an die Gewinnung der freundlich gesinnten Ausländer denken, unter denen die Juden in größerer Zahl wohnen. Literarische Propaganda ist uns erst aus der griechischen Zeit bekannt; aber nicht bloß Tritojes.s Satz: Jahwes Haus ist ein Bethaus für alle Völker (56_7), sondern auch Dtjes.s Äußerungen über Cyrus 41_{25} und andere Heiden 44_5 45_{14}f. $_{23}$, sowie seine allerdings nur rhetorischen Disputationen mit den Heiden lassen erkennen, daß die Disposition zur Ausbreitung des „Rechts" schon älter ist, obgleich bei Dtjes. noch Jahwe selber die Mission durchführt und zwar mit Gewalt (51_4ff.). 2. 3a Von der Art, wie der Gottesknecht seinen Beruf ausführt, sagt nun die zweite Strophe: er schreit nicht, erhebt (scil. קוֹלוֹ) die Stimme nicht auf der Gasse, wie es bei den älteren Propheten, die ihr „Wort Jahwes" im Gewühl des öffentlichen Lebens zur Geltung bringen müssen, bei den Nabis, die bisweilen das Halseisen zum Stillschweigen bringen mußte (Jer 29), bei den Volksboten (40_9), bei königlichen Erlassen (Esra 1_1), auch wohl bei Wahrsagern, die ihre Kunst öffentlich anpreisen (44_{25}), endlich bei den alttestl. Philosophen, die an belebten Plätzen ihre Weisheit predigen (Prv 8_1ff.), Sitte, Bedürfnis, Neigung mit sich bringt. Denn er verkündigt nichts „Neues", keine aufregenden Beschlüsse und Taten Gottes, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte, längst geoffenbarte Wahrheit und steht den Einzelnen mit den Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerisch bei. Wir haben hier eine durchaus nachprophetische Gestalt, einen Angehörigen der Periode, die in der Religion nicht mehr die vorwärtseilende, unter Sturm und Drang zum letzten Ziel treibende Geschichte, sondern die absolute Wahrheit, das vollkommene Lebenssystem erblickt; er folgt auf die Propheten wie die Kirchenlehrer und Seelsorger auf die Verkündiger des Evangeliums vom nahen Weltende. Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreis der Gelehrten und Wißbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmanns. Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifelnden; weit entfernt, ihnen den letzten Stoß zu geben, wie die Freunde des Hiob, die so bald schon ungeduldig werden und verurteilen, geht er schonend mit ihnen um, wie v. 3a leider nur negativ sagt (s. 50_4). Sind doch seit Dtjes. die Elenden und Gebeugten (zwar noch nicht, wie bei Tritojes. und den Späteren, die Träger der Religion, aber doch) das Hauptobjekt der Segnungen, Verheißungen und Tröstungen der Religion geworden. Natürlich sind die Unglücklichen weder die Juden noch die Heiden an sich, sondern eben die Unglücklichen, sei es unter Juden oder unter Heiden. 3b. 4, die dritte Strophe, die der Unermüdlichkeit und Standhaftigkeit des Gottesknechts den Erfolg verheißt. לֶאֱמֶת kann heißen: auf wahrhaftige, zuverlässige Weise, oder: gemäß der Wahrheit; das letztere aber, ein Gegensatz gegen die Irrlehre, paßt nicht zu den umgebenden Sätzen von dem Charakter des Gottesknechts und seiner Berufsübung. Daher: in Treuen, redlich, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend verbreitet er die

[5]So spricht Jahwe der Gott,
Der die Himmel schuf und sie ausspannte,
Der die Erde festlegte und ihre Sprossen,
Der Atem gibt dem Volk auf ihr
Und Geist den auf ihr Wandelnden:

Religion und ist v. 4 ungebrochen und ungeschwächt tätig, bis das Ziel erreicht ist. ירוץ, von רצץ und dem רציץ v. 3 gegenübergestellt wie יכהה dem כהה, hat im Impf. Qal immer û, was bei transitiver Bedeutung erträglich ist, da dann eine Verwechselung mit רוץ, laufen, fern liegt; hier aber (und Qoh 12_{6}a) wird nach Hes 29_7 (vgl. Qoh 12_{6}b) יֵרוֹץ, Niph., zu schreiben sein (Ew.). Jenes Ziel drückt der Dichter im letzten Distichon mit Worten aus, die deutlich von $51_{4.5}$ abhängig sind, während der Gedanke wesentlich abweicht; er soll das „Recht" auf Erden gründen, d. h. nicht hervorbringen, sondern zur Geltung bringen, sodaß es als anerkannte Rechtsordnung, als internationale Autorität dasteht, und dann sollen die Gestade (איים wie bei Dtjes. die Länder überhaupt) auf seine Rechtsbelehrung und Weisung harren; beide Sätze sind von עד abhängig. Der Gedanke ist zugleich eine Verwertung und Umbiegung von $2_{2\text{-}4}$ und der darauf gestützten Ausführung in 51_4f. In diesen beiden Stellen wird die Jahwereligion unmittelbar durch Jahwe selbst begründet und zu Ansehen gebracht, in unserer Dichtung dagegen durch die Tätigkeit des missionierenden Gottesgelehrten; dort harren die Völker auf Jahwes richterliche Entscheidung, der er mit seiner Macht Nachdruck gibt, hier auf seines Knechtes Rechtsbelehrungen und Dezisionen, bei denen man, als der höchsten Instanz, in allen schwierigeren Fällen auch dann noch sich Rats zu erholen haben wird, wenn man das מִשְׁפָּט längst angenommen hat. Denn die Jahwereligion, die hier gemeint ist, ist eben νόμος, weltlich-kirchliche Verfassung, daher von vornherein der Kasuistik unterworfen und einer Autorität bedürftig, die alle Gewissensfragen, Rekurse, Fälle ohne Präzedenz endgültig erledigen kann. Diese Autorität ist der Mann, der den Geist hat; vor ihn werden sich die Gesandten der Völker drängen und auf seine Weisung warten, der im Rang Königen gleich stehen wird nach 53_{12}; nach Jerusalem gehen sie nicht wie in $2_{2\text{-}4}$, die Religion ist gemeinmenschlich geworden, und die höchste Belehrung ist nicht an einen Ort gebunden, sondern an eine Person, die selber zu den Völkern hinausgeht. — Daß der Knecht Jahwes ein Kollektivum sei, diese oberflächlichste aller Auskünfte läßt sich selbst gegenüber diesem ersten noch unbestimmter gehaltenen Gedicht nicht durchführen. Er ist ein Kollektivum, wenn der künftige Davidide, der „Weise" der Stoiker, der immer wiederkehrende Buddha ein solches ist. Zu welchen Künsteleien und Gewaltsamkeiten die allegorische Deutung führen kann, zeigt eine der jüngsten Auslegungen: „er wird die Religion zu den Völkern hinaustragen" soll besagen, daß er sie nicht selber hinausträgt, „schreit nicht" soll heißen: er versucht keine politische Rolle zu spielen (wie die Zeitgenossen des — Jesaia!), die Mutlosen sind die Heiden usw. Aber eine bestimmtere Entscheidung über die Frage, wer er ist, holt man sich besser aus den späteren Dichtungen. — Es folgt nun der Zusatz:

42, 5—7: Jahwes Knecht soll zum Licht der Völker werden. Schian und Cheyne (SBOT) nehmen für v. 5—7 einen dritten Autor an. In der Tat schließt sich nachher v. 8. 9 so wenig an v. 5—7 und so eng an $41_{21\text{-}29}$ an, daß ich schon deshalb genötigt bin, beiden Kritikern zu folgen. Auch wird mir der Abschnitt v. 5—7 viel verständlicher, wenn ich ihn für eine Zusatzdichtung zu v. 1—4 halten darf. Der Verf., der vermutlich mit dem Einsetzer der Ebed-Jahwe-Lieder identisch ist und auch $50_{10.11}$ zugesetzt haben wird, schreibt anders als der Dichter von v. 1—4 und ahmt hier Dtjes. nach. 5 „So spricht Jahwe", nirgends in c. 40. 41, besonders häufig in c. 43—45, dann wieder in c. 49—52. Der Gott, האל, in emphatischem Sinne, der Gott, der wirklich Gott ist vgl. 40_{18}, die LXX hat es hinter יהוה. Die folgenden pathetischen Aussagen über Jahwes Schöpfertätigkeit, Nachahmung Dtjes.s, finden sich in ähnlicher, nur kürzerer Form am Eingang der Schrift Tritosacharjas (Sach 12_1); der Schöpfungsgedanke ist eben für das Judentum die wichtigste Stütze für Aufrechterhaltung des Monotheismus und in Angriff und Verteidigung gegen die Heidenwelt. רקע, feststampfen (im Piel dünn aus- oder beschlagen) kann eigentlich nur הארץ, nicht auch צאצאיה

[6]Ich Jahwe habe dich gerufen in Gerechtigkeit
Und ergriffen deine Hand
Und dich gebildet und gemacht
Zur Erlösung des Volks, zum Licht der Heiden,
[7]Zu öffnen blinde Augen,
Herauszuführen aus dem Verschluß Gefangene,
Aus dem Hafthaus die im Finstern Sitzenden.

(vgl. dazu 34 1) zum Objekt haben, ein Zeugma wie 50 11. In הָעָם wird die Menschheit als eine Genossenschaft zusammengefaßt, alle Menschen sind das eine große Menschenvolk, von Gott geschaffen und belebt, wie es viele Kosmogonien schildern. רוח statt נְשָׁמָה Gen 2 7 oder נפשׁ Jer 38 16 nach dem späteren Gebrauch des Wortes. 6 Dieser Gott, der alles Menschenvolk geschaffen hat, der hat den Knecht Jahwes berufen, an der Hand gefaßt (nach 41 9; l. mit Ktib וְאַחזק), ihn gebildet (von יצר, nicht von נצר, behüten), um das Licht der Völker zu werden und ברית עם. Dieser Ausdruck hat sich sehr vielfältiger Deutung zu erfreuen gehabt. Man faßte ברית als Bindemittel, Verbindung, Bundesmittler, עם als Volk oder als Menschheit, ברית עם als Volksbund, Bund mit dem Volk, Mittelsvolk usw., meist ohne Rücksicht auf Etymologie und Sprachgebrauch. Zunächst wird der Leser stutzig durch die Umkehrung der gewöhnlichen Verbindung עם ברית, sieht aber bald ein, daß der letztere Ausdruck hier nicht möglich ist, da eben, wie v. 7 zeigt, kein Volk angeredet wird. Läßt man den Genit. עם vorläufig aus dem Spiel, so erinnert der Ausdruck: jemanden zum Bunde machen an Wendungen wie: jemanden zum Licht, Heil, Frieden, Segen machen. Ich habe früher die Stelle nach Gen 12 2 zu verstehen gesucht, wo zu Abraham gesagt wird: sei ein Segen! Ähnlich werde hier, meinte ich, zu Israel (das ich angeredet glaubte) gesagt: sei ein Bund! Der Gen. עם mußte dann diesen Begriff näher bestimmen: ein Bund, der in einem Volk verkörpert ist; Israel soll, schien mir der Verf. zu sagen, ein Volk werden, das ganz in dem Bunde aufgeht, ein geistliches Volk. Zu dieser Erklärung, bei der mir die dem Begriff Bund anhaftenden Schwierigkeiten fühlbar genug blieben, bewog mich vor allem die Rücksicht auf 49 8, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt, sodaß eine Textänderung nicht erlaubt schien. Aber ich halte jetzt die erste Hälfte von 49 8b für eine aus unserer Stelle stammende Beischrift, die jünger ist als die LXX und also nicht mehr beweist, als daß der gegenwärtige Text von 42 6 etwa im letzten Jahrh. v. Chr. vorhanden war. Die LXX übersetzt עם mit γένος, ist also auch eher verlegen mit unserem Text. Die Annahme einer Korruption dünkt mich nicht mehr bedenklich, wenn die Stelle nur hier vorkommt und nicht auch c. 49. Sieht man sich aber nach einer anderen plausiblen Lesart um, so sollte man sie nicht in einer Änderung des Gen. עם suchen. Denn die Schwierigkeit, das Sonderbare der Wendung liegt offenbar in dem Ausdruck: jemanden zu einem Bunde machen, und gar noch zu einem Bunde für andere. Man muß in den Begriff Bund zu viel hineinlegen, um den Ausdruck den oben erwähnten: jemand zum Heil, zum Segen für andere machen, ähnlich zu finden. Die Hülfe liegt auch nicht in der Umkehrung des Genitivverhältnisses zu עם ברית, obwohl dies einen guten Sinn ergäbe, wenn das ganze Volk angeredet wäre, denn man kann sich kaum vorstellig machen, wie aus dem gewöhnlichen „Volk des Bundes" die jetzige Lesart hätte entstehen können. Handelt es sich um einen Schreibfehler, so wird man für ברית ein Wort suchen, zu dem עם ein ehrlicher Gen. Obj. sein kann, wie es גוים zu אור ist. Unwillkürlich drängt sich einem das Wort בְּרָכָה auf, und ich würde es wählen, wenn wir עמים statt עם hätten. So aber entscheide ich mich für פְּדוּת, Loskauf, zu dem auch die Fortsetzung v. 7 am besten passen möchte; vgl. zu dem Wort 50 2 Ps 111 9. Unter dem עם verstehe ich das Volk κατ' ἐξοχήν, Jahwes Volk, da עם doch wohl Parallele und Gegensatz zu גוים ist und den Sinn Menschheit in v. 5 nur durch den Zusammenhang erhält. Die Imperfekte in v. 6b sind wohl mit ו cons. zu schreiben. Der Gottesknecht soll, wie der Dichter der Ebed-Jahwe-Lieder in 49 5. 6 sagt, erstens Israel wiederherstellen und zweitens die Heiden mit der wahren Religion bekannt machen. Wie der Gottesknecht zu einem „Loskauf des

[8] Ich Jahwe [der Gott], das ist mein Name [und meine Ehre];
Meine Ehre gebe ich keinem anderen, noch meinen Lobpreis den Bildern,
[9] Das Frühere, siehe, es ist gekommen, und Neues tue ich kund,
Bevor es sproßt, lasse ich es euch hören.

*[10] Singet Jahwen ein neues Lied,
Seinen Ruhm vom Ende der Erde,
Es lärme das Meer und was es füllt,
Die Gestade und ihre Bewohner!

Volkes" werden kann, das weiß der Ergänzer aus $52_{12}-53_{12}$, welches Gedicht also auch von ihm eingesetzt worden sein wird; er mag auch an den Gottesknecht Mose denken, der sein Leben für das des Volkes opfern wollte. 7 expliziert mit seinen Infinitiven den Schluß von v. 6b, insbesondere das פרות עם. Subj. dieser Infinitive ist wohl der Knecht Jahwes, obgleich derselbe Sinn herauskommt, wenn man Jahwe als Subj. denkt. Das erste Sätzchen hat wohl geistigen Sinn: wenn Israel hergestellt werden soll, so muß es, das nach Dtjes. (v. 18ff.) blind und taub ist, zuerst erleuchtet werden. Vielleicht ist ein zweiter Stichos ausgefallen, der von tauben Ohren sprach. Das folgende Distichon erinnert zunächst an v. 22ff. 49_{8}f., dann auch an 61_{1}ff. und an Sach 9_{11}f.; es ist wohl in erster Linie wörtlich zu verstehen, wenn auch das Geistige und Geistliche mit einspielen mag. Der gottgelehrte Thoralehrer soll die jüdischen Märtyrer befreien, wie er die unwissenden Juden mit Gottes Wegen bekannt macht. Der Verf. von v. 5–7 mag im 2. Jahrh. geschrieben haben und selbst ein Schriftgelehrter gewesen sein.

42, 8. 9, für sich allein kaum ausreichend, ein selbständiges Gedicht zu bilden, sind in Form und Inhalt Fortsetzung und Abschluß des Gedichts 41_{21-29}. Diese Tatsache, früher nicht von mir bemerkt, aber in die Augen springend, sobald man 42_{1-7} als fremd erkannt hat, ist für mich eine Bestätigung meiner These, daß die Ebed-Jahwe-Lieder nicht von Dtjes., sondern von viel späterer Hand seinem Buche einverleibt sind. 8 Jahwe hat bewiesen, daß die Götter nichts können und ihre Bilder nichts sind $41_{28.\ 29}$, so will er mit ihnen die Ehre und die Verehrung nicht teilen, die ihm allein gebührt. אני יהוה ist zu kurz für einen Stichos, die LXX hat noch הָאֵל, das gut paßt. Auch der zweite Stichos ist defekt, vielleicht hat der Verf. וכבודי כבודי geschrieben, wovon das erste Wort sich auf האל bezieht: ich bin der Gott, das ist meine Hoheit; der Satz kommt noch wirksamer heraus, wenn man mit der LXX liest: הוּא לִי הַשֵּׁם. Dies Sätzchen enthält nicht etwa eine Anspielung auf den etymologischen Sinn des Namens Jahwe, von dem Dtjes. nie spricht, wie er auch keine Kenntnis der elohistischen Schrift verrät; an den Namen Jahwe heftet sich der Ruhm der Taten Jahwes und damit eine solche Hoheit, daß es töricht ist, ihn mit den Bildern zusammenzustellen. 9 Frühere Ereignisse haben sich so eingestellt, wie Jahwe sie weissagte, wenn er jetzt Neues weissagt, so darf man gewiß sein, daß auch dies eintreffen wird. So sicher ist Jahwe seiner Sache, daß er ausdrücklich auf diese Zukunftsweissagung hinweist und indirekt dazu auffordert, auf deren Erfüllung zu achten. Dtjes. ist sich bewußt, etwas durchaus Neues vorherzusagen, was weder Menschen noch Götter vorherwissen, und hat eine völlige Überzeugung von der Wahrheit seiner Prophezeiung; er muß also fest geglaubt haben, von Jahwe inspiriert worden zu sein. אתכם, betontes euch; gemeint sind die Leser dieser Schrift, nicht die Götter und ihre Verehrer, von denen er zuletzt ($41_{28.\ 29}$ 42_{8}) verachtend nur in der 3. Pers. gesprochen hatte. Vielleicht schreibt man besser mit der LXX ובטרם.

42, 10–13, drei dreihebige Tetrastiche, ein Gedicht, zu dem der Verf. durch den Gedanken an das Neue v. 9 entflammt wird und das dies Neue expliziert: es besingt Jahwes Zug durch die Wüste. Eben dasselbe wird auch 43_{19} als das Neue bezeichnet, wie es ja tatsächlich nach 40_{3}f. das eigentliche Orakel Dtjes.s ist. **10** Ein neues Lied soll man Jahwen singen, weil er Neues verheißt und ausführt; dieser Eingang wird später oft nachgeahmt (Ps 33_{3} 96_{1} 98_{1} 149_{1}). Seinen Ruhm sollen auch die Heiden singen, deren Götter ja doch

[11]Laut werden sollen die Wüste und ihre Städte,
Die Gehöfte, wo Kedar wohnt,
Jubeln die Bewohner Selas,
Vom Haupt der Berge aufjauchzen!

[13]Jahwe wird wie ein Held ausziehen,
Wie ein Kriegsmann den Eifer wecken,
Kriegslärm und Geschrei erheben,
Wider seine Feinde als Helden sich zeigen.

[12]Geben sollen sie Jahwen Ehre
Und seinen Ruhm an den Gestaden erzählen.

---

nichtig sind, während sie die Herrlichkeit Jahwes wahrnehmen! „Vom Ende der Erde" ist verkürzt für: von einem Ende der Erde bis zum anderen vgl. Jer 51_{31} Gen 19_{4}. Das הַלֵּל ist ja mit die Hauptsache im Gottesdienst vgl. zu 26_{8}. Der Vers ist charakteristisch für Dtjes.; bei Hesekiel müssen sich die Heiden vor Jahwe fürchten, wenn er zeigt, „daß ich Jahwe bin", und sich durch ihre Vernichtung „verherrlicht", hier jauchzen sie ihm freudig zu; die Religion ist dem Dtjes. Freude, denn sie geht hervor aus dem Anschauen der Großtaten und der Herrlichkeit Jahwes. „Die zum Meer hinabsteigen" kann man zwar sagen s. Ps 107_{23}, aber in מְלֹאוֹ hätten wir nicht bloß ein kaum erträgliches Zeugma, sondern auch einen widersinnigen Zusatz, da das, was das Meer füllt, in Gegensatz zu den zum Meer hinabsteigenden Menschen steht und also etwa die Fische bezeichnen müßte. Daher empfiehlt es sich, mit Ort nach Ps 96_{11} 98_{7} I Chr 16_{32} יִרְעַם für יורדי zu schreiben, sodaß die Fülle des Meeres die Seefahrer bedeutet und der Parallelismus mit dem folgenden Stichos hergestellt wird. Daß der Verf. die Seefahrer und Küstenbewohner zuerst nennt, ist doch wohl ein Anzeichen davon, daß er selber an der Küste, etwa der phönizischen (s. zu 41_{19}), wohnt; ein Binnenländer oder gar ein Bewohner Babyloniens hätte jene wahrscheinlich überhaupt nicht erwähnt. **11** ישאו ohne קול wie v. 2. Jetzt nennt der Prophet die Völker, die Jahwes Zug aus der Nähe mit ansehen. מִדְבָּר in מוֹאָב zu verwandeln, wie de Lag. wollte, hat man keinen Grund, um so weniger, als „Moab und seine Städte" ein sonderbarer Ausdruck wäre; nicht besser ist die Verwandlung von עָרָיו in עֲרָבָה, was doch geradezu den Text verschlechtert. קֵדָר ist als Landesname behandelt, darum das Femin. Wie קֵדָר, so ist auch סֶלַע unzweifelhaft Eigenname – welche „Felsenbewohner", wenn doch alles möglichst nebelhaft gefaßt werden soll, könnten denn sonst noch in Frage kommen? Daß auch die Bewohner von Sela, die Edomiter, von ihren Bergen dem Zuge Jahwes zujauchzen (צוח aus dem Aramäischen, sonst im Sinne des Klagegeschreis vgl. 24_{11}), zeigt, daß Dtjes. sie nicht als Feinde Israels betrachtet (vgl. zu 21_{11}f.); es deutet zugleich die Richtung an, die in der Vorstellung des Verf.s der Zug der Exulanten durch die Wüste nimmt. Demnach sind die Städte der Wüste wahrscheinlich die Oasenstädte, die die Karawanen von der Nordküste des persischen Meerbusens nach dem toten Meer berührten (vgl. zu 21_{13}ff.). **12** ist nach v. 10, den er wiederholt, überflüssig, nach v. 11 sogar lästig, man müßte denn den prosaischen Gedanken darin finden wollen, daß die Araber den Bewohnern der Seeküste, die übrigens nach v. 10 schon Bescheid wissen, von dem Gesehenen Mitteilung machen sollen. Wahrscheinlich ist das Distichon eine Beischrift zu v. 10 und entweder ein Zitat aus einem anderen Gedicht oder eine Variante zu v. 10b. **13** motiviert den Jubel der Araber. Jahwe „zieht aus" wie ein Held, wohl nicht aus Babylonien, sondern aus „seinem Orte", weckt den Kriegseifer, nämlich seinen eigenen, lärmt wie ein Krieger 30_{17} 22_{5} (das Hiph. הצריח nur hier, das Qal noch Zeph 1_{14}). Die kriegerische Tätigkeit Jahwes steht nicht in Widerspruch mit derjenigen seines persischen Werkzeugs; Cyrus führt den Krieg gegen die Babylonier, um diese zu stürzen und zu strafen, Jahwe erscheint in eigener Person nur zu dem Zweck auf dem Schauplatz, um sein Volk herauszuholen und es, ähnlich wie beim Auszug aus Ägypten gegen die Ägypter und Amalekiter, gegen die Babylonier und deren etwaige Helfershelfer zu verteidigen und

*14Stumm bin ich gewesen seit lange, war still, hielt an mich,
Wie die Gebärende will ich schreien, will schnauben und schnappen zumal,
15Will ausdörren Berge und Hügel und all' ihr Kraut austrocknen,
Will Ströme machen zu Steppen und Lachen austrocknen.
16Will Blinde führen auf dem Wege, auf ungekannten Pfaden sie leiten,
Mache Finsternis für sie zum Licht und Holperiges zur graden Fläche:
Dies sind die Dinge, ich tue sie und lasse nicht ab,

---

sein Land zurückzuerobern. Mit unserer Stelle wird man 41 15 f. kombinieren müssen: Israel wird die Feinde dreschen.

42, 14–17, vier dreihebige Tetrastiche, setzt den bisherigen Gedankengang fort, zunächst anknüpfend an den letzten Vierzeiler des lyrischen Intermezzos und interessant als Beispiel für den Einfluß der Stimmung auf den beweglichen Geist des Propheten. Jahwe nimmt wieder das Wort. 14 Seit unendlich langer Zeit, seit der Zeit, wo die Babylonier (vielleicht auch die Assyrer) Israel vergewaltigten, hat Jahwe geschwiegen, d. h. nicht in Worten, sondern in Taten sich ruhig verhalten. Wäre ein Stillstand im Reden gemeint, so müßte man עולם auf die letzten vier Jahrzehnte beschränken und annehmen, daß Dtjes. von anderen exilischen Propheten nichts weiß, was ja vielleicht wirklich der Fall ist. Indessen spricht v. 14b und schon der Ausdruck אתאפק (zur Form s. G.-K. § 54k) dafür, daß es sich um das schweigende Zusehen zu der Unterdrückung des Volkes handelt. אחריש und אתאפק ohne ו cons. zeigen die Vorliebe des Verf.s für das Asyndeton, die emphatische Rede. Ew. will hinter מעולם das הֲלְעוֹלָם der LXX einschalten, de Lag. ebenfalls, zugleich aber מעולם in מֵעֲוֹלָם verwandeln; das letztere, „ob ihres Frevels", ist als prosaisch und der Stimmung des Verses nicht angemessen jedenfalls zu verwerfen, Ew.s Vorschlag grammatisch nicht nötig, sachlich aber bedenklich. Denn wenn Jahwe seinem Propheten sein für die nächste Zukunft bevorstehendes Eingreifen kundgetan und bereits den Cyrus für seine Zwecke in Bewegung gesetzt hat, so wäre es eine unerträglich phrasenhafte Rhetorik, wenn er hier noch sich oder uns fragte: soll ich ewig schweigen und mich zurückhalten? Vielmehr haben wir nur die leidenschaftliche Einleitung zu der Wiederholung des Hauptorakels: jetzt soll endlich, nach so langem Zuwarten, die Wendung kommen! פעה, nur hier, bedeutet im Aramäischen das Schreien von Tieren (Lämmern) und Menschen. Das Bild ist hier anders als wie v. 13: dort der kriegerische Ruf des angreifenden Kämpfers, hier ein Schreien aus gepreßter Brust, das Schreien eines, der sich nicht länger beherrschen kann, seiner Qual Luft machen muß. Gleichwohl merkt man, daß v. 13 dies Gedicht angeregt hat. Dtjes. beurteilt, wo er seinem natürlichen Gefühl freien Lauf läßt, die Lage des Volkes viel mehr von seinem israelitischen Parteistandpunkt aus als vom Gesichtspunkt des Propheten, wenigstens der alten Propheten, und bezeichnet dann deutlich den Übergang zu der nachexilischen Auffassung, daß Israel viel zu viel gelitten hat. Tritojes. hat die erste Vershälfte reichlich ausgenutzt (57 11 63 15 64 11). 15 Das Schnauben aus lang verhaltener, endlich entfesselter Erregung v. 14 führt zu dem dem Verf. geläufigen Bilde von dem ausdörrenden Zornes hauch Jahwes (40 7. 24); und während er sonst gern schildert, wie die Wüste zum Wasserbecken wird, haben wir hier unter dem Einfluß der veränderten Stimmung die Umkehrung dieser Vorstellung. Die Austrocknung der Berge, die hier nicht die Wüstenberge sind, weil sie Kraut tragen, ist wohl nicht bloß Bild, sondern als wirkliche Verwüstung der feindlichen Länder gedacht. Die Vernichtung der Ströme haben Spätere praktisch gedeutet als ein Mittel, die Exulanten bequem über den Euphrat zu bringen (s. zu 11 15). Doch eilt der Gedanke der Verwüstung rasch vorüber; Dtjes. schwelgt nicht gern wie die Späteren in der Schilderung der Zerstörung, selbst c. 47 nicht. איים müßte, wenn es ursprünglich sein sollte, allgemein Land im Gegensatz zu Wasser bedeuten, aber es ist zweifelhaft, ob das möglich ist; Oort schlägt צִיָּה oder ציות

[17]Beschämt sollen werden, die auf das Bild vertrauen,
die zum Gußbilde sagen: unser Gott!

*[18]Ihr Tauben, hört, und ihr Blinden, blickt auf, um zu sehen!
[19]Wer ist blind, wenn nicht meine Knechte, und taub wie ihre Herrscher?

---

vor, und etwas dergleichen dürfte dagestanden haben. Auch das zweimalige אוביש ist verdächtig und höchstens mit der eilenden Schreibweise Dtjes.s zu verteidigen. **16**f. Ideenassoziation bringt von selbst wieder den Gedanken von der Umwandlung der Wüste zum Zweck des Durchzugs herbei: blind sind die, die den Weg nicht wissen, finster ist die Wüste, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer 2 6. 31. Von den beiden לא ידעו ist das erste neben עורים überflüssig und auch aus metrischen Gründen zu streichen. Im dritten Stichos lese ich aus gleichen Gründen חשך להם (vgl. die LXX). מעקשים ἅπ. λεγ. עזבתים wäre als Perf. ein ödes Flickwort; die LXX scheint gelesen zu haben: אעזב הם, ich tue sie und werde nicht davon abstehen, was doch wohl besser ist. Nur läßt sich mit dem Sätzchen הם נסגו אחור v. 17: jene sind zurückgewichen, kaum etwas anfangen; man weiß nicht, wer gemeint ist und was hier ein Perf. soll. Ein ähnliches Sätzchen fand sich 14; handelt es sich dabei wohl gar um eine technische Abschreibernotiz, die mit dem Inhalt des Textes nichts zu tun hat? Jedenfalls scheint mir Marti im Recht zu sein, wenn er es streicht. Die wahre Fortsetzung bildet יבשו (LXX בשו, das vielleicht in בשת des hebr. Textes steckt und eine Variante gleichen Werts darstellt). Aus beiden Varianten ein ילבשו בשת herzustellen (Reifmann u. a.), empfiehlt sich wegen der dadurch entstehenden Überladung des Versmaßes nicht. Zu Schanden werden alle Bildanbeter, wenn Jahwe jene Dinge ausführt. Der Prophet erinnert damit zurück an 41 21-29 42 8. 9: Jahwes bevorstehende Aktion ist die Vernichtung des Götzendienstes. Im letzten Stichos tilge ich das אתם, das der Abschreiber einsetzte, weil er אלהינו für einen Plur. hielt, während es wegen מסכה Sing. sein muß. Die beiden letzten Disticha zu streichen ist kein Grund vorhanden.

42, 18–25, vier dreihebige Vierzeiler, ein Gedicht, das durch den Ausdruck „die Blinden" v. 16 angeregt ist und über jene Blindheit Klage führt, die Israel ins Unglück gestürzt hat. Das Gedicht hat, eben weil es von Israels Blindheit handelt, mehrere spätere Zusätze veranlaßt. **18** Wer die hier angeredeten Blinden und Tauben sind, sagt v. 19, was sie hören und einsehen sollen, v. 23ff. Schon die Aufforderung zum Hören und Sehen zeigt, wie sehr sich Zeit und Charakter des Jes. und des Dtjes. unterscheiden. Nach c. 6 soll und wird die Aufforderung zum Sehen und Hören Verstockung und Untergang zur Folge haben, hier das gerade Gegenteil; es ist derselbe Gegensatz wie zwischen 29 9-14 einerseits und 29 18ff. andererseits. Dort der große Realist und Menschenkenner, hier der Theologe und gefühlsweiche Poet, dort das Hervorbrechen eines gewaltigen schöpferischen Gedankens, hier die Regungen eines warmen menschlichen Empfindens, das aber weder originell noch geschichtlich fruchtbar ist. Daß mit Jeremia das große alte Prophetentum zu Ende geht, zeigt sich in nichts mehr als darin, daß die Späteren den Gerichtsgedanken nicht mehr in voller Strenge zu fassen vermögen, sondern ihn, wo nicht gar auf die Nichtjuden beschränken, doch nach Kräften abschwächen und umbiegen, das Endgericht zu einem bloßen Strafexempel oder einem Läuterungsgericht herabsetzen und in der Günstlingsstellung Israels beim Weltgott eine reichliche Entschädigung suchen. Dtjes. spricht hier vom Gericht so streng wie er kann, aber es ist das gegenwärtige Gericht des Exils, von einem künftigen Gericht über Israel weiß er gar nicht mehr. **19** Die Blinden sind die Israeliten; sie werden im hebr. Text Jahwes Knecht genannt und „mein Bote, den ich sende", in der LXX fehlt der letztere Ausdruck, der in Trg. und Vulg. wiedergegeben wird mit: „der zu dem ich meine Boten sende", für den Knecht Jahwes hat die LXX „meine Knechte". Ist der hebr. Text richtig, so wird Israel als Jahwes Vertreter in der Welt gedacht, der Jahwes Wort besitzt und weiter zu geben vermag (44 26 vgl. 42 6). Dann ist diese ganze Darstellung von Jahwes Knecht das direkte Widerspiel von 42 1-4, und Dtjes. müßte der sonderbarste Schriftsteller von

[19c]„Und blind wie die Knechte Jahwes“: [20]„Du sahest viel, aber hattest nicht acht.“ „Man hat die Ohren offen, aber hört nicht.“ — [21]Jahwe gefiel's um seiner Treue willen, die Thora groß zu machen und herrlich; [22]es aber ist ein beraubtes und geplündertes Volk.

---

der Welt sein, wenn er in ein- und demselben Zusammenhang so durchaus widersprechende Aussagen über dasselbe Subjekt gemacht hätte, ohne auch nur mit einer Silbe, durch irgend einen Unterschied in den Tempora, anzudeuten, daß er, wie die Exegeten wollen, das eine Mal an eine empirische, das andere Mal an eine ideale Größe, hier an die Gegenwart, dort an die Zukunft denke, während er doch sonst das Frühere, Jetzige und Künftige klar genug auseinanderhält. Aber der hebräische Text ist schwerlich richtig. In 44 26 haben wenigstens die hier auftretenden Begriffe „Jahwes Knecht“ und „seine Boten“ einen ganz anderen Sinn. Mehrere Ausleger haben sich des einfachsten Mittels, der Schwierigkeiten Herr zu werden, bedient, indem sie den bösen Vers 19 einfach streichen. Aber das scheint mir ganz unerlaubt zu sein, denn es ist nicht zu begreifen, wie ein späterer Schriftsteller hier von sich aus den Gottesknecht einsetzen konnte, noch dazu einen tauben und blinden! Jene gewaltsame Kur ist auch nicht nötig, wenn man die LXX zu Rate zieht. Nach ihr lese ich zunächst in v. 19a עֲבָדָי: „wer ist blind außer meinen Knechten?“ d. h. wer ist so blind wie die Israeliten? Die Antwort muß lauten: keiner, die Israeliten haben sich ungewöhnlich blind gezeigt. Ferner lese ich auf Grund der LXX: וְחֵרֵשׁ כְּמֹשְׁלֵיהֶם: „und taub wie ihre Herrscher“, nämlich die (israelitischen und) judäischen Könige, und lasse aus, was die LXX ausläßt, nämlich erstens den Ausdruck „und mein Bote, den ich sende“, der eine freihändige Ergänzung zu dem vermeintlichen „mein Knecht (Sing.!)“ sein wird, wenn nicht eine Erklärung dazu, und zweitens den Ausdruck מִי עִוֵּר in v. 19b, der ja schon in v. 19a vorhanden ist und hier hinzugesetzt sein wird, um dem vermeintlichen כמשלם die nötige Stütze zu geben. Endlich verbinde ich den Schlußsatz: „und blind wie der Knecht Jahwes“, der auch in der LXX steht (jedoch mit עֲבְדֵי statt עבד), mit der Randnote v. 20f. als deren einführendes Merkwort, da hier von Jahwe in der 3. Pers. die Rede ist. Also bleibt übrig das Distichon: wer ist blind wie die Israeliten und taub wie ihre Könige! Das ist ein Satz, den zu streichen man ganz gewiß weder Grund noch Recht hat, der vielmehr zu dem ganzen Gedicht ausgezeichnet paßt, ja sogar notwendig ist. V. 18 sagt: ihr Blinden und Tauben, bekommt doch endlich ein Verständnis; v. 19 fährt fort: ich muß euch blind und taub nennen, denn v. 22 (von הפח an): ihr seid alle ins Gefängnis geraten, aber v. 23ff.: habt nicht begriffen und solltet doch endlich begreifen, daß ich, Jahwe, euch den Feinden preisgegeben habe! Das ganze Gedicht will weiter nichts, als deutlich machen, daß das Exil nur durch die Blindheit des Volkes verschuldet wurde, und daß zu hoffen sei, man werde das endlich sich für die Zukunft merken. Taub waren ein Jojakim, Jechonja, Zedekia für die Worte eines Jeremia, überhaupt das ganze Volk für die Warnungen, die Jahwe durch die alten Propheten an es richtete; kein Mensch ist so blind wie Jahwes Knechte (wörtlich: keiner ist blind außer usw.), sonst wären ja nicht gerade sie ins Unglück gekommen. Also ein ganz einfacher und natürlicher Zusammenhang; das Mysteriöse und scheinbar Tiefsinnige ist nur durch den Komplex, den die LXX nicht hat, und die durch ihn veranlaßte Änderung von משליהם (nicht מֹשְׁלִים, wie man falsch revertiert) in משלם in den Vers gekommen. 20 Mit Qre רָאוֹת zu lesen ist nicht nötig. Der Vers besteht aus zwei verschiedenen sprichwörtlichen Wendungen, die ungefähr dasselbe besagen; das „du“ der ersten ist ebenso gemeint wie das „man“ der zweiten. Mit Dtjes.s schwungvollen Versen lassen sich diese prosaischen Randglossen eines Lesers nicht vereinigen; der Prophet will nicht etwas konstatieren, was oft vorkommt, daß man nämlich mit offenen Augen etwas übersieht, sondern umgekehrt den erstaunlichen Ausnahmefall betonen, daß Jahwes Knechte so unerhört blind sein konnten. Der Vers mag von derselben Hand sein wie die Fortsetzung 21. 22a: Jahwe wollte das Gesetz groß und herrlich machen, aber Israel ist, statt dadurch selber groß und herrlich zu werden, ein geplündertes Volk geworden, weil es in seiner Blindheit

Verstrickt wurden in Löchern sie alle und in Gefängnissen verborgen,
Wurden zum Raub ohne Retter,
zur Plünderung, ohne daß einer sagt: gib zurück!
[23]Wer unter euch vernimmt dies, merkt auf und hört's für später?
[24]Wer gab dem Plünderer Jakob und Israel den Räubern*)

*) War es nicht Jahwe, gegen den wir sündigten
Und in dessen Wegen sie nicht gehen wollten
Und dessen Gesetz sie nicht anhörten?

---

dem Gesetz nicht gehorchte v. 24b. תורה ist gewiß besser als das תורה der LXX. Statt des Inf. mit ל steht das Imperf. mit engem Anschluß an das Hauptverbum vgl. G.-K. 120c; ויאדיר ist ohne Suff. nachgesetzt wie ותדק 41 15. Wäre der Vers von Dtjes. geschrieben, so hätte er manches Befremdende. Dtjes. spricht sonst immer von den Weissagungen, die sind ihm das „Wort Jahwes", hier würde er ganz im deuteronomischen Stil von der Thora sprechen, nicht bloß in dem Sinn, daß er die deuteronomische Gesetzgebung vom Jahre 621 und die Reform des Josia als groß und herrlich und als eine Bewährung der göttlichen Treue bezeichnet, sondern auch die deuteronomische Versicherung sich aneignet, die Nichtbefolgung dieses Gesetzes werde das Exil zur Folge haben. Auch den gewohnten Schwung und die Rhythmen Dtjes.s vermißt man. Darf man das alles damit erklären, daß Dtjes. sich bei diesem Thema nicht recht in seinem Element fühlt? hat nicht vielmehr hier wie in v. 24b ein Dritter seine Hand im Spiel, der sich auch durch das Aufgeben der Gottesrede zu verraten scheint? עם gebraucht Dtjes. äußerst selten für Israel, das ja auch im Exil kein rechtes עם ist, sondern erst wieder zu einem solchen gemacht werden muß. 22bc setzt v. 18. 19 fort. Für הפח (von פחח, wohl Denom. von פח, Klappnetz), das sehr schwerfällig ist, liest man besser mit älteren Exegeten הפחו; sprich ferner בחורים, da auch כלאים keinen Artikel hat. השב in der Pausa für השב s. Olsh. § 91d. Der Satz, daß alle Israeliten in Löchern verstrickt worden sind, ist, selbst als starke Hyperbel aufgefaßt, ein Beweis dafür, daß Dtjes. nicht in Babylonien lebte. Auch wenn manche Juden, die zu Staatsbauten verwandt wurden, etwa in Ergasterien untergebracht, andere, besonders auch die „Herrscher" (משליהם v. 19), Jojachin, Zedekia, im eigentlichen Sinn eingekerkert waren, so widerspricht doch das כלם allem, was wir aus Jeremia (c. 29) und Hesekiel wissen und aus dem Zustande der zurückgekehrten Gola schließen dürfen, gar zu sehr, als daß man nicht den Propheten sich lieber als irgendwo באים wohnend vorstellen sollte. Freilich sind selbst diese Sätze für „bildlich" erklärt worden! **23** Wer unter euch Tauben hört (mit Verständnis 40 21) dies, nämlich die Wahrheit von dem Urheber des Exils v. 24f., לאחור, für die Folgezeit, nachdem ihr bisher so unbegreiflich wenig Verständnis bewiesen habt? **24** und 25 wird diese Wahrheit auseinandergesetzt zu dem Zweck, daß diese Belehrung das künftige Beachten und Beherzigen zur Folge haben soll. משוסה wird von der Punktation als ein falsch geschriebenes משסה (v. 22) aufgefaßt, aber wegen des parallelen Dativs tut man besser, es für das Part. Poel משוסה zu halten vgl. 10 13. Die Frage ist so leicht zu beantworten, daß eine ausdrückliche Antwort trivial wäre und gewiß von Dtjes. ebenso wenig beabsichtigt ist wie in seinen sonstigen Fragen; schon deshalb ist das, was auf לבוזים folgt, als Zusatz verdächtig. Es kommt aber hinzu, daß wieder von Jahwe in der 3. Pers. geredet wird und daß Stil und Ausdruck gar nicht an Dtjes., wohl aber an die Deuteronomisten erinnert, die die prophetischen und geschichtlichen Bücher mit so zahlreichen Einschiebseln von ganz derselben Art beschenkt haben. Unser Einschiebsel muß auch wegen der Sprache einer sehr späten Hand angehören. זו kommt nur bei den jüngsten Dichtern vor und in der gleichfalls verdächtigen Stelle 43 21; הלוך, Inf. abs. als Objekt zu אבו (G.-K. § 113d), steht nach aramäischer Weise hinter statt vor בדרכיו, auch die Konstruktion des שמע mit ב statt ל

25Und schüttete über ihn seinen Zorn aus und die Gewalt des Krieges,
Daß der ihn rings umlohte, ohne daß er's verstand,
und ihn versengte, ohne daß er's zu Herzen nahm?

*43 1Und jetzt, so spricht Jahwe, dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich,
rufe dich bei deinem Namen, mein bist du!

2Wenn du durch Wasser gehst, bin ich bei dir,
und durch Ströme, die überfluten dich nicht,

---

verrät geringes Sprachgefühl. Endlich aber ist wegen 43 1 ff. durchaus unwahrscheinlich, daß ein so ausführliches Sündenbekenntnis in 42 18-25 enthalten gewesen ist. Die Aussage: Jahwe hat Israel den Räubern übergeben, hat nach dem gesamten Zusammenhang den Sinn, den Tauben und Blinden klar zu machen, daß Jahwe, wenn er das Volk dahingegeben hat, auch die Macht besitzt, es wieder zu befreien (40 27 ff.), daß er also den gegenwärtigen Zustand des Volkes durch den ersetzen wird, der seiner „Knechte" würdig ist (vgl. 29 18 f.), hat aber nicht den Zweck, dem Volk seine Sünden zu Gemüte zu führen, sonst müßte in v. 14–17 und 43 1 ff. etwas von Sündenvergebung stehen. Ob in חטאנו das נ vom Glossator herrührt, der sich hierin von der stehenden Bußgebetformel beeinflussen ließ, oder ob das חָטְאוּ der LXX und des Trg. das Ursprüngliche ist, läßt sich bei einem solchen Einschiebsel nicht entscheiden. 25 Wird das letztere in v. 24 gestrichen, so kann v. 25 die Fortsetzung der Frage sein, freilich auch eine indirekte Beantwortung der Frage und eine Erweiterung ihres Inhalts. Bei fortgesetzter Frage kommt das ולא ידע und ולא ישים על־לב mehr zu seinem Recht und steht v. 24 f. in besserer Verbindung mit der einleitenden Frage v. 23. Der Sinn ist: wird man künftig mit besserem Verständnis des Vergangenen bedenken, daß Jahwe und kein anderer den Chaldäern die Macht über Israel gegeben hat, nachdem man bisher das Unglück, die Folge des göttlichen Zorns, in seiner Blindheit und Taubheit so wenig verstanden und beherzigt hat? Wird man die Beweggründe des göttlichen Zorngerichts erkennen und endlich begreifen, warum der harte Krieg geschickt wurde? Aber ob blind oder sehend, muß man nach v. 14–17 (und 43 1 ff.) hinzudenken, Israel wird jetzt in sein Land zurückgeführt werden. Die Tröstung und die Erweckung des Glaubens, daß jetzt die bessere Zeit kommt, ist für Dtjes. immer die Hauptsache, eine Bußpredigt, so nahe sie hier gelegen hätte, ist nicht nach seiner Art, meint er doch auch, daß Israel doppelt so viel gelitten als es verdient hat 40 2. חמה ist nicht in חֲמַת zu verändern, sondern entweder als stehen gebliebener Schreibfehler (s. zu 3 12) oder als Variante zu מלחמה anzusehen und zu streichen.

43, 1–7, sechs dreihebige Vierzeiler. Israel soll erlöst, die Diaspora gesammelt werden; weil Jahwe Israel liebt, will er andere Völker für es hingeben. 1 „Und jetzt", der bei Dichtern in Strophenanfängen beliebte Ausdruck (5 3), deutet an, daß das Folgende in gegensätzlicher Verbindung mit dem Vorhergehenden steht: bisher hast du den Zorn empfunden, jetzt kommt das Gegenteil (das dann ja wohl, wie v. 8 ff. fortfährt, trotz aller Blindheit dir die Augen öffnen wird). Der Schöpfer Israels ist auch sein Erlöser, das erste bedingt das zweite, die frühere Geschichte ist Hoffnungsgrund für die Gegenwart und Zukunft. „Beim Namen rufen" heißt weder: zu seinem Volk berufen, noch: sich öffentlich zu ihm bekennen, sondern: Israel freundlich, auf Grund des alten Freundschaftsverhältnisses, anrufen als den Vertrauten und Liebling. Gott hat viele Diener, aber die Gojim sind für ihn namenlos. „Mein bist du", mein auserkorner Diener und Freund. Israel braucht sich nicht zu fürchten, weil sein Unglück nicht von einer blinden Schicksalsmacht über es verhängt, nicht durch die Übermacht eines fremden Volks herbeigeführt ist, sondern von seinem Schöpfer, der es darum auch wieder erlösen wird. Die LXX las קראתיך שמך, was im Grunde eine Bestätigung des hebr. Textes ist; erwarten sollte man קְרָאתִיךָ בְשֵׁם (vgl. Ex 33 12), aber möglich ist auch, daß der Dichter bloß קְרָאתִיךָ geschrieben hat und שמך ein Zusatz ist. 2 Keine Gefahr

Wenn du in's Feuer gehst, wirst du nicht gebrannt, und Lohe versengt dich [nicht.
[3]Denn ich, Jahwe, bin dein Gott, ich der Heilige Israels dein Retter,
Gebe als dein Lösegeld Ägypten, Kusch und Seba an deiner Statt;
[4]Weil du teuer bist in meinen Augen, wertgeachtet, und ich dich liebe,
Gebe ich Länder an deiner Statt und Nationen statt deiner Seele.
[5]Vom Aufgang bringe ich deinen Samen und vom Abend sammele ich dich,
[6]Sage zum Norden: gib her! und zum Süden: halte nicht zurück!

---

kann künftig Israel etwas anhaben; eine religiöse Lyrik, die bei Jes. niemals vorkommt. Nur wenn Jahwe zürnt, frißt das Feuer 42 25 sein Volk; von jetzt an ist Jahwe bei ihm; die Lieblinge Gottes sind gegen alle Gefahren gefeit Lk 10 19, eine Vorstellung, die bei allen Völkern verbreitet ist. במו auch 44 16. 19 bei אש, öfter im Hiob (9 30 16 4. 5 37 8) und Ps 11 2, immer vor einsilbigen Wörtern. 3 Jahwe ist Israels מושיע v. 11 c. 45 15. 21 49 26 (60 16 63 8); es ist wahrlich nicht nötig, den christlichen „Heiland" aus der griechischen Welt abzuleiten. Jahwe gibt Ägypten, Kusch und Seba als Lösegeld für Israel. Seba ist nicht ganz sicher zu bestimmen, es gehört nach Gen 10 7 zu Kusch in weiterem Sinne, ist aber hier von dem Reiche Kusch unterschieden, vielleicht als dessen südlicher Nachbar; beide Länder gelten als reich (Ps 72 10 Herod. III 23). Der Sinn scheint zu sein: Cyrus wird Israel freigeben und dafür mit der Eroberung Afrikas entschädigt werden. Dtjes. setzt offenbar voraus, daß Cyrus die ganze Erde erobern und darin der glücklichere Nachfolger der früheren Welteroberer werden soll. Er braucht von bestimmten Plänen des Persers gar nichts zu wissen, die asiatischen Völker waren an die Weltherrschaftsidee längst gewöhnt durch die Assyrer und Chaldäer. Bekanntlich hat auch Kambyses deren Beispiel befolgt und hat wenigstens Ägypten erobert. Etwas anders wird über die afrikanischen Völker 45 13 ff. verfügt, da sollen sie nach der Freigebung der Israeliten deren Klienten werden. In der Überlassung Afrikas an Cyrus zeigt sich eine solche Gleichgültigkeit gegen den Wert der einzelnen Nationen und ein Einfluß der Idee des Weltreiches, die zuerst die Assyrer berauscht hatte und nach ihnen ein Volk um das andere ergriff, daß Israel sich gegen die Zeit Jesaias völlig verändert hat. Die Achtung vor dem selbständigen Leben der Völker geht fast ganz verloren (nur Habakuk hat etwas davon festgehalten), und damit artet auch vielfach die Alleinherrschaft des einen Gottes in eine asiatische Despotie aus, ein Beweis, daß der wahre Universalismus den Israeliten schwer einwollte. 4 Bezeichnender Weise folgt eine sehr überschwängliche Hervorhebung der Günstlingsstellung Israels bei Gott: Israel ist nach Jahwes Schätzung wertvoller als die anderen Völker, verdient Ehre, ist von ihm geliebt, darum werden die anderen für es hingegeben. Wie gefährlich solche Sätze Dtjes.s dem späteren Judentum geworden sind, ist bekannt (vgl. zu 23 18). מאשר, wegen dessen daß, weil, nur hier. Für אדם, mit dem man nicht recht weiß was anfangen, da es doch nicht im Gegensatz zu Tier, Tieropfer, stehen kann, empfiehlt es sich, mit Oort אֲדָמָה oder vielleicht noch besser אַדְמֹת (Ps 49 12), dessen ת in dem ה des folgenden Wortes unterging, zu lesen, was auch eine bessere Parallele zu לאמים ergibt. 5 Der erste Satz, der sich dem Metrum nicht fügt und aus Wendungen von v. 1 und 2 zusammengeflickt ist, darf um so eher für eine Textwucherung gehalten werden, als in den folgenden Sätzen nichts vorkommt, was die Aufforderung: fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, begründen oder auch nur einen Anstoß dazu geben könnte. Nicht bloß vom Osten her, wo die Exulanten wohnen, auch vom Westen her will Jahwe die Israeliten sammeln, der Norden und der Süden 6 sollen sie nicht länger festhalten — auch dies eine Verheißung, die Dtjes. später noch steigert und erst recht ein Tritojes. Die Israeliten heißen Jahwes Söhne und Töchter, welche Vorstellung an Hoseas Bild von der Ehe zwischen Jahwe und dem Land Israels erinnert vgl. 50 1 Num 21 29. Die Individuen treten allmählich hervor, die Zerstreuung des Volkes und die Trennung vom Lande lenkt von selbst den Blick mehr auf die Einzelnen; trotzdem ist Dtjes. nichts weniger als Individualist.

Bringe her meine Söhne von ferne und meine Töchter vom Ende der Erde,
[7]Jeden, der genannt ist mit meinem Namen und den ich zu meiner Ehre geschaffen.
*[8]Man führe hervor das blinde Volk, das Augen hat,
und die Tauben, die Ohren haben!
[9]Alle Völker sind versammelt zumal und zusammengetreten die Nationen.
Wer unter ihnen meldet dies? und Früheres lassen sie uns hören,
Mögen stellen ihre Zeugen, daß sie Recht geben und hören und sagen: Wahrheit!

Daß die Diaspora zum Teil vom „Ende der Erde“ hergeholt werden muß, mag schon zur Zeit unseres Autors keine Hyperbel mehr gewesen sein. 7 enthält nur die Apposition zu den Objekten in v. 6b. „Jeden, der genannt ist mit meinem Namen“, zu den „Knechten Jahwes“ 42_{9} gehört (vielleicht sogar den Jahwenamen in dem seinen führt), variiert in 48_{1}f. Der Relativsatz, der dem Part. beigeordnet ist, würde in den drei tautologischen Verben am Schluß einen unerträglichen Redeschwall loslassen, wenn man nicht annehmen dürfte, daß es sich nur um drei Varianten handelt; welches von den drei Verben ursprünglich ist, kann man nicht wissen, es ist auch gleichgültig. „Zu meiner Ehre“: damit ich mehr Verehrer habe und an meinen Verehrern meine Größe zeige; Jahwe wollte ein Volk haben, in und an dem er der Welt seine Herrlichkeit offenbaren konnte. Die Selbstgenügsamkeit Gottes wäre für die Israeliten etwas ganz Unverständliches, er will geehrt werden (vgl. z. B. Ps 30_{10}: was hast du davon, daß ich sterbe und dich nicht mehr loben kann?).

43, 8—13, sechs dreihebige Vierzeiler. Das Volk, das Jahwe zum Gott hat, kann und muß, wenn es auch noch so blind und taub ist, Jahwes Zeuge sein im Kampf mit den Heiden und Heidengöttern. 8 Das erste Wort wird הוֹצִיא auszusprechen und als Inf. abs., der einen Imper. vertritt, anzusehen sein: man führe hervor das Volk, nämlich als Zeugen vor die Gerichtsverhandlung, die nach v. 9 schon eingeleitet ist und begonnen hat. Der Imper., den die meisten Exegeten annehmen infolge unrichtiger Auffassung der Szene, könnte vermieden sein, weil schwer vorstellbar ist, wen Jahwe dazu hätte anreden sollen; wahrscheinlicher aber ist mir, daß der Verf. eine Formel aus der Gerichtssprache benutzt, mit der der Richter oder eine Partei die Vorführung der Zeugen (aus dem umstehenden Haufen, darum יצא vgl. I Reg 22_{21}) anordnet oder verlangt. Die lebhafte Phantasie des Verf.s, der ja schon einige Male eine solche Rechtsverhandlung dargestellt hat, nimmt an, daß die Parteien schon versammelt sind und Jahwe eben das Wort ergriffen hat; dies Mal soll die Sache hauptsächlich durch den Zeugen Israel entschieden werden, der ja sowohl von Jahwes früheren als von seinen jetzigen Weissagungen weiß. Aber wurde nicht 42_{18}ff. dies Volk blind und taub genannt? Freilich, aber es hat doch Augen und Ohren; mag es auch selber noch nicht die rechte Einsicht und den rechten Glauben haben, es kann doch die Tatsachen an sich bezeugen. „Das blinde Volk, und Augen sind vorhanden“ heißt nicht: das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat, sondern: das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat. Jahwe spricht hier, wo er seinen Zeugen produziert, keinen Tadel über ihn aus, sondern umgekehrt eine Verteidigung seiner Glaubwürdigkeit. Die Zustandssätze sind von הוציא abhängig. 9 Das Perf. נקבצו ist nicht „unmöglich, weil sinnlos“, darum auch nicht die Form nach sehr unsicheren Beispielen als Imper. zu behandeln; der Prophet hat diesmal eben eine andere Darstellung gewählt, und wenn die Zeugen vorgerufen werden, so müssen die Parteien schon da sein. Dagegen ist mit Oort וַיֵאָסְפוּ auszusprechen; das erste Distichon ist enger mit v. 8 zu verbinden, weil es die Aufforderung zum Vortreten der Zeugen motiviert. Nachdem nun alles geordnet ist, wendet sich Jahwe zu den Gegnern, obwohl nicht mit direkter Anrede: mögen sie nachweisen, daß sie Weissagungen haben, entweder (das wäre das Beste) von der Gegenwart und nächsten Zukunft oder doch ältere, deren Eintreffen man vielleicht nachweisen kann. זאת bezieht sich in etwas nachlässiger Weise auf den Inhalt der soeben gegebenen Weissagungen v. 1—7 zurück; das ו vor ראשנות

[10]Ihr seid meine glaubwürdigen Zeugen und meine Knechte, die ich erwählt habe,
Damit sie erkennen und mir glauben und einsehen, daß ich es bin.

hat den Sinn: oder. Jahwe verlangt aber auch einen Zeugenbeweis für etwa behauptete heidnische Weissagungen, hauptsächlich mit Rücksicht auf ältere angebliche Weissagungen, die sonst erst post eventum angefertigt werden könnten, denn für Zukunftsweissagungen, die jetzt „gemeldet" werden, sind natürlich keine Zeugen nötig (den zweiten Stichos des zweiten Distichons von v. 9 muß man also nicht ändern!). Das dritte Distichon von v. 9 ist unklar; Subj. von ישמעו könnten nur die Völker (oder ihre Götter) sein, aber was die hören sollen, begreift man nicht; Umwandlung dieses Qal in Hiph. hilft auch nicht ordentlich. Sollen die „Zeugen" einen Sinn haben, so müssen sie auch etwas tun und also Subj. der folgenden Verben sein. Dann ist aber auszusprechen יַצְדִּקוּ (oder יצדקום zu schreiben): damit die Zeugen es (oder sie) rechtfertigen (vgl. Hiob 27₅) und, nachdem sie gehört haben, was die Heiden behaupten, bestätigend ausrufen: Wahrheit! es ist wahr. **10** Nun redet Jahwe seine Zeugen an, denn er hat wirklich Zeugen. Das נאם יהוה ist hier äußerst auffällig; selbst wenn der Verf. das Bild von v. 8. 9 fallen läßt, so wundert man sich doch über diesen ungewohnten Ausdruck (den man hier natürlich nicht damit rechtfertigen kann, daß er bei den jüngsten Schriftstellern und besonders den Abschreibern in abgeblaßter Bedeutung vorkommt) und begreift nicht, warum Jahwe mitten in seiner Rede einen so einfachen Satz, wie daß die Israeliten Jahwes Zeugen und Knechte sind, als Einraunung Jahwes hervorhebt. Der sonderbare Ausdruck ist wahrscheinlich aus vermeintlichem נאם י' durch einen flüchtigen Abschreiber hervorgebracht, der in Wahrheit נֶאֱמָנִי hätte schreiben sollen. Merkwürdiger Weise hat die LXX C. Rom. in v. 10, C. Al. auch in v. 12 hinter עדי noch das Sätzchen: καὶ ἐγὼ μάρτυς; ist dies וַאֲנִי עֵד vielleicht eine (ältere) Variante zu dem נאם י', die auch schon verderbten Text enthält und eben auch aus נאמני entstanden ist? Glaubwürdige Zeugen sind die Israeliten gerade dann am meisten, wenn sie unverstandene Tatsachen bezeugen, da sie dann am wenigsten einer Voreingenommenheit verdächtig sind. Im zweiten Stichos von v. 10a muß man עֲבָדַי lesen, denn es handelt sich hier nicht um den Helden der Ebed-Jahwe-Lieder, sondern um die Israeliten (s. zu 42₁₉); עבדי ist zweites Präd. neben עדי: ihr seid meine Knechte, daher immer um mich, und so könnt ihr Zeugnis ablegen von dem, was ich getan und geredet habe. Freilich liegt in dem zweiten Präd. noch mehr, Israel ist als Jahwes Knecht auch besonders daran interessiert, ob sein Gott wirklich Gott und sogar einziger Gott sei, und hat seine Geschichte in erster Linie für sich selbst, nicht aber zum Zweck der Zeugenschaft für andere Völker erlebt. Aber ob dieser Gedanke hier so stark hervorbricht, daß die Fortsetzung in v. 10b mit ihrer 2. Pers. dadurch beeinflußt wird, ist mir doch zweifelhaft geworden. Jedenfalls wird die Anlage des Gedichts völlig über den Haufen geworfen, wenn jetzt plötzlich die Zeugenschaft der Israeliten nicht mehr dazu dienen soll, die Heiden in dem Rechtsstreit zu besiegen, sondern dazu, die Israeliten selber zum Glauben zu bringen. Entweder muß man also v. 10ff. ganz von v. 8. 9 abtrennen und als neues Gedicht behandeln oder in v. 10a die 2. Pers. in die 3. verwandeln. Das erstere ist mißlich, nicht bloß deshalb, weil v. 8. 9 nicht den Eindruck macht, ein fertiges Gedicht zu sein, da Israel dann als Zeuge vorgeführt würde, ohne in Tätigkeit zu treten, sondern noch mehr deshalb, weil v. 10ff. den ganz absonderlichen Gedanken brächte, daß Israel darum Verehrer Jahwes geworden ist, damit es glauben lerne, daß Jahwe existiere und andere Götter nicht. Natürlich war der Glaube das erste und der Dienst das zweite. Also muß es v. 10b heißen: damit sie, alle Völker, mir glauben und einsehen, „daß ich es bin", der bin, der weissagt und allein weissagen kann. Der Ausdruck: damit sie mir glauben, ist im Munde Jahwes merkwürdig genug, aber bei Dtjes. wohl noch eher Ausfluß des Phantasiespiels mit der Gerichtsverhandlung als Anwendung einer etwa schon bestehenden Formel τῷ θεῷ πιστεύειν; und greift er nicht deutlich zurück auf ein voraufgegangenes עדים נאמנים? Das dritte Distichon in v. 10: vor mir ist kein Gott gebildet usw., darf natürlich nicht zu

Vor mir ist kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein,
[11]Ich, ich bin Jahwe, und außer mir ist kein Retter.

[12]Ich, ich habe verkündet und rette, habe hören lassen [und erlöse],
Und nicht war unter euch ein Fremder, und ihr seid meine glaubwürdigen Zeugen;

Und ich bin Gott [von uran], [13]auch fortan bin ich es,
Und keiner, der meiner Hand entreißt, ich tu's und wer will's wenden?

*[14]So spricht Jahwe [der Gott], euer Erlöser, der Heilige Israels:
Um euertwillen entsende ich nach Babel
und stoße herunter die Riegel des Gefängnisses,

---

der logischen Folgerung benutzt werden, daß auch Jahwe selber einmal „gebildet" oder entstanden sei, obwohl dergleichen in anderen Religionen vorkommt; die Ausdrucksweise ist wieder die pathetisch-rhetorische, die bei dem Streben, möglichst viel zu sagen, weniger sagt, als sie will. **11** sollte mit v. 10c einen Vers bilden. מִבַּלְעָדַי verneint doppelt. „Jahwe" hat auch hier nicht irgend eine appellativische Bedeutung, sondern die historische: ich bin der Gott, der unter dem Namen Jahwe große Taten getan hat und tut; denselben emphatischen Sinn legt Hesekiel in den Namen in seiner Lieblingswendung: man soll erfahren, daß ich Jahwe bin. Das Wort מוֹשִׁיעַ zeigt, worum es dem Propheten bei seinem eifrigen Einreden auf die Blinden hauptsächlich zu tun ist, sie sollen wieder hoffen lernen. **12** „Ich habe gemeldet und ich rette" faßt das Vorhergehende kurz zusammen. Der zweite Stichos ist verstümmelt; וְהִשְׁמַעְתִּי, wobei man das ו besser mit der LXX fallen läßt (die LXX hat übrigens merkwürdiger Weise שָׁמַעְתִּי, ὠνείδισα), läßt hinter sich das Pendant zu dem וְהוֹשַׁעְתִּי vermissen, etwa ein וְגָאַלְתִּי. זָר für אֵל זָר (vgl. Jer 2 25 3 13), das man vielleicht schreiben sollte, weil der Stichos reichlich kurz ist; Jahwe und Israel gehören zu einander wie Verwandte, andere Götter wären Ausländer, Blutsfremde. Israel kann bezeugen, daß in ihm kein fremder Gott gewirkt hat; eine Behauptung wie die Jer 44 17 ff. erzählte ist dem Verf. kein Gegenbeweis, noch weniger hat er die Meinung der Späteren, daß das Volk vor dem Exil dem Götzendienst verfallen gewesen sei. Daß das letzte Sätzchen וַאֲנִי אֵל bedeute: daß ich Gott bin, sollten die Exegeten, die so übersetzen, auch beweisen; als Folgerung: und so bin ich Gott, ist es grammatisch möglich, aber sachlich abscheulich; die Übersetzung: sowohl ihr seid meine Zeugen, als ich Gott (Ew.), ist nicht besser. Möglich wäre noch: so wahr ich Gott bin, doch müßte es dann von v. 12 abgetrennt werden. Das ist freilich auch aus metrischen Gründen notwendig, doch muß man bei der einfachsten Fassung bleiben: ich bin Gott. Dieser Stichos ist das erste Glied des Distichons, dessen zweites **13** lautet: und auch künftig bin ich es; nur ist augenscheinlich das erste Glied zu kurz. Es fehlt das Pendant zu גַּם מִיּוֹם, aber man kann es aus der LXX entlehnen: מֵעוֹלָם, von Alters her, muß nur dann nicht das in der LXX fehlende מִיּוֹם aufgeben (vgl. Hes 48 35). אֵל wie 40 18. Das letzte Sätzchen in v. 13 scheint eine Reminiszenz an 14 27 zu enthalten; solche Anspielungen, die zu Vergleichen einladen, sind für Dtjes. nicht eben günstig, denn sie machen die Überlegenheit des Jes. gar zu fühlbar: bei diesem der gewaltige konkrete Gedanke, bei jenem ein etwas unklares Pathos.

43, 14. 15 steht für sich allein, zwei dreihebige Tetrastiche. V. 14 ist wegen seines unzweifelhaft verderbten Textes nicht in allen Einzelheiten verständlich. Um der Israeliten willen entsendet Jahwe nach Babel, wen? das wird nicht gesagt, könnte ja aber indirekt im Folgenden ausgedrückt sein, das aber eben dunkel ist. Die vielen Emendationen scheitern nach Dillm. sämtlich an הוֹרַדְתִּי, „auch abgesehen von dem holperichten Ausdruck und dem unzulänglichen Sinn". Daß Dillm. etwas holperig findet und deswegen ablehnt, ist eine überraschende und erfreuliche Wahrnehmung, aber wie grausam zerstört er diese Freude durch seine eigene Übersetzung: ich treibe als Flüchtlinge sie alle hinab (flußabwärts) und die Chaldäer auf den Schiffen ihres Jubels. Da ungefähr der Betrag eines ganzen Stichos

Und die Chaldäer . . . . in Trauer ihr Jubel,
[15]Ich Jahwe, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König.
*[16]So spricht Jahwe . . . .
Der da gibt ins Meer einen Weg und in starke Wasser einen Pfad,
[17]Der ausziehen läßt Wagen und Roß, Streitmacht und Gewaltigen zusammen,
Daliegen sie, stehen nicht auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verglommen:
[18]Gedenkt nicht an Früheres und Vorzeitliches beachtet nicht,

---

fehlt, so ist wenig Aussicht vorhanden, dem ursprünglichen Wortlaut auf die Spur zu kommen. Die LXX hat für הורדתי etwa הֶעִירֹתִי, für רנתם eine Form von רתק, der Cod. Al. außerdem, wenn sein κλοίοις nicht Konjektur oder Schreibfehler für πλοίοις ist, etwa אֲזִקִּים (Jer 40_{1}) für אניות. Dürfte man sich in den beiden letzteren Fällen irgendwie auf die LXX verlassen, so wären für das vorhergehende בריחים die חורים von 42_{22} gegeben: ich lasse niedersteigen in die Löcher sie alle, nämlich die Babylonier, die jetzt die Israeliten darin gefangen halten. Aber rechtes Zutrauen kann man zum Text des Cod. Al. nicht fassen, obgleich er mindestens so gut ist wie der jetzige hebräische und jedenfalls besser als Dillm.s Jubelschiffe, die flußabwärts fahren. Ew. spricht das vorletzte Wort בָּאֳנִיּוֹת, was sehr annehmbar ist, nur nicht mit הורדתי verbunden werden sollte. Warum הוריד בריחים nicht möglich sein soll, weil andere Stellen von einem gewaltsamen Zerhauen oder Zerbrechen der Riegel sprechen, ist mir rätselhaft (vgl. Hiob 17_{16}); כלם könnte man bei dieser Lösung etwa in לָכֶם umsetzen: ich lasse niederfahren die Riegel für euch, oder man kann lesen בְּרִיחֵי כֶלֶא, die Riegel des Gefängnisses, oder gar der Hürde, מִכְלָה, vgl. Mch 2_{13}. Es ist nicht so schwer, etwas Mögliches zu finden, wie etwas Überzeugendes, und bei alledem bleibt eine Lücke in dem dritten Distichon, wo man mindestens ein Verbum in der 1. Pers. (die 1. Pers. wegen der Apposition v. 15) vermißt. Denn 15 will offenbar nicht ganz zusammenhangslos sagen: ich Jahwe bin euer Heiliger, sondern nur zum Zweck eines pathetischen Abschlusses das Subjekt des vermißten Verbums (oder mehrerer Verben) mit rauschenden Attributen versehen; הורדתי steht für diese Verbindung doch wohl zu fern.

43, 16–21, vier dreihebige Vierzeiler, kommt wieder auf das Hauptthema unserer Schrift zurück, auf die wunderbare Straße durch die Wüste, die mit besonderer Emphase als die neue Wundertat Jahwes seinen früheren Taten gegenübergestellt wird. **16** Der Eingang muß hinter יהוה die gewöhnlichen epitheta ornantia gebracht haben, die vielleicht wegen Ähnlichkeit mit denen von v. 15 ausgefallen sind. Sodann sucht der Dichter der anzukündigenden bevorstehenden Großtat Jahwes der Befreiung Israels ein besonderes Relief zu verleihen, indem er zuerst an das größte und grundlegende Wunder in der früheren Geschichte Israels erinnert, an die Gottestat am Schilfmeer Ex 14. Da hat Jahwe einen Weg durch das Meer gelegt, da hat er **17** die Ägypter mit gewaltiger Kriegsmacht ausziehen lassen, um sie zu besiegen und unschädlich zu machen. המוציא geht zur Not, obgleich man eher ein Verbum des Vernichtens erwarten sollte, ebenso חיל, für das man wegen עזוז (vgl. Ps 24_{8}) lieber etwa איש חיל sähe. Zu dem „ausziehen lassen" erinnert Marti gut an Hes 38_{4}, wo Jahwe selber den Gog zum Auszug nötigt, um ihn zu verderben. יחדו, das ja fast immer am Schluß einer Aufzählung erscheint, gehört auch hier ans Ende von v. 17a. ישכבו muß wohl, wenn man המוציא beibehält, ein ו konj. vor sich bekommen, das sich von יחדו abtrennen läßt, oder in שָׁכְבוּ verbessert werden. **18** So groß aber dieses Erstlingswunder war und so gewiß Israel es mit Recht als das größte Ereignis der Vorzeit im Gedächtnis behalten, gepriesen, sich darauf berufen hat, so soll es doch ganz zurücktreten vor dem Wunder, das sich jetzt vorbereitet. Selbstverständlich meint Dtjes. nicht, daß man von jetzt an die Rettung aus Ägypten vergessen oder mißachten soll (vgl. 46_{9}), im Gegenteil, er will sie mit der sogleich anzukündigenden Rettung aus Babel und dem Weg durch die

[19]Siehe, ich tue Neues, jetzt sproßt es, erkennt ihr's nicht?
Ja, ich will setzen in die Wüste einen Weg und in die Einöde Ströme,
[20]Ehren soll mich das Wild des Feldes, Schakale und Strauße.

Denn ich gebe in die Wüste Wasser, Ströme in die Einöde,
Zu tränken mein erwähltes Volk,
[21]das Volk, das ich mir gebildet, soll meinen Ruhm erzählen.

*[22]Und mich hast du nicht gerufen, Jakob noch gar dich um mich bemüht, Israel,

---

Wüste vergleichen und verglichen haben. Das Gebot: denkt nicht mehr daran! vergleichbar dem „Seht weg von mir!" 22 4, ist nur ein drastisches rhetorisches Mittel, das Folgende effektvoll hervorzuheben. 19 Schon ist Jahwe dabei, das Neue zu schaffen, das das Wunder am Schilfmeer in Schatten stellen soll, schon wächst es empor, erkennt ihr's nicht? – lebhafte Rhetorik, die die Nähe des Wunders recht fühlbar machen soll. Aber mag sich auch noch so viel Rhetorik einmischen, so kommt einem doch zugleich der Eindruck, daß Dtjes. die ihm gewordene Audition 40 3f. vollkommen ernst nimmt und jeden Augenblick das Sichtbarwerden des Wunders erwartet. אַף das „und" der Verwunderung: ja, und hört, ich lege einen Weg durch die Wüste! Das Wunder, so wie Dtjes. es sich vorstellt, Senkung der Berge, Entstehung von Strömen und von reichlicher Vegetation, ist in der Tat unvergleichlich viel größer als die Trockenlegung des Watts im Schilfmeer nach der einfachen Darstellung des Jahwisten. ישמון kommt mit dem Artikel als eine Art Eigenname zweier Wüsten vor Num 21 20 23 28 I Sam 23 19 usw., hier meines Wissens zum ersten Mal ohne Artikel als Appell. (später Dtn 32 10 Ps 107 4 usw.). 20a abschließend: selbst die wilden Tiere werden Jahwe ehren, wenn das Wunder geschieht. So spricht der Poet, der nicht bedenkt, daß die Strauße und Schakale sich schleunigst davon machen würden, wenn die Wüste in der verheißenen Weise umgewandelt und von Menschen belebt würde. Daß die Tiere von Gott wissen, in ihrer Art zu ihm schreien, bestimmte Befehle ausführen (der Löwe von I Reg 13, die Bären Elisas, der Esel Bileams usw.) ist eine Lieblingsvorstellung der Volkspoesie; man braucht sich nicht davor zu fürchten, einen solchen Satz „zu wörtlich" zu nehmen, wenn man für solche Vorstellungen, die auch in unserem Volk leben, einiges Verständnis besitzt. Über tierfreundliche Gesinnung und ihr Gegenteil vgl. noch zu 11 8. – 20b 21 ist oben dem Dtjes. aberkannt. Die ersten zwei Stichen sind eine fast wörtliche Wiederholung von v. 19b; die Ehrung Jahwes durch die Tiere und durch sein Volk bilden eine etwas sonderbare Parallele, die dadurch nicht besser würde, daß man sie für zufällig erklärte; die Tränkung des Volkes nimmt sich als Zweck der Schöpfung der Ströme sehr kleinlich aus und erinnert in fataler Weise an die nüchternen Umdeutungen dieser dtjesaian. Audition durch die Späteren. Bei Dtjes., der ja nicht selten leere Wiederholungen hat, ist allerdings die Frage der Echtheit viel unsicherer zu beantworten als etwa bei Jes. Gleichwohl überwiegt für mich die Wahrscheinlichkeit, daß Dtjes. mit v. 20a abschloß, also nur sagte: Jahwe will die Wüste so wunderbar umwandeln, daß ihn sogar die unvernünftige Kreatur verherrlicht, und daß v. 20b 21 von dritter Hand als vermeintliche Verbesserung daneben gesetzt wurde, indem man statt der gleichgültigen (noch dazu unreinen) Tiere und ihres keineswegs lieblichen Geschreis das Volk für das ihm gelieferte Trinkwasser Psalmen singen ließ. So unterscheiden sich Poet und Philister. Zu זו vgl. die ebenfalls eingesetzte Stelle 42 24b; das zweimalige עם spricht auch nicht gerade für Dtjes.

43, 22–28, fünf dreihebige Vierzeiler, ist ein ähnliches Intermezzo wie 42 18ff.: nicht Israel hat um Jahwe, sondern Jahwe hat um Israel geworben, Israel hat nur immer Schuld auf sich geladen und Jahwe damit belastet, sie wieder zu beseitigen. 22 אֹתִי, die LXX: עַתָּה mit folgendem קְרָאתִיךָ; die Lesart der LXX paßt vortrefflich zum Vorhergehenden: so viel tue ich für dich (v. 14–20) und verlange doch keinen Dank dafür. Aber ihre Wortfolge לֹא עתה קי spricht für den hebr. Text, der origineller ist; durch die Voranstellung des Suffixes wird nicht bloß das Objekt, sondern indirekt auch das Subjekt hervor=

[23]Mir nicht gebracht das Lamm deiner Brandopfer,
noch mit deinen Schlachtopfern mich geehrt;

[24]Nicht ließ ich dich dienen mit Opfergabe, noch bemüht' ich dich mit Weihrauch,
Nicht kauftest du mir um Silber Würzrohr
und ließest das Fett deiner Schlachtopfer mich nicht schlürfen.

Nur dienen hast du mich lassen mit deinen Sünden,
mich bemüht mit deinen Verschuldungen;

---

gehoben, damit man den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, sogleich fühle. Eigentlich hätte Israel Jahwe rufen sollen, als es in Not war, eigentlich durch möglichst reiche Opfer ihn zur rettenden Tat bewegen sollen, um so mehr, als es sündig war und die Not selbst verschuldet hatte; statt dessen hat Jahwe, wie Dtjes. ihn ja immer wieder sagen läßt (41_9 43_1), Israel gerufen. Vielleicht, daß Dtjes. durch diese Sätze zu der Antithese unsers Gedichts veranlaßt worden ist. Daß der Gegensatz von אתי nicht „andere Götter" ist, bedarf kaum der Bemerkung. Man ruft die Gottheit (bei ihrem Eigennamen), um sie auf sich und seine Bitte aufmerksam zu machen, sie herbeizurufen, wenn sie als abwesend gedacht ist. Das Opfer ist nicht das erste noch gar das einzige Mittel, sie anzurufen, sondern nur das Akzedens, ein Mittel, den angerufenen Gott willfähriger zu stimmen. Wäre dem nicht so, würde das Gebot des älteren Dekalogs (Ex 34): niemand soll mit leeren Händen vor mich hintreten, gar nicht nötig gewesen sein. Das כי des zweiten Stichos drückt die Steigerung aus (vgl. 54_6): daß du dich gar um mich gemüht hättest, nämlich dein Rufen durch reichliche Opfergaben wirksamer zu machen gesucht hättest. Der Prophet zieht den Umstand nicht in Betracht, daß das Volk im Exil nicht opfern konnte, sondern konstatiert ohne Rücksicht auf dies äußere Hindernis, daß Jahwe nicht einmal durch Anrufung, geschweige denn durch große Opfer für seine Hülfe gewonnen, daß vielmehr Israels Erlösung nur Jahwes Verdienst und, wie andere Stellen besagen, Folge seiner besonderen Liebe zu Israel ist. Wie oft, so kleidet er auch hier seinen im höheren Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken. Man muß die Stelle nicht dadurch ins Triviale herabziehen, daß man sagt: Jahwe könne im Exil keine Opfer bekommen, deswegen verzichte er auf sie und helfe trotzdem; ebensowenig will der Prophet den „Aberglauben" bekämpfen, daß Jahwe durch den Opferdienst herbeigerufen werden könne. Gesagt wird nur 23, daß Jahwe nicht auf Opfer bestehe, seine Knechte nicht zu Opfergaben angehalten habe, aber nicht, um allgemein die Opfer für unnütz zu erklären, sondern um auszudrücken, daß Jahwe trotz des Ausbleibens der Opfer Israel zu Hülfe kommt. Indirekt liegt im Zusammenhang viel eher der Gedanke, daß es sich geziemt hätte, daß Jahwes Knechte ihm mit Opfern und Gaben aufwarteten, jedenfalls aber ihn herbeiriefen. הֲבֵיאתָ, wie das Ktib aussprechen wollte, ist von den Punktatoren nach der herrschenden Aussprache mit quieszierendem א vokalisiert (Olsh. S. 566). כבד mit doppeltem Akk. G.-K. § 117ff. מנחה hat hier noch nicht den nachexilischen Sinn: vegetabilisches Opfer, sondern noch den alten allgemeinen: Opfergabe, Abgabe der Knechte an den Herrn, Tribut, darum bei הֶעֱבִיד gebraucht. Weihrauch v. 23, Würzrohr 24a zur Verschönerung des Opferduftes, letzteres nach Ex 30_{23} auch zum Salböl verwandt, beides nach Jer 6_{20} aus der Ferne bezogen, erst seit dem 7. Jahrh. erwähnt. Fett trinken ist höchster Genuß vgl. Jer 31_{14}. 24b Der Gegensatz zum Vorhergehenden: du hast mich arbeiten lassen mit deinen Sünden. Während die Israeliten als Jahwes Gesinde für ihn arbeiten, einen Teil ihres Erwerbs als Abgabe ihm bringen und ihm beim Mahl aufwarten sollten, gerade so wie im Menschenleben der Herr von der Arbeit seiner Sklaven lebt und sich außerdem von ihnen bedienen läßt (Lk 17_7ff.), hat umgekehrt Jahwe wie ein Knecht für die Israeliten arbeiten müssen, um ihre Schulden zu beseitigen. Ihre Sünden machten ihm Arbeit, weil er sie durch die Weltmächte bestrafen lassen und sie selber nun wieder mit großer Mühe in integrum restituieren muß. „Nur" (אך) das hat, sagt Jahwe mit Ernst, fast mit Bitterkeit, Israel ihm

[25]Ich, ich bin's, der austilgt deine Vergehen um meinetwillen.
[26]Erinnere mich, laß uns rechten zusammen, zähle du auf, damit du Recht habest!
[27]Dein erster Vater sündigte, und deine Wortführer waren treulos an mir,

---

angetan, statt ihn zu lieben und zu ehren, wie ein bevorzugter Diener sollte. Es scheint, daß der Gegensatz des הֶעֱבַדְתִּיךָ und הֶעֱבַדְתַּנִי eine leichte Verschiebung des anfänglich beabsichtigten Gedankengangs herbeiführt: bis v. 23a denkt der Verf. an die opferlose Zeit des Exils und das Fehlen des rechten Gottsuchens bei den Exulanten, das Verbum עבד führt zu der allgemeinen Vorstellung von den Pflichten und den Sünden, die das Volk schon früher hatte und von denen die letzteren das Exil verschuldeten und Jahwe die Arbeit auferlegten. Denn daß der Verf. nicht bloß und nicht einmal vorwiegend an eine gegenwärtige Sündhaftigkeit des Volkes denkt, ist nicht allein aus der allgemeinen Haltung dieser Kapp., sondern auch aus dem v. 26ff. geführten Beweis für die Sünden klar zu ersehen. Solche Verschiebungen sind häufig bei Dtjes. und erklären sich daraus, daß er hauptsächlich mit der Phantasie und dem Gefühl arbeitet und nur zu einem unsichtbaren Publikum, nicht zu bestimmten und ihm bekannten Hörern spricht. 25 Ich bin's, der deine Vergehen tilgt, nicht etwa du durch Opfer und dgl., ich tue es von mir aus, ungebeten von dir, ohne den Antrieb und die moralische Beihülfe, die dein Gottsuchen und eifriger Gottesdienst mir gewähren würde und sollte; denn wenn Israel Jahwe eifrig anriefe, so würde das zwar die Sündenvergebung nicht „verdienen", aber es Jahwe leicht und lieb machen, die Sünden zu beseitigen und das Exil zu wenden. Dtjes. geht hier nicht bloß über einen Jes. und Jer., sondern auch über den viel weicheren Hosea weit hinaus: der letztere arbeitet auch darauf hin, das Volk zu jenem Gottsuchen zu bewegen, sieht das aber als Vorbedingung und zwar als nicht leichte Vorbedingung (6_1ff.) für die Verwirklichung der heißen Sehnsucht Gottes, das Volk zu retten, an. Dtjes. fühlt die ernste Notwendigkeit dieser sittlichen Vorbedingung nicht oder wenigstens nicht in demselben Grade; Jahwe ist nicht bloß geneigt, das Volk zu heilen, er tut es sogar ungebeten. Bei den alten Propheten muß Jahwe in dem sittlichen Verhalten des Volkes einen gewissen Rechtsgrund finden, wenn er für es soll tätig sein können; in und seit Dtjes. wird die Neigung immer stärker, einen genügenden Grund dafür in Jahwes Vorliebe für Israel und in seinem eigenen Interesse zu erblicken. Jahwe wischt die Sünde aus (aus dem Schuldbuch) „um meinetwillen", aus eigenem Antrieb, um sein eigenes Bedürfnis damit zu befriedigen. Von der „freien" Gnade Gottes sollte man hier eigentlich nicht sprechen, wenn man das edle Wort frei in sittlichem Sinne versteht; Dtjes. steht hier nicht auf dem Niveau der großen Propheten und des NT.s, eher auf dem Standpunkt des Wortes: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, Esau hasse ich und Jakob liebe ich. Damit soll übrigens diese den Semiten eingewurzelte persönliche Auffassung der Religion nicht herabgesetzt werden, ist sie doch die zwar vielfach sinnlich und egoistisch ausartende, aber an sich edle Grundlage der allerhöchsten Auffassung vom Liebesverhältnis zwischen Gott und den Seinen. V. 25b halte ich jetzt für einen Zusatz, der wohl den Parallelismus verbessern soll, aber sich schlecht mit der Fortsetzung verträgt: ich denke nicht mehr an deine Sünden . . . hilf mir gedenken, schon dein Vater sündigte! 26 In der v. 24b betretenen Spur fortfahrend, bietet Jahwe den Israeliten den Beweis an, daß sie ihn durch ihre Sünden haben arbeiten lassen, und zwar folgt Dtjes. wieder seinen schriftstellerischen Gewohnheiten, indem er erstens eine Disputation einleitet, die freilich wie auch sonst z. B. 41_1 sehr einseitig verläuft, und zweitens bis auf den ersten Anfang zurückgreift. „Erinnere mich, zähle du auf", was du zu deiner Rechtfertigung anführen kannst. Diese Aufforderung kann von Israel nur mit Stillschweigen beantwortet werden, und so ist das „Rechten" (1_{18}) gleich zu Ende. So redet Jahwe 27 weiter, indem nun er aufzählt, was gegen Israel spricht, wobei er freilich auch nicht weit kommt. Israels Ahnherr hat schon gesündigt (in Hos 12_3ff. von einem jüngeren Dichter weiter ausgeführt). Daß Jakob mit dem Ahnherrn gemeint ist, dessen Name bei Dtjes. so oft mit Israel abwechselt, versteht sich von selbst, da vom Sündigen

28 So mußte ich entweihen [mein Erbe und preisgeben] die heiligen Tore
Und überliefern dem Banne Jakob und Israel den Lästerungen.

*44 1 Und nun höre, Jakob, mein Knecht, und Israel, das ich erwählte,
2 So spricht Jahwe, der dich schuf, dich bildete von Mutterleib an, dir hilft:
Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, und Jeschurun, den ich erwählte,
3 Denn ich gieße Wasser auf das Durstige und Rieselfluten auf das Trockene;
Ich gieße meinen Geist auf deinen Samen
und meinen Segen auf deine Sprößlinge,

---

die Rede ist, während sonst zur Zeit unsers Verf.s unter dem Einfluß des Jahwisten auch Abraham als erster Vater gelten konnte 51 2. An Adam wird man nicht denken dürfen, wenn man nicht eine völlige Entgleisung des Verf.s annehmen will. Daß auch die מְלִיצִים, die Dolmetscher (Gen 42 23; in II Chr 32 31 in der sekundären Bedeutung die Gesandten), wie hier die Propheten, Hiob 33 23 die Engel genannt werden, manchmal ungehorsam waren, wird Dtjes. in älteren Prophetengeschichten gelesen haben (wir lesen es jetzt noch in jüngeren Legenden I Reg 13 B. Jona). Wenn aber Patriarch und Propheten sündigten (nach Hiob 4 sind sogar die Engel nicht ganz fest!), wie viel mehr dann das übrige Volk! 28 Der Abschluß ähnlich wie 42 25. Das erste Distichon scheint aber in der Mitte ein großes Loch zu haben. Lesen wir zunächst וָאֲחַלֵּל נַחֲלָתִי (mit ו kons.!) nach 47 6, mit einer Alliteration wie in קָנִית־קָנָה v. 24, so würde die Ähnlichkeit beider Wörter den Ausfall einigermaßen erklären und für חלל wohl ein hier passendes Objekt gefunden sein. Obwohl חלל nach Hes 13 19 Thr 2 2 auch שָׂרֵי קֹדֶשׁ zum Objekt haben könnte, so möchte doch vor diesem Akk. ein anderes Verbum ausgefallen sein. Oben ist שרי als שַׁעֲרֵי ausgesprochen, weil die heiligen Beamten (der Ausdruck kommt noch I Chr 24 5 vor, aber wahrscheinlich als Zusatz) in diesem Zusammenhang doch sehr befremden, es wäre denn, daß man ihnen nach Thr 2 2 ein Wort wie Königreich oder Könige voraufgehen ließe oder auch בֵּיתִי oder dgl. וָאֶתְּנָה mit ו konf. zu schreiben, hat subjekt. Färbung: ich mußte geben. „Bann" ist gottverhängte Vernichtung; von den Schmähungen der Nachbarvölker über Israel sprechen sehr viele exilische und nachexilische Stimmen. Der Schluß würde unbefriedigend ausklingen und ein Trostwort wie v. 25a wünschenswert erscheinen lassen, wenn nicht der Prophet es vorzöge, einem solchen Lieblingsgedanken eine volltönigere Ausführung zu widmen, die jetzt folgt.

44, 1–5, vier dreihebige Vierzeiler, verheißt die Ausgießung des göttlichen Geistes und Segens auf die Israeliten und als Folge davon den freiwilligen Anschluß von Proselyten an Jahwe und Israel, stellt also dem vorhergehenden tadelnden und klagenden Wort die Verheißung ebenso gegenüber, wie es 43 1 ff. gegenüber dem Schluß von c. 42 geschah. 1. 2a, der erste Vierzeiler als Einleitung, holt wie gewöhnlich weit aus. ועתה wie 43 1. In v. 2a ist die Verbindung יצרך מבטן durch v. 24 vgl. 49 5 geschützt. 2b 3a ישרון, nachgeahmt Dtn 32 15 33 5. 26, sonst nicht vorkommend, ist ein neugeschaffener Ehrenname Israels, wie זְבֻלוּן gebildet, von יָשָׁר, redlich, wacker, vielleicht angeregt durch den Titel der Liedersammlung סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10 13 II Sam 1 18 (I Reg 8 53 LXX), wenn diese Sammlung vorexilisch ist. Bacher (ZATW 1885, S. 161) und de Lag. haben die Vermutung ausgesprochen, daß der neue Eigenname im Gegensatz zum Namen Jakob gebildet sei: zwar Jakob, der listige Übervorteiler seines Bruders, dennoch Jeschurun, der Fromme; doch läßt eigentlich das Gedicht in v. 1. 2 und besonders v. 5 nicht merken, daß Dtjes. an eine üble Bedeutung des Namens Jakob denkt. Jahwe will Wasser gießen auf das Durstige; צמא soll obwohl Mask. gewiß nichts anderes bedeuten als das Fem. יַבָּשָׁה, welches Wort in Gen 1 und anderen späten Stellen das Festland im Gegensatz zum Meer bezeichnet, hier aber den alten Sinn trocken, ausgetrocknet, hat. Der Gedanke, der bei dieser Verheißung dem Verf. vorschwebt, ist ohne Zweifel zunächst derselbe, der sich immer einstellt, sobald er von der Er-

[4]Und sprossen werden sie wie zwischen Wassern Gras,
wie Weiden an Wasserbächen.

[5]Dieser wird sagen: Jahwes bin ich, und der sich nennen mit dem Namen Jakob,
Und jener beschreibt seine Hand „Jahwes eigen"
und empfängt den Zunamen Israel.
*[6]So spricht Jahwe, der König Israels, und sein Erlöser, Jahwe der Heere:
Ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott.

---

lösung spricht; aber die wunderbare Umwandlung der Wüste wird allmählich immer mehr in übertragenem Sinne behandelt. אצק von יצק. Der dritte Vierzeiler 3b 4 steigert die Wasserausgießung zur Geistesausgießung (vgl. Joh 1_{33}), die ähnliche Folgen hat wie in der Dichtung 32_{15}. Der Geist ist hier nicht der Bringer wunderbarer Kräfte oder höherer Lebensordnung, sondern der göttliche Lebenshauch, der wunderbares Blühen und Gedeihen hervorbringt (vgl. Hes 37_{11-14}), darum kann im parallelen Gliede „mein Segen" stehen. בבין v. 4, das keinen Sinn gibt, ist nach der LXX in כְּבֵין מַיִם zu verbessern, wie auch der parallele Stichos empfiehlt; ich verstehe nicht, warum so wenig Erklärer dieser Lesart folgen, die doch schwerlich auf einer Konjektur der LXX beruht. Daß im Vorhergehenden nur vom physischen Aufblühen Israels die Rede war, zeigt das vierte Tetrastich 5. Unter dem dreimaligen זה sind natürlich Nichtisraeliten verstanden, weil nur für diese die Benennung nach Jakob etwas Neues ist. Wenn aber der Verf. nicht mitten unter den Fremden lebte, hätte er sich wohl nicht so kurz ausdrücken können, klingt doch v. 5 so, als ob er schon Leute wüßte, die sich der wahren Religion anschließen werden, wenn sie nur erst deutliche Zeichen ihres Segens erblicken. Nicht als Völker wie 2_{2}ff., sondern als Privatpersonen treten die Fremden zu Israel über. Die meisten Völker sind zur Zeit des Verf.s in ihrer nationalen Geschlossenheit zerstört, durcheinander geworfen und zersetzt, anderen steht noch dies Schicksal durch Cyrus bevor; Israel wird nach Dtjes. wieder ein Volk werden, nicht so ohne Weiteres die anderen zertrümmerten Nationen. Daß Dtjes. diese Lage der Völkerwelt in der allgemeinen Aufrührung der Elemente und der Vermischung alter abgeschlossener Kulturen richtig gesehen hat, das hat die Folgezeit bewiesen; das Verdienst kommt aber nicht auf Rechnung eines besonderen Scharfblicks und einer wirklichen Weltkenntnis, sondern seines Glaubens, daß Israel noch einmal Weltmittelpunkt werden muß und daß zu diesem Zweck die Völker und Staaten als solche aufzulösen sind; die Einzelnen, die „Entronnenen" 45_{20}, werden sich alsdann Jahwe zu eigen geben und sich Israel angliedern. Man wird seine Hand beschreiben ליהוה; zu dem Dativ der Widmung vgl. 8_{1}, zu כָּתַב mit dem Akkus. dessen, was beschrieben ist, Ex 32_{15} Hes 2_{10} und öfter (allerdings sind diese Stellen keine ganz genügenden Beispiele mit ihrem כָּתוּב, das auch Pass. von כתב על sein könnte). Solche körperlichen Malzeichen sind bei den späteren Autoren beliebt (z. B. Hes 9_{4} Apk 7_{3} 13_{16}, auch Gal 6_{17}). Da das Eintättowieren von Schriftzeichen in die Haut Lev 19_{28} verboten wird, so muß die Sitte in späterer Zeit verbreitet gewesen sein (vgl. Ex 13_{16}) und mag vielfach mit dem Mysterienwesen zusammengehangen oder superstitiösen Charakter gehabt haben. Ein jüngerer und mehr gesetzlich gesinnter Schriftsteller hätte vermutlich diesen Zug vermieden und lieber von der Beschneidung gesprochen. Da יקרא einen anstößigen Sinn ergibt, weil Jakob dabei zum Gott würde, so muß man, woran schon Gesen. dachte, יִקָּרֵא und danach auch יְכֻנֶּה lesen; zu כנה ist das arabische kunja, Zuname, und das aramäische כְּנֵי, כִּינּוּי zu vergleichen. Die Fremden werden sich den Ehrennamen Söhne Jakobs, Israeliten beilegen, nach gänzlichem Aufgehen in Israel streben, eine Erwartung, die vielleicht (wegen ברכה v. 3) an Gen 12_{3} anknüpft, aber weit darüber hinausgeht. Und in wie ganz anderem Tone wird 56_{3}ff. von den Fremden gesprochen; die Späteren sind überhaupt meist viel spröder gegen die Aufnahme Fremder, weil das große Glück der Zukunft bloß dem Samen Abrahams zukommen soll.

44, 6—8, wozu noch **21. 22** gehört, mit diesen Versen fünf dreihebige Tetrastiche: Jahwe allein ist Gott, er hat es durch seine Weissagungen bewiesen, außer ihm gibt es

7Und wer ist wie ich? er trete her und rufe
und melde etwas und stelle es mir gegenüber!
Wer ließ hören von uran das Künftige? und was kommt, mögen sie uns [melden!
8Bangt nicht und seid nicht ängstlich!
hab' ich nicht längst hören lassen und gemeldet?
Und ihr seid meine Zeugen, ob ein Gott oder ein Fels sei außer mir.

keinen Gott, darum sollen die Israeliten, seine Zeugen, sich nicht fürchten. 6 Israels König heißt Jahwe auch 41 21, Jahwe der Heere hier zum ersten Male, ohne daß man für dies Prädikat einen anderen Grund ausfindig machen könnte als das Streben nach volltönenden epitheta ornantia. „Außer mir ist kein Gott", ein Satz, der noch klarer, als 43 10f. geschehen, den Monotheismus proklamiert, charakteristischer Weise wieder mit Betonung der Einzigkeit Jahwes in der Zeit, die dem Propheten noch gewaltiger erschienen sein muß als seine Einzigkeit im Raume; auch hier bewährt sich Dtjes. als idealistische Natur. 7 Den Beweis liefert wieder die Weissagung. Die LXX faßt „wer ist wie ich?" als selbständigen kleinen Satz, weil sie hinter ihm noch das Verb. יַעֲמֹד hat, das wohl eher im hebr. Text vergessen als im griechischen zugesetzt ist; auch wäre קָרָא statt יִקְרָא zu erwarten, wenn dies Verb von מִי abhinge, und vor יַגִּידֶהָ würde das ו fehlen. Demnach haben wir eine lebhafte Herausforderung in der Art von 41 21: ist wirklich, im Widerspruch mit der eben vorhergehenden Behauptung, jemand da, der mir gleicht, dann hervor mit ihm, er „rufe" (40 3) und melde „es", nämlich das zu Meldende, etwas, das, was er von zukünftigen Dingen berichten kann. Zu ערך mit לְ ist etwa Hiob 21 4 zu vergleichen: Jemandem Worte gegenüberstellen in der Disputation. Ganz unverständlich sind die folgenden Worte: מִשּׂוּמִי עַם־עוֹלָם. שׂוּם soll gründen bedeuten, aber die LXX empfindet nicht mit Unrecht dabei das Bedürfnis einer Orts- oder Zeitangabe, das sie freilich mit ihrem εἰς τὸν αἰῶνα sonderbar genug befriedigt; עַם־עוֹלָם heißt Hes 26 20 die tote Menschheit, die Bevölkerung der Unterwelt; ob Dtjes. hier das uralte Volk Israel (!) oder die urzeitliche Menschheit (und demnach wohl die Weissagungen Henochs oder gar Adams?) meine, darüber streiten die Ausleger. Mag man die Frage entscheiden, wie man will, so kann man den Satz: seitdem ich Menschen schuf, im griechischen Text nirgends, im hebr. Text höchstens hinter יִקְרָא oder vielmehr קָרָא unterbringen. Viel besser als eine solche Umstellung (mit der ich mir früher geholfen hatte) ist der glückliche Gedanke Oorts, den Schluß von v. 7a und den Anfang von v. 7b so zu lesen: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר, wodurch zugleich der letzte Stichos des Verses den Zwilling: und das Kommende und was kommt, los wird. Das מֵעוֹלָם geht so weit zurück, wie nach Dtjes.s Gewährsmann, dem Jahwisten, die Weissagungen Jahwes zurückgehen, also bis auf die Zeit Noahs (Gen 8 21f. 9 25ff.) oder, wenn Dtjes. schon die gegenwärtige Jahwe-Elohim-Bearbeitung von Gen 2. 3 kennt, bis auf Gen 3. לָמוֹ ist sinnlos, da die etwaigen Rivalen Jahwes ihm und seiner Partei, nicht sich selber oder ungenannten Dritten, ihre Leistungen vorzulegen haben, ein Dat. eth. wäre bei הגיד ein unbegreiflicher Stilfehler; entweder ist wegen לִי in v. 7a auch hier לִי oder besser mit Trg. לָנוּ zu lesen; auch das ὑμῖν der LXX mag aus ἡμῖν entstanden sein. 8 Auch hier unterliegt der Text mancherlei Bedenken. Für פחד hat die LXX כַּחֵד; אַל תְּכַחֲדוּ, verleugnet nicht (was ihr, meine Zeugen, von mir wißt, eueren Glauben an mich), würde zu שׁוּבָה אֵלַי v. 22 wohl passen; zu vergleichen wäre die häufige Anwendung dieses Ausdrucks im Hiob (6 10 15 18 17 11 vgl. Ps 40 11), zur Sache 48 5ff. Aber es wäre dann wohl לֹא zu erwarten, und andererseits paßt פחד: erschreckt nicht! ebenfalls gut zu v. 21f. Also müßte der folgende Jussiv entscheiden. Leider kommt weder ein רהה noch ein ירה vor. de Lag. will תִּרְהֲבוּ: seid nicht aufgeregt (in der aramäischen Bedeutung des Wortes), andere תִּרְאוּ von יָרֵא; Gesen. vergleicht arab. wariha, fatuus, prae metu attonitus fuit. In השמעתיך ist entweder das singular. Suff. in das plural. zu verwandeln (LXX) oder besser ganz wegzulassen. Ob אלוה vor dem Buch

[9]Die Former des Bildes sind alle nichtig,
Und ihre Lieblinge nützen nicht,
Und ihre Zeugen, die sehen nicht
Und erkennen nicht, damit sie zu Schanden werden.
[10]Wer einen Gott formt, hat ein Bild gegossen, um nicht zu nützen;
[11]Siehe, alle seine Beschwörungen werden zu Schanden,
Und die Zauber, die sind von Menschen her.
Mögen sie sich alle versammeln, hertreten,
Sie werden erbeben, zu Schanden werden zumal.

Hiob vorkommt, ist einigermaßen zweifelhaft (Hab 1 11 3 3 gehört in die Zeit Alexanders des Gr.); vielleicht schreibt man besser אלהים, schon deswegen, weil hier eine recht allgemeine Bezeichnung eher zu erwarten ist als die weihevolle des Textes. Das Sätzchen: „ich weiß es nicht“, könnte man zu jenen pathetischen Aussprüchen rechnen, die mehr sagen wollen als sie wirklich tun, aber selbst unter dieser Voraussetzung klingt es doch übernaiv und klappt nach, auch ist בַּל sehr selten bei Dtjes. (s. zu v. 9ff.), daher halte ich es lieber für ein verballhorntes בִּלְעֲדֵי (wozu das vorhergehende מִבַּלְעֲדִי, dessen מ dem אלוה gehört, eine Korrektur sein wird) und lese vorher mit Klosterm. וְאֵם צוּר.

44, 9—20 schildert die Anfertigung von metallenen und hölzernen Götzenbildern und weist nach, wie lächerlich und gedankenlos es dabei zugeht. Der Abschnitt zerreißt den Zusammenhang von v. 6—8 und v. 21f. und gehört so wenig dem Dtjes., wie Jer 10 1-16 dem Jeremia. Schon die Sprache hat manches Auffällige, noch stärker weicht der Rhythmus und Stil ab; vor allen Dingen kann man dem pathetischen Dtjes. nicht diese Detailmalerei zutrauen. Wenn er die Bilder angreift, so geschieht es, um die Hoheit Jahwes recht hervorzuheben, nicht um einen lehrhaften, auf ein wenig gebildetes Publikum berechneten Beitrag zur theologischen Polemik und zur Seelsorge zu liefern. Der Abschnitt erinnert am meisten an die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders im griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit. **9** Die Former des Bildes sind Nichtigkeit; Dtjes. sagt in solchem Falle „wie nichtig“, „als nicht zu rechnen“ 40 17. 23, nur die Bilder selber nennt er תֹּהוּ 41 29. חמודיהם wie חֶמְדַּת הַנָּשִׁים Dan 11 37. בל bei Dtjes. 40 24, hier aber dreimal und in Sätzen, in denen Dtjes. immer לא schreibt. v. 9b fehlt in der LXX mit Ausnahme des letzten Wortes, ohne daß man entscheiden kann, ob Zusatz oder nicht. Zu הועיל vgl. 30 5. 6. עדיהם sind wohl die menschlichen Zeugen der Wirksamkeit der Götter nach 43 9ff. המה ist überpunktiert als verdächtig, kann hier aber ebenso gut stehen wie v. 11, nur muß man nicht übersetzen: ihre Zeugen sind sie selbst, nämlich die Bildanfertiger, weil aus solch verschrobenen Sätzen nur der Exeget klug werden kann, der sie entdeckt hat. Sie sehen und erkennen nicht, d. h. sind töricht (v. 18), damit sie zu Schanden werden: die Folge als Absicht (28 13). Schwerlich ist der Sinn von v. 9b: sie bekommen nichts zu sehen; die Verben „sehen und erkennen“ stehen sehr häufig beieinander in der Bedeutung: durch eigenes Sehen sich von etwas überzeugen; die Bildanfertiger sehen nicht, daß das bearbeitete Stück Holz doch nur Holz ist und bleibt. **10** Wer hat etwas so Törichtes getan? wäre eine theatralische Frage, da ja der Autor behauptet, daß es wirklich viele tun. Wahrscheinlich ist keine Frage beabsichtigt, vielmehr מי in der Bedeutung: wer nur immer, derjenige welcher, zu fassen vgl 54 15 Qoh 5 9; der Nachsatz ist mit ו eingeleitet (G.-K. § 143d) und פסל mit Nachdruck dem אל gegenübergestellt: einen Gott meinte er zu bilden, ein bloßes Bild ist es geworden, das zu nichts nützt (Jer 7 8), ihm nicht helfen kann v. 17. Und das sieht ein solcher Tropf nicht! **11a** ist enger mit v. 10 zu verbinden, nicht mit v. 11b. Was die Genossen sollen, die von dem einen als Genossen des Gottes (mit sehr unglücklicher Berufung auf Hos 4 17 s. m. Anmerkk.), von dem anderen als die des Künstlers angesehen werden, und warum grade sie zu Schanden werden sollen, das begreift man nicht, um so weniger, als in der ganzen Fortsetzung der Bildmacher und Bildanbeter ein und dieselbe Person sind,

[12]Der Meister in Eisen Axt arbeitet mit der Kohlenglut,
Mit Hämmern formt er's und macht's mit seinem kräftigen Arm;
Auch hungert er und ist kraftlos, trinkt kein Wasser und lechzt.
[13]Der Meister in Holz hat gezogen die Schnur,
Umreißt es mit dem Stift, macht's mit Schnitzmessern
Und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's
Wie das Bildnis eines Mannes,
Wie ein Prachtstück von einem Menschen, ein Haus zu bewohnen.

---

die niemand neben sich hat; und der zweite Satz: Werkmeister sind Menschen, enthält außer dem rätselhaften מן vor אדם eine so tiefsinnige Wahrheit, daß er für gewöhnliche Leser nicht geschrieben sein könnte. Mindestens sollte man bei der gegenwärtigen Punktation מֵאֶפֶס oder מֵאַיִן für מאדם schreiben; doch würden wohl Ktib und LXX das schon getan haben, wenn ihnen das die Handschriften irgend gestattet hätten. Wegen des Prädikats „von Menschen stammend" muß das Subjekt etwas bezeichnen, was die Heiden von der Gottheit ableiten, das sind חֲרָשִׁים, Zauber, durch die das Bild ein Fetisch wird und die die Adepten (3 3) von den Göttern gelernt oder überkommen zu haben glauben. Ebenso ist חֲבָרָיו auszusprechen: seine, des Bildverfertigers, Zaubersprüche, die auch 47 9. 12 als Schutzmittel der Heiden gegen Gefahren und als nutzlos bezeichnet werden und die ebenfalls bei jener Arbeit eine Rolle spielen. „Doch bevor ihr's lasset rinnen, betet einen frommen Spruch" heißt es auch beim Guß der christlichen Glocke, die früher ja ebenfalls geheimnisvolle Kräfte besaß. יבשו und מאדם (Ps 10 18) explizieren das לבלתי הועיל in v. 10. **11b** Selbst wenn alle Bildformer zusammentreten, um ihre Kunst und geheime Wissenschaft zum Werk zu vereinigen (41 6 f.), sie „werden erbeben und zu Schanden werden" wie die Gottlosen von Ps 14 5 f. **12** Der Verf. vertieft sich nun in die Einzelheiten des Handwerks; eine sehr ähnliche, von der unsrigen wohl beeinflußte Schilderung findet sich Weish 13. Zuerst wird beschrieben, was der „Eisenkünstler" macht. חרש ברזל entspricht dem ח' עצים in v. 13. Die LXX erkennt allerdings beide Male den Stat. konstr. חרש nicht an und muß, da Eisen und Holz für sie Akkus. werden, darum beide Male ein Verbum ergänzen. In v. 12 zieht sie das Schlußwort von v. 11 heran: יחד, ὤξυνε (von חדד). Aber der Satz: der Künstler schärft das Eisen (der Axt), hat mit oder ohne Axt in v. 12 keine Berechtigung; das Suff. von יצרהו usw. zeigt deutlich genug, daß kein anderer Akk. vorhergegangen ist als die von v. 10. Und warum sollte auch das Schärfen des Werkzeugs erwähnt sein, zumal da im Folgenden nur die Hämmer als Werkzeuge des Metallarbeiters vorkommen? Zu diesem Handwerksmann paßt auch nicht מַעֲצָד, die Axt, die zum Holzfällen dient Jer 10 3; daher ist מעצד entweder ein Schreibfehler, z. B. für הֶעֱצִב, bilden, oder aber, und zwar viel wahrscheinlicher, eine Glosse zu ברזל, eingesetzt von einem Leser, der letzteres Wort wie die LXX als Akk. zu יחד ansah. Prädikat zu dem Meister in Eisen ist יפעל und dieser erste Satz von v. 12 dem ersten von v. 13 ziemlich ähnlich. Zuerst wird das Blech über der Kohlenglut (54 16) erhitzt und darauf mit dem Hammer und Klöpfel ausgearbeitet vgl. zu 41 7. Ob der Künstler aus Eifer oder einem frommen Aberglauben fastet, sagt leider der Verf. nicht. Zu זרוע כחו vergleicht Gesen. Vergils magna vi bracchia tollunt. וייעף verwandelt die LXX auf dem Wege der Konjektur mit Benutzung der beiden ersten Buchstaben von v. 13 in וַיִּבְחַר, das sie für v. 13 gebraucht, wie sie ja auch das letzte Wort in v. 11 durch Verdoppelung in יַחַד יֵחֹר verwandelte; wird nicht auch im Ktib der Text oft auf diesem Wege entstanden sein? **13** Viel ausführlicher spricht der Verf. vom Holzkünstler und, wie es scheint, aus eigener Anschauung. Der Meister legt erst die Meßschnur an den Holzblock, um die Dimensionen festzustellen, macht dann mit dem Stift (שרד nur hier) die Umrisse der Gestalt und schnitzt nun die Figur mit Schnitzmessern oder Meißeln aus (מקצעות nur hier). Allem Anschein nach ist der Komplex: „und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's" nur eine Variante zu dem vorhergehenden ähnlichen Satz, ohne daß man sagen kann, welche Variante

[14]Er fällte sich Zedern und nahm eine Steineiche,
Und eine Eiche ließ er sich stark werden unter Waldbäumen,
Pflanzte eine Fichte, und der Regen machte sie groß,
[15]Damit sie Menschen diene zum Brennen.
Und er nahm davon und wärmte sich;
Teils zündet er es an und bäckt Brot,
Teils macht er's zu einem Gott und wirft sich nieder,
Verarbeitet es zu einem Schnitzbild und bückt sich davor.
[16]Die Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt,
Über seinen Kohlen brät er Fleisch, ißt einen Braten und sättigt sich,
Auch wärmt er sich und sagt: haha, ich bin warm, ich sehe Feuer;

---

die ursprüngliche ist. Die Aussprache des zweiten יתארהו mit ŏ und Qam. chatȟ. scheint auf einer Künstelei der Punktatoren zu beruhen, die mit diesem sonderbaren Denom. von תֹּאַר andeuten wollen, daß die Gestalt immer deutlicher hervortritt, je länger der Bildhauer arbeitet. Die LXX haben die zweite Variante nicht. שבת ist mit dem Akk. konstruiert. Das Haus braucht nicht als Tempel vorgestellt zu werden, kann auch ein kleines Schutzdach oder ein Zelttuch sein, das die Weiber weben (II Reg 23 7 vgl. auch Act 19 24). **14** Das in v. 13 gezeichnete Bild gefällt dem Verf. so, daß er es jetzt noch viel ausführlicher auszumalen sich anschickt, wobei er auf den ersten Anfang zurückgeht. לכרת läßt sich weder an das Vorhergehende noch an das Folgende anschließen, ein שלח oder הלך vorzusetzen ist willkürlich; es bleibt nur übrig, nach der LXX כָּרַת zu schreiben und ל als Schreibversehen zu streichen. In der LXX fehlt der ganze Komplex von ארזים bis zum zweiten לו, ohne Zweifel infolge einer Flüchtigkeit des Übersetzers, die eher entschuldbar ist, als wenn heutige Ausleger einerseits den hebr. Text beibehalten, andererseits das ארזים, das die LXX durch Versehen ausgelassen hat, mit Berufung auf die LXX in עֵצִים „verbessern". Andere wüste Konjekturen sind durch den Umstand veranlaßt, daß das Fällen der Bäume dem Wachsenlassen vorhergeht (so soll ויאמץ־לו durch Dittographie aus בַּעֲצֵי־יַעַר entstanden sein!). In ויאמץ, das keinen Akkus. hat, läßt man besser das ו fort (obwohl es zur Not als ו der Apodosis gehalten werden könnte): und eine Eiche ließ er sich stark werden. „Unter Waldbäumen" ist der spätere Gott aufgewachsen, und der Regen hat ihn groß gemacht: was für einen lächerlichen Ursprung hat so ein heidnischer Gott. ארן, assyr. irin, Zeder, die alten Übersetzer πίτυς und ähnlich. Das scheinbar ungeschickte hysteron proteron in diesem Vers würde weniger auffallen, wenn wir einige ו ein wenig freier mit unserem „oder" und „auch" wiedergeben würden: er fällte Zedern, nahm auch . . . oder pflanzte. **15** והיה könnte bei diesem späten Schriftsteller auch heißen sollen: und er wurde; es ist überhaupt zweifelhaft, ob man die Syntaxregeln der älteren Sprache hier anwenden darf; indessen kommt man mit dem Perf. kons. (ἵνα ᾖ) statt ותהיה zur Not aus. Er nahm „von ihnen", von den genannten Bäumen, unbefangen, ohne darüber nachzudenken, welch ein lächerlicher Kontrast zwischen den verschiedenen Verwendungen der Hölzer entsteht, wenn er diese für den Küchenbedarf, jene zur Verfertigung eines Gottes braucht. אַף־אַף sowohl als auch. Die Schilderung wird Weish. 13 13 noch dahin übertrieben, daß der Gott nur aus dem unnützen Abfall fabriziert wird. Die launenhafte, fetischistische Vermengung alltäglich prosaischer Notdurft und religiöser Devotion, dem Juden der nachexilischen Zeit gewiß viel auffälliger als dem Israeliten der Königszeit, ist nicht reine Karikatur, aber dem Kleinleben der unteren Stände äußerlich abgesehen und natürlich nicht ohne weiteres als Charakteristik des Bilderdienstes zu gebrauchen. סגד, aramäisch, auch 46 6. Für למו ist, da wegen עשהו kein Plur. stehen kann, לו zu schreiben, denn daß man nach einer phönizischen Analogie למו als Singular auffassen dürfe (G.-K. § 103 2 Anm.), ist sehr zweifelhaft. **16** Nach dem hebr. Text sind zwei Hälften nicht ein Ganzes, sondern es bleibt noch ein Rest übrig; und hat es einen Sinn, das verbrannte Holz zu demjenigen, über dem Fleisch gebraten wird, in Gegensatz zu stellen?

[17]Und den Rest davon machte er zu einem Gott,
Zu einem Bilde und bückt sich davor,
Wirft sich nieder und betet zu ihm:
Rette mich, denn du bist mein Gott.
[18]Sie haben weder Erkenntnis noch Einsicht,
Denn verklebt, sodaß sie nicht sehen, sind ihre Augen,
Daß sie nicht klug sind, ihre Herzen.
[19]Und nicht denkt man so weit zurück,
Hat weder Erkenntnis noch Einsicht, zu sagen:
Die Hälfte davon verbrannte ich im Feuer,
Buk auch auf seinen Kohlen Brot, brate Fleisch und esse,
Und sein Überbleibsel mache ich zu einem Greuel,
Vor einem Holzklotz bücke ich mich?
[20]Wer Asche weidet, ein betrogenes Herz hat den verleitet,
Und nicht rettet er seine Seele und spricht: ist nicht Trug in meiner [Rechten?

Also ist mit der LXX zu lesen עַל־גֶּחָלָיו (vgl. v. 19) für עַל־חֶצְיוֹ. Ferner ist mit Oort יאכל hinter יצלה zu stellen. חַמּוֹתִי hat die seltenere Betonung auf Ultima s. Olsh. S. 483. 17 Der Rest ist die zweite Hälfte. Das ֑ gehört unter לוֹ; vorher ist zu schreiben: לְפִסְלוֹ יִסְגֹּד vgl. v. 15b. Die scriptio plena von יסגוד, an sich schon inkorrekt, ist dem Qre wegen des Maqq. anstößig. In der LXX fehlt merkwürdiger Weise סגד in v. 15 und 17. In v. 17b will Ktib mit Recht die drei Verben als Impf. kons. ausgesprochen haben. 18 Das Tun der Bildanbeter, meint der Verf., erklärt sich nur aus völligem Mangel an Verstand, Auge und Herz sehen und verstehen nichts v. 9. טח, vom Ktib vielleicht von dem transitiven טוח abgeleitet, wird besser auf טחח zurückgeführt und טַחוּ geschrieben, denn schwerlich denkt der Verf. an eine Verblendung durch Gott wie 6_{10}. 19 יָשִׁיב, wofür sonst יָשִׂים, ist durch 46_{8} geschützt. Das Folgende wiederholt v. 18a und v. 9b abermals; hinter דעת etwa mag ein לוֹ ausgefallen sein. v. 19b scheint eine Frage der Befremdung zu sein: und den Rest sollte ich zum Greuel (vgl. 41_{24}) machen? Der Verf. hält mit der Einseitigkeit des abstrakten Monotheismus das Gebaren des Bildanbeters für hirnverbrannt: der letztere würde den Unsinn einsehen, wenn er nur einmal nachdächte. Daß der Verf. wie überhaupt die spätjüdische Polemik nur die Außenseite, nicht den eigentlichen Sinn der Bilderverehrung trifft, bedarf keines Beweises, ist vielmehr selbst ein Beweis dafür, wie fremd die Juden ihren heidnischen Mitbürgern gegenüberstanden und wie hochmütig sie über sie dachten. Denn es gingen zwar von dem Numen, das das Bild bewohnt, allerlei magische Kräfte und Eigenschaften auf das Bild über, aber Bild und Numen verwechselt selbst der einfältigste Bildanbeter so wenig miteinander, wie der Jude den Elia mit seinem Mantel. Übrigens hätte ein Verteidiger des Bilderdienstes dem gesetzlichen Judentum zahlreiche Heiligkeitsvorschriften nachweisen können, die auf derselben magischen Grundlage beruhen wie die Wertschätzung der Idole vgl. für vieles nur Hes $44_{19. 25-27}$. 20 Die erste Hälfte ist nach Form und Inhalt ein Maschal und zwar, nach dem Zusammenhang zu urteilen, kein selbstgeformtes, also ein Zitat, wie es bei Dtjes. niemals vorkommt. Das Objekt des Verbums ist im Part. vorangestellt. „Asche weiden" (nicht: „Asche lieben" — wie hätte eine so absurde Redensart entstehen können?) bedeutet wohl nicht wie „den Wind weiden" Hos 12_{2} der Asche nachgehen, denn Asche muß doch nicht grade etwas „Verfliegendes" sein, das man nicht hüten kann, ist aber auch dem Hirtenleben entnommen und bezeichnet eine nutzlose und närrische Tätigkeit; es mag heißen: eine vom Brand heimgesuchte Steppe beweiden, statt saftiger Weide, die man aufsuchen wollte oder sollte; da wird man denn vom betrogenen Herzen „im Kreis herumgeführt", während man die „schöne grüne Weide" der wahren Religion Ps 23 in der Nähe hätte. הוּתַל, Perf. hoph. von תלל, ist Relativsatz.

[21] Gedenke an dieses, Jakob, und Israel, denn mein Zeuge bist du,
Ich habe dich gebildet, Knecht bist du mir, Israel, du wirst nicht vergessen,
[22] Ich tilgte gleich der Wolke deine Vergehen und gleich dem Gewölk deine Sünden,
Wende dich her zu mir . . . . . denn ich habe dich erlöst . . .

הִטָּהוּ, ähnlich Prv 7 21 Hiob 36 18; Änderung in הִתְעָהוּ (de Lag.) ist nicht nötig. Oort macht aus v. 20a den Satz רָאֵה לְאֵפֶר לֶהָבָה תְּלַהֲטֵהוּ: siehe, zu Asche wird ihn die Flamme verbrennen – aber warum denn? Der korrigierte Satz ist viel besser als die Korrektur, deren Pathos nicht zu diesem Lehrstück paßt und an die sich v. 20b stilistisch und inhaltlich schlecht anschließt. „Nicht rettet" der Irregeführte, der einem nutzlosen Gott huldigt, „seine Seele", eine Rückerinnerung an v. 17, vielleicht auch Anklang an 47 14, aber keine Drohung mit Jahwes Gericht über die Gottlosen. Das bestätigt auch der Schlußsatz: er ist so verblendet, daß er den Selbstbetrug nicht begreift. שקר nicht subjektiv: handele ich nicht betrügerisch, sondern objektiv: betrügt es mich nicht, was ich in der Hand habe, woran ich mich halte? Der Verf. hat immer nur die Individuen im Auge und ihr kleines Geschick, Dtjes. dagegen die weltgeschichtliche Krisis, in der Jahwe die Götter besiegt und die Völker dem Heidentum entreißt.

44, 21. 22 gehört wieder dem Dtjes. an, wie man sofort am Stil merkt, und bildet die Fortsetzung von v. 6–8. „Denke an dies" bezieht sich nicht auf den folgenden Satz כי עבדי אתה, denn dann würde אלה fehlen, aber auch nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, denn es ist nicht denkbar, daß „Jakob", Jahwes Knecht und Zeuge, in der Weise, wie es ein solcher Zusammenhang ergäbe, vor dem einfältigsten Götzendienst gewarnt werden könnte und müßte, so schlimm es auch hin und wieder unter den Juden aussah (Jer 44 Hes 8). Nicht daran soll Israel gedenken, daß der Bildanbeter ein alberner Mensch ist, sondern daran, daß Jahwe allein geweissagt hat und allein Gott und Fels ist, Israels König und Erlöser. כי heißt also denn, nicht daß. Das folgende Wort עבדי muß aus עֵדִי (vgl. v. 8) verschrieben sein, weil doch in dem עבדי nicht so unerhört Neues steckt, daß es gleich zweimal hinter einander gesagt werden könnte; עֵד und עבד stehen zusammen wie 43 10, und der Satz: denn mein Zeuge bist du, ist die beste Motivierung für den Imper. זכר. תנשני ist rätselhaft; Qal kann es nicht sein, weil das נ assimiliert sein müßte, auch gibt weder der Satz: du sollst mich nicht vergessen, noch der näherliegende: du wirst mich nicht vergessen, einen glaubhaften Sinn. Ein Prophet, der für die nächste Zukunft die glorreiche Befreiung und Wiederaufrichtung des Volkes durch sinnenfällige Wundertaten Jahwes erwartet, kann die Befürchtung, daß Israel Jahwe vergißt, gar nicht hegen. Ist der Text richtig, so kann man nur eine inkorrekte Konstruktion des Niph. mit dem Akk. annehmen (statt תִּנָּשֶׁה לִי), wie sie in jüngeren Schriften bei intrans. Verben vorkommt: du wirst mir nicht vergessen, und zum Sinne wäre dann 49 14 ff. zu vergleichen. Am einfachsten liest man wohl תִּנָּשֶׁה und bringt diese Tröstung mit v. 8a in Verbindung: fürchte dich nicht. Eine Probe, wie man nicht verbessern und kritisieren darf, liefert Folgendes: תנשני wird in תִּטְּשֵׁנִי, verstoße mich nicht, verwandelt und dann damit bewiesen, daß der Stichos (und einiges dazu) unecht ist; man bringt selber einen Unsinn in den Text und verurteilt dann den Autor. 22 Daß Israel Jahwes Knecht ist und von ihm nicht vergessen wird, dafür gibt es den allerbesten Beweis: Jahwe hat seine Sünden beseitigt „wie eine Wolke", die schnell und spurlos vergeht (Hos 6 4 13 3 Hiob 7 9 30 15). Das letzte Distichon ist zu kurz. שובה mit Betonung der letzten Silbe vor א (G.-K. § 72s) muß etwa so gebraucht sein wie öfter im Hiob und Psalter: „wende dich her zu mir"; man sollte dahinter etwas erwarten wie אַל תִּשְׁתָּע 41 10.

44, 23 Abschluß des Abschnittes 42 14 – 44 22 durch ein kleines lyrisches Lied von sechs dreihebigen Stichen. Der Himmel und die Erde bis in ihre Tiefen hinab sollen jubeln, weil Jahwe „es getan", Israel erlöst hat und sich an ihm verherrlicht. Die Natur spiegelt die

*23 Jubelt, ihr Himmel, denn Jahwe hat's getan,
Jauchzt, ihr Tiefen der Erde,
Brecht, Berge, in Jubel aus,
Wald und alle Bäume darin,
Denn erlöst hat Jahwe Jakob,
Und an Israel verherrlicht er sich.

*24 So spricht Jahwe, dein Erlöser, dein Bildner von Mutterleibe:
Ich bin Jahwe, der alles schuf, ausspannte den Himmel,
Ich allein, der gründete die Erde, wer mit mir?
25 Der zerbricht die Zeichen der Mantiker und die Wahrsager zu Toren macht,
Der die Weisen rückwärts treibt und ihre Wissenschaft narrt.

26 Der zu Stand bringt das Wort seiner Knechte und den Rat seiner Boten,
Er, der spricht von Jerusalem: es sei bewohnt,
und vom Tempel: werde gegründet!
Und von den Ruinen des Landes: sie werden gebaut,
und seine Trümmer richt' ich auf,

Stimmung des Poeten wider. Es ist nur ein Freudensprung, durch den Dtjes. bisweilen seinen überwallenden Gefühlen Luft machen muß. רנו ist auf der zweiten Silbe betont wie auch 49 13 vgl. 54 1 (G.-K. § 67 Anm. 12). תחתיות bezeichnet Hes 26 20 den Hades, an den aber der Dichter wohl nicht denkt.

44, 24 – 45, 7 ein Gedicht von fünf Strophen zu je fünf Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, Einleitung einer Reihe von Ausführungen über Cyrus. Die ersten zwei Strophen bewegen sich fast in lauter Partizipien. Während Dtjes. anfangs mit einem bloßen „spricht euer Gott" 40 1 auskommt, häufen sich von c. 42 an je länger desto mehr die der Formel „so spricht Jahwe" angehängten Appositionen und mehren sich die Wiederholungen, sodaß der Leser unsicher wird, ob das Pathos des Autors sich an sich selber nährend so gewaltig anschwillt, daß er kaum dagegen schreiben kann, oder ob er sich selbst mit der Wiederholung seiner tönendsten Epitheta und prägnantesten Schlagwörter anstachelt. **24** Nach den Attributen, die Jahwe als Israels Gotte beständig beigelegt werden, kommen solche, die, vom Allgemeinsten und Ersten, von der Schöpfung, anfangend, in immer engeren Kreisen sich dem Zielpunkt der jetzigen Tätigkeit Jahwes zubewegen. לבדי steht gewöhnlich am Schluß mit Rückbeziehung auf ein vorhergehendes Ich, vertritt aber hier das Ich des vorhergehenden Distichons und leitet das dritte ein, teils des Metrums wegen, teils wegen des Gegensatzes zu מִי אִתִּי, welchen Fragesatz das Qre mit Unrecht in מֵאִתִּי, von mir aus, verwandelt, da es nicht auf den Antrieb zur Tätigkeit, sondern auf die Tätigkeit selbst ankommt (LXX τίς ἕτερος). Jahwe, der Schöpfer der Erde, wird gewiß auf ihr seinen Willen durchsetzen. **25** Das beliebte Thema von der Weissagung wird jetzt, wo der Gegensatz Babel-Cyrus näher vor das Auge des Propheten tritt, etwas anders abgehandelt als sonst; denn während den Göttern, denen bis dahin Jahwe gegenüberstand, keinerlei Weissagung eingeräumt wurde 41 26, wird den Babyloniern doch wenigstens eine Pseudomantie zugestanden, die freilich vor Jahwe zu Schanden wird. בדים, LXX ἐγγαστριμῦθοι, muß hier wie Jer 50 36 in בָּרִים, von ברה, beschauen, verbessert werden: die haruspices (s. P. Haupt, Journ. of bibl. Lit. 1900, S. 57, vgl. SBOT zu Prv 1 8); ihre „Zeichen" sind nicht die, die sie tun, sondern die, die sie auslegen, die Opferzeichen. Von den babylonischen „Weisen" konnte Dtjes. genug wissen, ohne daß er in Babylonien lebte; wie verhängnisvoll die Mantik für Babel wird, führt er c. 47 aus. Zur Opferschau der Babylonier vgl. noch Hes 21 26. **26 – 28** bildet eine zweite Strophe. Während Jahwe die Wissenschaft der Chaldäer durch seine Leitung der Geschichte Lügen straft, bestätigt er die Weissagung seiner Propheten. Der Sing. „sein Knecht" ist kaum zu verstehen; der Held des Gedichts 42 1-4, der nicht weissagt, kann

[27]Er, der spricht zur Tiefe: versiege, und deine Fluten trockne ich aus,

es nicht sein, ebenso wenig Israel, wenn man nicht auch מַלְאָכוֹ schreiben, דבר als Sache, Angelegenheit, und עֵצָה als „Beschluß über" verstehen will, was doch sehr gezwungen herauskommt. Die Vermutung, daß schon zur Zeit des Verf.s ein einflußreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte, wie hundert Jahr später Nehemia, und daß unser Prophet mit ihm in Verbindung stand oder gar selber dieser Mann war, kommt einem und vergeht wieder, weil doch gar zu abenteuerlich und zu wenig durch andere Anzeichen gestützt. עבדו für Jeremia (Hitzig) wäre eine Geheimniskrämerei, abgesehen davon, daß der Jeremia, den Dtjes. kennt, den Untergang Babels usw. nicht geweissagt hat; sich selbst und sein Orakel kann der Verf., der so wenig von sich spricht, mit einem so allgemeinen Ausdruck auch nicht bezeichnen; Gen. obj. wird עבדו schon wegen v. 25 nicht sein. Eben der Gegensatz zu v. 25 und der allgemeine Sinn, den דבר sonst hat s. zu 40$_{8}$, macht wahrscheinlich, daß עֲבָדָיו beabsichtigt war als Synonymum zu מלאכיו; Jahwes Knechte und Boten werden seine Propheten sein und ihr Wort die ganze Weissagung, die als Einheit gedacht wird. עצת ist etwas schwierig. Wäre es nicht Dtjes., der dies schreibt, so würde man versucht sein, עצת מלאכו auf den Beschluß des mal'ak Jahwe zu deuten, der nach Sacharja und Maleachi die Theokratie gründet und vertritt und im Tempel seinen Wohnsitz nehmen wird und dessen Sendung durch Jahwe nach Sacharja durch die bevorstehende Erfüllung der Weissagung bewahrheitet werden wird. So aber wird עצה nach 46$_{11}$ der durch die Propheten verkündigte Ratschluß Jahwes über die Zukunft sein; wie es scheint, hat das Wort schon einen technischen Sinn und bezeichnet etwa das, was wir durch Zukunftsplan, „Eschatologie", ausdrücken. Ist das so, so stammt es aus der auch 43$_{13}$ 46$_{10.\,11}$ benutzten Stelle 14$_{26}$f. Da auch „das Wort seiner Knechte" eigentlich das דְּבַר יהוה בְּיַד עֲבָדָיו ist, welchen theologischen Ausdruck man allerdings bei einem Dtjes. nicht erwarten darf, so ist der durch die Boten Jahwes verkündigte Ratschluß Jahwes dazu eine natürliche Parallele, sobald man den Einfluß von 14$_{26}$f. annehmen darf. Vgl. noch die allerdings ironisch gemeinte Stelle 41$_{28}$: von den Göttern hat keiner עצה. Nach dieser Vorbereitung kann nun endlich das Ziel des göttlichen Wirkens und Weissagens genannt werden: Jerusalem und die judäischen Städte sollen wieder aufgebaut werden. Der Text ist aber in v. 26 (von ישלים an) bis v. 28 mehrfach in Unordnung. Es scheint, daß wir v. 26 von ישלים bis תושב und v. 28 von ישלים bis zum Schluß als Varianten anzusehen haben. Die zweite, v. 28b, paßt an ihrer jetzigen Stelle nicht: daß לאמר mit oder ohne ו dort keinen Sinn gibt, ist doch klar, und daß Cyrus selbst den Tempel erbauen lassen soll, ist trotz 45$_{13}$ mindestens nicht wahrscheinlich; endlich wird sich der Verf. nicht so wiederholt haben, wie man jetzt annehmen muß, hingegen steuert er mit v. 28a ja doch deutlich auf 45$_{1}$ zu. Also ist Folgendes zu vermuten: der Satz: „der von Jerusalem spricht: es sei bewohnt, und zum Tempel: werde gegründet" ist vom Abschreiber vergessen gewesen, dann am Rande nachgetragen, von dort an verkehrter Stelle (nämlich in v. 28) in den Text wieder aufgenommen, endlich in sehr unordentlicher Weise nach v. 26 zurückversetzt, ohne in v. 28 getilgt zu werden; das Unordentliche besteht darin, daß zwar לאמר richtig in הָאֹמֵר und תבנה in תּוּשָׁב verbessert, dagegen aber ישלים, das zu v. 28a gehört, mit nach v. 26 versetzt und umgekehrt das Schlußsätzchen והיכל תוסד (oder vielmehr וּלְהֵיכָל) nicht mit versetzt wurde. Der Prophet sagt: Jahwe bringt seine Weissagungen dadurch zu Stand, daß er Jerusalem wieder mit Bewohnern füllt und seinen Tempel neu erbauen läßt. Im dritten Distichon hat die LXX statt יהודה Ἰδουμαίας (das im Cod. Alex. in Ἰουδαίας nach dem MT. korrigiert wurde); das אֲדָמָה, das dahinter steckt, ist besser als יהודה, weil sich offenbar das Suff. von חרבותיה darauf bezieht. Nun kann man nicht umhin, auch ערי in עָיִר zu verwandeln, das dem חרבות entspricht. Bemerke den Unterschied zwischen dem Pilel קומם und dem Hiph. מקים. 27 Der Wasserschlund (צולה für מְצוּלָה nur hier) mag wohl auf Babylonien gehen, aber gewiß nicht in buchstäblichem Sinn auf die babylonischen Gewässer (11$_{15}$). Am natürlichsten

[28]Er, der von Cyrus sagt: mein Hirte und all mein Anliegen vollführt er.

45 [1]So spricht Jahwe [der Gott] zu seinem Gesalbten Cyrus,
Dessen Rechte ich gefaßt habe, niederzutreten vor ihm Völker,
Zu öffnen vor ihm die Türen, und daß Tore unverschlossen sind:

---

denkt man jedoch nur allgemein an Israels jetzige Notlage; das Bild von der Tiefe mag durch die Erinnerung an das Schilfmeer beeinflußt sein (43_{16}ff. vgl. Ex 15_{5}), doch sind 43_{2} Wasser und Ströme ohne alle Nebenbeziehungen das Bild von Bedrängnissen und Gefahren. 28 Endlich kommt nun die Rede auf den Mann, der Jahwes Werkzeug bei der Rettung Israels sein soll. Cyrus (persisch Kurusch, babylonisch Kurschu, Kurasch, welch letztere Aussprache auch die unseres Propheten sein wird) ist Jahwes „Hirte“, ein Ausdruck, der wie Mch 5_{4} Jer 3_{15} Hes 34_{7} die Herrscherstellung des Cyrus unter Vermeidung des Königstitels bezeichnet, denn das Wort König würde teils zu viel besagen, weil Cyrus nicht Jahwes, d. h. Israels König werden soll, teils zu wenig, weil die Weltkönige von ihm vernichtet werden sollen. Daß רֵעִי, mein Freund, auszusprechen sei, wie Kuenen, Oort, Stade wollen, ist recht unwahrscheinlich, jedenfalls nicht mit 48_{14} zu beweisen; „Freund“ des Königs ist II Sam 15_{37} ein Ehrentitel für einen vertrauten Ratgeber, um einen solchen aber handelt es sich hier nicht, sondern um den großen Kriegshelden wie Mch 5_{4}, den gewaltigen Völkerhirten. Cyrus soll alles Anliegen (חֵפֶץ in diesem Sinn nur bei jüngeren Schriftstellern) Jahwes vollführen, die Züchtigung der Weltvölker und die Befreiung Israels. Daß v. 28b nach v. 26 gehört, ist schon nachgewiesen. Der Chroniker benutzt unsere Stelle Esra 1_{1} 6_{1}ff.; Josephus behauptet, daß Cyrus das Buch Jesaia gelesen habe (Antiqu. XI_{1}). Unbegreiflich aber ist, wie ein Autor unserer Zeit von dem „tiefen, klaren Blick“ sprechen kann, den Dtjes. dadurch beweisen soll, daß er eine wirklich eingetroffene Weissagung gibt; das ist doch die oberflächlichste Beurteilung nach dem Erfolg. Lieber sollte man, wenn man von der jetzigen, sicherlich falschen Verbindung von v. 28b mit v. 28a ausgehen will, von einer an sich recht wenig fundamentierten Intuition reden, in der der enthusiastische Prophet seine eschatologischen Hoffnungen an die ihm nicht näher bekannte Person des wunderbaren Siegeshelden heftet und die natürlich dadurch, daß sie sich bewahrheitet hat, nicht schlechter wird, aber auch nicht besser. Das Große und Echte an Dtjes. ist der völlig naive Glaube, mit dem er den in ihm aufgegangenen Gedanken umfaßt, so innig umfaßt, daß er offenbar gar kein Arg daraus hat, er könne sich etwa auch irren, es könnte Cyrus, den doch der Verf. von c. 13 für einen wilden, grausamen Meder hält, ein Eroberer sein wie Sanherib oder Nebukadnezar und seine Siege für sich selber und mit Hülfe eines ganz anderen Gottes erfechten und es könnte die Freigebung der Juden ein Akt ganz ordinärer Klugheit sein. Man darf noch hinzufügen, daß gerade das Größte und Beste, was Dtjes. so sicher erwartete, die Erscheinung Jahwes in Wundern und der Sieg der wahren Religion unter den Heiden, sich durchaus nicht so, wie er erwartete, erfüllt hat und daß es gerade darum das Beste ist, weil es sich gar nicht so erfüllen konnte, sondern immer zu hoffen und zu streben gab, bis sich endlich nach mehr als einem halben Jahrtausend eine unendlich viel höhere Erfüllung einstellte, während Dtjes., nach Dillm.s Maß gemessen, um deswillen tief herabzusetzen wäre. c. 45, 1. 2, der dritte Fünfzeiler, geht nun näher auf die Person des Cyrus ein. 1 Hinter יהוה hat die LXX noch הָאֵל, das eine erwünschte Ausfüllung des ersten Stichos bildet. Cyrus ist Jahwes Gesalbter, natürlich nicht in dem Sinn, in dem, übrigens viel später, von dem Messias geredet wird, sondern in der Weise, wie Mch 5_{4} von den 7, 8 Geweihten gesprochen wird, die wider Syrien aufgestellt werden sollen; er ist von Jahwe geweiht zur Ausführung seines großen Geschäfts. Der transitive Inf. רַד hat auffälliger Weise a statt ō (Olsh. S. 531), רֹד ist doch wohl besser, eine weitere Änderung aber schwerlich nötig. Das Sätzchen: die Hüften der Könige (nämlich ihren Gürtel vgl. I Reg 20_{11}) machte ich offen, dessen letztes Wort sehr häßlich mit dem ersten des folgenden Distichons „zu öffnen“ zusammenstößt, scheint mir vom Rande eingedrungen zu sein und ursprünglich zu v. 5b zu

[2]Ich, ich gehe vor dir her, und Hügel ebne ich,
Eherne Riegel zerbreche ich und eiserne zerhaue ich.

[3]Geben will ich dir die Vorräte des Dunkels und die Schätze des Verstecks,
Ich Jahwe, der dich rief bei deinem Namen, der Gott Israels;
[4]Um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Erwählten,
Rief ich dich mit deinem Namen, mit Ehrennamen, obgleich du mich nicht [kanntest,
[5]Ich Jahwe und keiner mehr, außer mir kein Gott.
(1)Die Hüften der Könige entgürte ich, [5]doch dich gürte ich,

---

gehören (s. d.). Für שְׁעָרִים hat die LXX עָרִים. 2 Jetzt wendet sich Jahwe direkt an Cyrus, was ja bei Dtjes. nicht befremdet, der sogar Götter anreden läßt, die gar nicht existieren. Er geht vor ihm her, um mit seiner Wundermacht alle Hindernisse zu beseitigen. הֲדוּר kommt 63 1 als Part. vor: aufgebläht, wird hier also etwas ähnliches bedeuten wie רְכָסִים 40 4; die LXX hat הָרִים, was zum Verbum nicht so gut paßt. אושר des Ktib wird vom Qre in אֲיַשֵּׁר verbessert vgl. v. 13, c. 40 3. Zu den Türen von Erz könnte man die hundert ehernen Tore Babels bei Herod. I, 179 vergleichen, wenn nicht die Türen selbst hier anstößig wären, da sie eben vorher dagewesen sind und zwar in anderer Form; mir scheint, daß sie die Riegel, die jetzt im kürzeren Stichos des Distichons stehen, verdrängt haben und daß im letzteren Dtjes. nur ברזל geschrieben hat; vielleicht, daß einem Abschreiber, der letzteres Wort zu nackt fand, Ps 107 16 einfiel, ohne daß ihm das verschiedene Metrum Kummer machte. 3–5, der vierte Fünfzeiler. Jahwe gibt dem Cyrus die Schätze, die in dunklen Verstecken verborgen liegen. Von den Schätzen des Krösus kann Dtjes. gehört haben, nun soll Cyrus auch noch das selbst durch Beute (Jer 51 13) und den Handel reich gewordene Babel erobern. Nach Plinius (s. Gesen. im Komm.) soll Cyrus 2½ Milliarden Mark erbeutet haben. מַטְמֻנֵי, im Sing. מַטְמֹן, aramäisch מָמוֹן aus מַעְמַן, Mammon (ursprüngliches צ im Aramäisch. wie oft in ע übergegangen, im Hebräischen eigentlich wider die Erwartung in ט). Wie Cyrus an der Erbeutung der Schätze erkennen soll, „daß ich Jahwe bin", kann man sich kaum vorstellen; da aber לְמַעַן gleich im Anfang des folgenden Distichons wieder vorkommt und לְמַעַן יֵדְעוּ im Anfang von v. 6, so wird man berechtigt sein, das „damit du erkennst, daß" hier zu streichen. Dann erhält man den einfachen Sinn: ich Jahwe, der dich berufen hat, gebe dir die Schätze, eine objektive Aussage, die ohne weiteres verständlich ist: der von Jahwe Berufene ist der Herr der Welt. 4 Er ist es aber nicht um seiner selbst willen, sondern um dessen willen, zu dessen Gunsten er berufen ist, und das ist das Volk, dessen Gott Jahwe ist. Cyrus ist nur das Werkzeug, Israel das Ziel der göttlichen Tätigkeit. וָאֶקְרָא, da rief ich, ו nimmt v. 4a wieder auf. Die Ehrennamen Jahwes Hirt und Gesalbter bekam Cyrus, obwohl er ursprünglich Jahwe nicht einmal kannte. Dieser Satz steht nicht in Widerspruch mit 41 25. Cyrus kennt Jahwe, seitdem er mit Namen von ihm gerufen und von einem Siege zum anderen geführt ist. Die LXX kennt weder hier noch 44 5 das Wort כנה und übersetzt auf's Geratewohl. 5a Jahwe ist der einzige wirkliche Gott, und da eine so außergewöhnliche Erscheinung wie Cyrus nur durch Gottes direktes Eingreifen möglich ist, so muß sich Jahwe dem Cyrus auch irgendwie geoffenbart haben; ein unpersönliches Einwirken Gottes auf seine Werkzeuge liegt ganz außer dem Gesichtskreis des Propheten. Übrigens ist dies Distichon gewissermaßen die verstärkte Wiederholung des „Ich Jahwe" im zweiten (v. 3b). 5b–7, die letzte Strophe. V. 5b ist unvollständig; es muß etwas ausgefallen sein, worin von den Erfolgen des Cyrus die Rede war, da sonst v. 6 schlecht vorbereitet ist, denn an dem bloßen Gürten des Cyrus können die Völker der Welt nichts erkennen. Wahrscheinlich ist der Satz in v. 1a: die Hüften der Könige entgürte ich, vom Abschreiber zuerst vergessen, dann an den Rand geschrieben und so nach v. 1 verschlagen worden; wenn man ihn wieder an den Anfang von v. 5b setzt, so hat man an ihm einen passenden Gegensatz zu v. 5b: die Könige mache ich wehrlos, dich mache ich stark, und die notwendige

[6]Damit man erkenne vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang,
Daß nichts ist außer mir, ich Jahwe und nichts weiter,
[7]Der Licht bildet und Dunkel schafft, Heil und Unglück,
Ich Jahwe [der Gott] bin's, der alles dieses tut.
*[8]Träufelt, ihr Himmel droben,
Und die Wolken mögen rinnen von Recht!
Öffnen wird die Erde [ihren Schoß],
Daß wachsen Heil [und Frieden],
Und Gerechtigkeit läßt sie sprossen zumal:
Ich Jahwe habe es geschaffen.

Vorbereitung von v. 6. Das לא ידעתני, das hier nicht mehr am Platz ist und mit dem Anfang von v. 6 schlecht zusammenklingt, muß irrtümlich aus v. 4 wiederholt sein. **6** Wenn Jahwes Held alle Könige besiegt, müssen alle Menschen begreifen, daß nur Jahwe Gott ist, da die Götter jener Könige nichts gegen ihn vermochten. Das ist (neben v. 4) das zweite Motiv, aus dem Dtjes. die persischen Erfolge erklärt. Die gewaltige politische Katastrophe ist ihm Vorbedeutung für die geistige Weltumwälzung; er beurteilt alles pneumatice. Ähnlich erkannten in allen Jahrhunderten Christen von lebendiger eschatologischer Richtung in den großen geschichtlichen Begebenheiten die Anzeichen des nahen Weltendes und des anbrechenden Gottesreiches — eine göttliche Weisheit und eine weltliche Torheit. Für ממערבה (Suffix ohne Mappiq) sollte man עד מ' erwarten. **7** Die Menschen sollen insbesondere erkennen, daß Jahwe alles schafft, Licht und Finsternis, Glück und Unglück. Dann haben sie keine Bilder außer Jahwe mehr nötig, mit denen sie das Glück herbei und vor allem das Unglück hinwegzaubern. Der Zusammenhang von v. 6 und 7 zeigt, daß der Prophet es durchaus nicht auf einen beiläufigen Katechismusunterricht für Cyrus abgesehen hat, sondern auf eine Polemik gegen seine alten Gegner, die Verehrer der Götter. Es ist ohnehin die Frage, ob jene Elemente der persischen Religion, die in der späteren Zeit zum lehrhaften Dualismus ausgebildet wurden, schon zur Zeit des Cyrus eine so scharfe Formulierung erhalten hatten, daß die persische Religion dadurch Leuten, die doch selber auch freundliche und feindliche Gewalten, einem Dtjes., der den Mythos vom Kampf zwischen dem Gott des Lichts und der Ordnung und den lichtfeindlichen Ungeheuern des Chaos kennt (51 9), hätte auffallen müssen. Dtjes. hätte sich ohne Zweifel deutlicher und ausführlicher ausgedrückt, wenn er die Zweigeisterlehre hätte angreifen wollen; er will nichts weiter sagen, als daß von Jahwe Glück wie Unglück abhängt, so gut wie Tag und Nacht. Cyrus aber ist für ihn eine Lichtgestalt, die weder Vater noch Mutter hat, hält er es doch nicht für nötig, auch nur einmal Persien oder Medien zu erwähnen. Der zweite Stichos in v. 7a hat seine beiden Partizipien wohl vom Abschreiber erhalten, denn בורא kommt eben vorher und עשה gleich hinterher vor, nötig ist keines von beiden, dagegen verderben sie das Metrum. Mit dem Schlußdistichon v. 7b kehrt das Gedicht in den Anfang 44 24 zurück: Jahwe der Gott (LXX) tut alles.

45, 8 ist wieder eine kleine lyrische Eruption wie 42 10 ff. 44 23, wie die letzte aus sechs dreihebigen Stichen bestehend. Der im Vorhergehenden berührte Gedanke von dem Siege der wahren Religion in der ganzen Menschheit hat den Propheten begeistert: die ganze Welt wird von Recht und Heil erfüllt sein. Das erste Distichon und im allgemeinen auch sein Verhältnis zum folgenden ist klar: der Himmel soll das Recht herabträufeln, die Wolken davon rinnen, die Folge wird sein, daß die Erde fruchtbar sein wird an den Gütern, die die wahre Religion kennzeichnen. Auch 55 10 wird der Himmel als die Erde befruchtend vorgestellt; mit Recht ist daher הרעיפו als Imper. vokalisiert (nicht als Perf., wie Oort will), um die Ursache stärker gegen die Wirkung abzuheben. Unter צדק kann man hier wohl nicht wie 41 2 den Sieg des Rechts verstehen, der sich an die Unternehmungen des Cyrus knüpft: wie sollten die Wolken davon rinnen, die Erde damit befruchtet werden können! צדק ist hier der objektive Bestand an heilsamen Wahrheiten, Einrichtungen, Sitten, die Jahwes Wort und Geist auch nach 1 1 ff. 32 15 ff. 2 2 ff. in Israel und dann auch unter den

*9 Wehe dem, der hadert mit seinem Bildner, Scherbe bei irdenen Scherben:
Spricht der Ton zu seinem Bildner: was machst du, du hast keine Hände?

Völkern schafft, das Rechte schlechthin nach dem prophetischen Ideal. Die Folgen dieser Schöpfung, das צֶמַח יהוה in übertragenem Sinn, weist dann die Erde auf in dem, was sie hervorbringt; es ist das Heil, יֶשַׁע, der auch in jenen jesaian. Stellen beschriebene glückliche Zustand der Dinge, und die צדקה, das Rechttun, die Herrschaft des Rechts und der Ordnung unter den Menschen, daß dann die Völker keine Kriege mehr führen, die Hirten auf der Prärie nicht mehr um die Weideplätze hadern usw. Jedoch haben die beiden mittleren Stichen jedesmal die letzte Hebung verloren; zu תפתח fehlt das Obj., zu יפרו das zweite Subj. Jenes Obj. darf nicht fehlen, weil man sonst פִּיהָ (Ps 106_{17}) ergänzen wird, das nicht paßt, weil es sich hier nicht um ein Strafgericht handelt. Man kann etwa ergänzen רַחְמָהּ, ihren Schoß, vgl. das Bild 55_{10}. תפתח ist, wenn תצמיח richtig ist, Impf., nicht Jussiv: die Tätigkeit der Erde ist die natürliche Folge des himmlischen Regens, braucht also nicht mehr besonders anempfohlen oder gewünscht zu werden. Sie bewirkt ihrerseits weiter, daß sprossen Heil . . . וְשָׁלוֹם darf man wohl dem Sinn nach ergänzen vgl. 32_{17}. Die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen erinnert an Hos 2_{23}f. Im dritten Distichon bezieht sich יחד nicht auf zwei Subjekte, sondern auf mehrere Objekte, indem die im Vorhergehenden genannten Güter Heil (und Friede) mit der Gerechtigkeit zur Frucht der Erde zusammengefaßt werden. Der ganze sittlich-physische Zustand wird zuletzt als Jahwes Schöpfung bezeichnet; mit dem Perf. בראתיו (wo man eher ein weibliches Suff. erwartete) versetzt uns der Prophet in die goldene Zeit, als wäre sie schon da. Der Dichter von Ps 85 hat unser kleines Lied augenscheinlich benutzt.

45, 9—13, vier dreihebige Vierzeiler. Gegen die Beschlüsse des Schöpfers soll sich das Geschöpf nicht auflehnen, darum auch nicht die Israeliten gegen Jahwes Absicht, sein Volk durch den Perser zu retten. 9 Wer eine Scherbe mit Scherben von Erde (Gen 2_7), nicht mehr als eine Scherbe ist, wie kann der mit dem Töpfer hadern! את steht im zweiten Stichos ähnlich wie עִם Hiob 9_{26} = כְּ, besser wäre es, wenn im ersten und zweiten Stichos mit את und עם abgewechselt wäre, aber daß der Satz unverständlich sei (Oort), ist doch eine Übertreibung. Die LXX hat für das erste Distichon eine wunderliche Übersetzung in v. 9, deren fremdartige Vorlage man kaum herzustellen wagt, dazu im Cod. Rom. eine zweite Übersetzung des ersten Stichos, die nach v. 10 verschlagen ist und deren Text lautet: הֲרִיב יֹצֵר אֶל יֹצְרוֹ, was nicht schlechter ist als der hebr. Text, aber der letztere gibt einen ganz befriedigenden Sinn, nur daß הֲרִיב vielleicht dem היאמר etwas besser entspricht. Im zweiten Distichon, das überladen ist, muß פעלך nach der LXX gestrichen werden, denn während der Ton, wenn der Töpfer ihn anfaßt, sich wehren könnte mit der Frage: was machst du? kann doch das fertiggestellte Werk nicht mehr sagen, der Verfertiger habe keine Hände. Ebenso ist nach der LXX das לוֹ am Schluß in לָךְ zu verbessern: du kannst ja nichts, was willst du eigentlich? Dtjes. bedient sich hier eines starken Ausdrucks für die unbedingte Untergebenheit Israels unter die Gottheit, den ein älterer Schriftsteller schwerlich gefunden hätte und den nur der Schöpfungsgedanke (s. v. 11f.) möglich gemacht hat. Daß die Allmacht des Schöpfers den Semiten leicht zu einer despotischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen führt, zeigt sich auch hier; mit Recht hat der Dichter des Hiob, der in seiner Religionsauffassung von Dtjes. ebenso stark verschieden, wie in manchen Dingen und gerade auch in der Verherrlichung des Schöpfers von ihm beeinflußt ist, gegen die göttliche Despotie sich aufgelehnt, indem er sehr fein den Eliphas von der Wertlosigkeit der Menschen, die in elenden Tongehäusen stecken und unbeachtet wie Mücken dahinsterben, den Hiob aber von dem wundervollen Kunstgebilde, zu dem Gott den Menschen geformt hat, reden läßt und für den Menschen die Freiheit beansprucht, auch Gott gegenüber zu fragen: warum tust du das? Nachgeahmt ist der Vers 29_{16} und benutzt von Paulus

[10]Wehe dem, der zum Vater spricht: was zeugst du, und zum Weibe: was hast du Wehen?

[11]So spricht Jahwe [der Gott], der Heilige Israels und sein Bildner:
Über das Kommende beauftragt mich und über meiner Hände Werk bestellt mich!
[12]Ich, ich habe gemacht die Erde und Menschen auf ihr geschaffen,
Meine Hände spannten die Himmel aus, und all' ihr Heer bestellte ich:
[13]Ich, ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit und all' seine Wege geebnet,
Er wird bauen meine Stadt und meine Gefangenen entlassen!

Nicht um einen Kaufpreis, noch um ein Geschenk, spricht Jahwe der Heere.

---

zu seiner eigenartigen Theodicee Röm 9 22. **10** soll offenbar dasselbe sagen wie v. 9, ist aber kaum in demselben Sinn zu verstehen. Da der אֹמֵר nicht das Kind selbst sein kann (wie ja auch nicht אָבִיו und אִמּוֹ steht), so weiß man nicht, wer dem „Vater" (sonderbar für אִישׁ) und dem Weibe das Zeugen und Gebären zum Vorwurf machen sollte. Wenn es noch hieße: warum hast du mich gezeugt! (vgl. Jer 15 10). So wie die Redensart jetzt lautet, scheint sie sich gegen den zu wenden, der sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen, oder der Unmögliches verlangt (wobei allerdings das הוֹי wunderlich ist und eher etwa הֲיֹאמַר: sagt man auch? zu erwarten wäre). Mag man den Satz wenden wie man will, so paßt er nicht in den Zusammenhang; Jahwes Beschluß, Israel durch den Perser wiederherstellen zu lassen, kann durch das Bild vom zeugenden Vater und in Wehen liegenden Weibe nicht charakterisiert werden. V. 10 ist also ein Randzitat gewesen und zwar ein recht unglücklich gewähltes, vielleicht auch entstelltes; auch das הוֹלִיד spricht dafür, das nicht etwa durch 55 10 geschützt wird. **11** יֹצְרוֹ ist natürlich mit Rücksicht auf das Bild von v. 9 gewählt: Israel, Ton in Jahwes Hand, soll Jahwe keine Vorschriften machen. Dies letztere wird aber schlecht ausgedrückt durch die Fortsetzung: über das Kommende fragt mich (oder wenn man mit Secker unnötiger Weise תִּשְׁאָלוּנִי liest: wollt ihr mich befragen?), denn es ist nicht einzusehen, warum man nicht fragen darf nach dem, was Jahwe beschlossen hat. Für שְׁאָלוּנִי muß der Verf. ein Wort geschrieben haben, das dem folgenden תְצַוֻּנִי entspricht, dies Wort ist שְׁלָחוּנִי, das, mit doppeltem Akk. konstruiert (vgl. 55 11 Jer 42 5 I Reg 14 6), bedeutet: jemand mit etwas beauftragen, zu etwas abordnen. Sarkastisch sagt Jahwe zu den Israeliten, die besser wissen wollen, was sich schickt: ich soll wohl euere Aufträge für mein Verfahren in Empfang nehmen und ausführen und ja nicht nach eigenem Ermessen vorgehen. Ebenso die Fortsetzung: über mein Werk bestellt mich, behandelt mich als eueren Beauftragten für mein eigenes Werk! eine ironische Ablehnung der Vorschriften, die die Angeredeten ihrem Gott und Schöpfer machen möchten, zugleich Hervorhebung der Tatsache, daß die Erlösung Israels doch immer das Werk Jahwes, seiner Hände, ist, nicht das des Persers, der bloßes Werkzeug bleibt. עַל־בָּנַי ist durch v. 10 veranlaßte falsch erklärende Glosse zu פֹּעַל יָדַי; denn das Werk der Hände Jahwes ist in diesem Zusammenhang nicht Israel, sondern die Berufung des Cyrus, dasselbe, was auch הָאֹתִיּוֹת meint; vgl. den ähnlich ungeschickten Einsatz in 29 23. Eine ebenso gemeinte, wenn auch allgemeiner gehaltene Abweisung der Überklugen lasen wir schon 40 13 f. **12** ist nur die Einleitung zu v. 13 und würde von uns etwa in folgender Weise ihm subordiniert sein: ich, der ich allein die Welt geschaffen habe, ich habe auch den Cyrus zu meinem Werkzeug erwählt. אֲנִי verstärkt nur das Suff. von יָדַי. Der Sinn ist derselbe wie 44 24. **13** בְּצֶדֶק, in Gerechtigkeit, d. h. so wie es recht war, wie ich mußte und durfte; es ist die positive Antwort auf den Tadel der Unzufriedenen, daß Jahwe nicht den Fremdling hätte zum Befreier machen sollen, und das אָנֹכִי greift auf das von v. 12 zurück: der Schöpfer der Menschen hat auch über die Geschichte der Menschen zu verfügen. Er, gerade er, der Perser Cyrus, soll Jerusalem wieder aufbauen und Jahwes Exulanten (גָלוּת abstr. pro concr.) entlassen. Den Schlußsatz: nicht um einen Kaufpreis usw. halte ich für einen Zusatz von fremder Hand. Er steht in Widerspruch mit 43 3 (Jahwe

*14 **So** spricht Jahwe [der Heere]: der Fellache Ägyptens
Und der Kaufmann Äthiopiens und die Sabäer, die hochwüchsigen,
Zu dir werden sie herüberziehen und dein sein, hinter dir hergehen,
Und vor dir werden sie niederfallen, zu dir flehen:
„**Nur** in dir ist Gott und keiner mehr, keinerlei Gottheit,

---

gibt ein Lösegeld für Israel), was freilich nicht allzu schwer genommen werden darf, hängt sich ferner nicht etwa mit seiner Last an die ganze vorhergehende Ausführung, sondern einzig und allein an das Wort יְשַׁלַּח (wofür die LXX יָשִׁיב hat), stört sogar die Klarheit des Gegensatzes: ihr seid unzufrieden über Cyrus, aber ich will ihn nun einmal zu meinem Werkzeug, enthält die nach v. 11a unnötige und bei Dtjes. ungewöhnliche Wiederholung der Bemerkung, daß Jahwe spricht, wird endlich auch von v. 14ff. derart in Schatten gestellt, daß man ihn nur mit dem quandoque dormitat Homerus entschuldigen könnte. Der Einsetzer ist, wie es scheint, durch 52 3 beeinflußt und glaubt wohl, daß er dem Propheten zu Hülfe komme, wenn er auch die finanziellen Bedenken gegen die persische Intervention abschneidet. Übrigens ist es möglich, daß der eigentliche Zusatz nur bis שחד geht; das „spricht Jahwe der Heere" ist vielleicht nur eine Korrektur zu dem Eingang des folgenden Gedichts.

45, 14—17, fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: Israels Rettung durch Jahwe und Jahwes alleinige Gottheit wird selbst durch die afrikanischen Völker verherrlicht werden. 14 צְבָאוֹת, das die LXX mehr hat, ist eine wünschenswerte Vervollständigung des ersten Stichos, vgl. auch die Schlußbemerkung zu dem letzten Satz von v. 13. Die Punktatoren lassen Zion anreden (weibliche Suffixe), Dtjes. dürfte ein Mask. gemeint haben, Jakob, Israel vgl. v. 17. Die drei afrikanischen Völker wurden schon 43 3 genannt, die Sabäer werden hier ähnlich ausgezeichnet wie 18 2 die Kuschiten (מדה in emphatischem Sinne). Wenn nun der Text richtig ist, so wird folgendes gesagt: jene Völker sollen mit ihren Schätzen den Israeliten zufallen; in Ketten vorübergeführt, werden die Afrikaner Israel und Jahwe ehren. Der Sinn könnte nur sein: der Sieger Cyrus wird sie dem Jahwevolke schenken. Denn es ist eine abenteuerliche Idee, daß sich die Sabäer usw. die Ketten freiwillig anlegen, um sich so den Israeliten als Sklaven zu präsentieren: war denn das Brauch und pflegten bei den Israeliten die Sklaven Ketten zu tragen? Freiwillig wird niemand Sklave in Ketten, am wenigsten ein Volk Sklave eines anderen, und freiwillig können die Ägypter usw. wohl Geschenke bringen, aber nicht ihren Erwerb. Wir würden übrigens lieber Löwen und Nilpferde in Ketten sehen als jene hochkultivierten Völker, und es würde schwer halten, den Vorwurf nationalen Hochmuts und sinnlichster Hoffnung von dieser Stelle fernzuhalten, wenn der Text richtig wäre. Aber der Vorwurf trifft höchstens die späteren Abschreiber, der Text ist schwerlich richtig. Im Anfang ist jetzt die Rede von dem Besitz der Ägypter und Kuschiten, man erwartet nun doch, daß nachher etwas davon gesagt werde, aber statt dessen hören wir nur von den Menschen selber. Ferner heißt es: die Sabäer usw. ziehen an dir (עָלַיִךְ, nicht zu dir) vorüber, sodann gehen sie „hinter dir", darauf ziehen sie wieder vorüber und „huldigen dir": was ist das für ein wunderliches Durcheinander. Oort schlägt יְגִעֵי und סֹחֲרֵי vor und streicht das zweite יעברו, aber warum die Ermüdeten der Ägypter und die äthiop. Kaufleute statt der Krieger und Adligen in Ketten vorüberziehen müssen, das ist doch nicht einzusehen. Trotzdem scheint Oort auf der richtigen Spur zu sein; nur ist auch בזקים zu streichen und das עליך in אֵלֶיךָ zu verwandeln: die Ägypter, Kuschiten usw. werden freiwillig zu Israel hinüberwandern, sich ihm dienend anschließen, aber nicht als Sklaven, sondern als Klienten, sie werden das tun, was 44 5 schon etwas allgemeiner von dem und jenem Nichtisraeliten vorhergesagt wurde. Sie werden es tun, weil sie sich überzeugt haben, daß allein Israel den wahren, rettenden Gott hat. Es scheint, daß Sach 8 20-23 unsere Stelle zum Vorbild hat. Das Sätzchen „in Ketten werden sie

[15]Fürwahr, bei dir ist ein verborgener Gott, ein rettender Gott!
[16]Zu Schanden sind geworden und auch beschämt alle [seine Gegner],
Zusammen gegangen in Scham die Bilderkünstler;

[17]Israel ward gerettet durch Jahwe, eine Rettung für ewige Zeiten,
Nicht werdet ihr zu Schanden und beschämt werden bis in alle Ewigkeit."

*[18]Denn so spricht Jahwe, — Er der Gott!
Der die Erde bildete und sie machte — Er hat sie aufgestellt!

---

vorüberziehen" glossiert das vermeintliche: an dir werden sie vorüberziehen. Statt סחר spreche ich סֹחֵר aus (vgl. Oort), statt יגיע lese ich יָגֵב (גָּלוּת) resp. שְׁבִי für יגיע resp. סחר, wie Cheyne will, ist doch gar zu willkürlich und wohl noch von den „Ketten" beeinflußt). Der Fellache und der Kaufmann werden als Repräsentanten Ägyptens und Äthiopiens genannt, nicht bloß, weil sie einem Juden als beste Typen beider Völker erscheinen mußten, sondern auch, weil die den Staat darstellenden höheren Kasten, Könige, Krieger und Priester, bei der Zertrümmerung der Staaten zu Grunde gehen. Sie fallen vor Israel nieder wie vor einer Gottheit, ja flehen es an, nicht in heidnischer Menschenvergötterung, sondern weil sie von Israel in seine Kultgemeinschaft aufgenommen zu werden begehren; Dtjes. denkt sich immer noch die Religion an das Volk gebunden, sodaß man nicht einfach als Mensch zu Menschen zu einer anderen Religion übertreten kann, sondern als Bürger oder als Klient durch einen Rechtsakt in die fremde Sakralgemeinschaft aufgenommen werden muß. **15** Gewöhnlich beschränkt man die Rede der Fremden auf das letzte Distichon in v. 14, aber mit Unrecht. V. 15 wird nicht vom Propheten gesprochen, weil der nicht sagen kann, daß Jahwe ein verborgener Gott sei, in Israel hat Jahwe sich nicht im Verborgenen gehalten v. 19, nur für die Ägypter usw. ist er verborgen geblieben; die letzteren müssen also Sprecher von v. 15–17 sein. Lies mit Klosterm. u. a. אִתָּךְ oder besser אִתְּךָ für אַתָּה. Am Schluß ist אלהי ישראל wohl aus וָאֵל (den drei letzten Konsonanten dieses Komplexes entsprechend) hervorgegangen, indem der Abschreiber den Parallelismus verbessern wollte. Ob mit dem verborgenen Gott auf den ägyptischen Gott Amon (Jer 46 25) angespielt wird? **16** Das erste Distichon ist am Schluß verstümmelt, die LXX hat jedoch für כלם etwa כָּל־קָמָיו gelesen. צירים nur hier für Götzenbilder; die Bilderkünstler sind beschämt „dahingegangen" (vgl. Hiob 7 9), statt mit ihren Palladien uns und sich gegen Jahwes Helden zu schützen. Cyrus hat mit den Völkern der Welt auch deren Götter, das Heidentum selber, besiegt v. 6. **17** klingt fremd im Munde Jahwes oder auch des Propheten, dagegen natürlich im Munde der huldigenden Fremden. Israel wurde gerettet mit einer Rettung vgl. 14 6. Der Plur. עולמים kommt nur bei jüngeren Schriftstellern vor. Israels Rettung, sagen angesichts der erlebten Weltumwälzung die Fremden, wird sich niemals in Schande verkehren, sondern von ewiger Dauer sein; mit ihr bricht für Dtjes. der neue Äon an, die Zeit der Herrschaft der wahren Religion und des vollkommenen Weltfriedens, der allgemeinen σωτηρία, von der nun das folgende Gedicht redet.

45, 18–25, drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Das Gedicht ist vom vorhergehenden durch dessen feierlichen Schluß und die eigene Eingangsformel deutlich geschieden, schließt sich ihm aber doch eng an. Das letzte Ziel Jahwes ist Rettung, aber nicht bloß für Israel, sondern für alle, die aus der gegenwärtigen Weltkatastrophe entkommen. Wie Jahwe sich in Israel keineswegs als „verborgenen Gott" gezeigt hat, vielmehr als Gott der Offenbarung und klaren Vorhersagung, so hat er geschworen, daß von jetzt an die ganze Menschheit ihn als den alleinigen Gott und Retter erkennen und verehren soll. Hier haben wir zum ersten Mal in hellem Licht den großen Gedanken von der σωτηρία, der der Grundgedanke des NT.s werden sollte. **18** Es gibt eine Rettung für ewige Zeiten v. 17, denn sie ist das Endziel alles göttlichen Tuns. In den einleitenden Sätzen wird in sinnvoller Weise hervorgehoben, daß Jahwe die Erde nicht für

Nicht zum Chaos schuf er sie, er bildete sie zum Wohnen:
Ich Jahwe und keiner mehr [keinerlei Gottheit]!
[19]Nicht im Verborgenen habe ich geredet, an einem Ort dunklen Landes,
Nicht gesagt zum Samen Jakobs: umsonst sucht mich!
Ich Jahwe rede Rechtes, verkünde Redliches.
[20]Versammelt euch und kommt, Entronnene der Völker!
Ohne Einsicht sind, die da tragen das Holz ihres Bildes,
Und die, die da beten zu einem Gott, der nicht rettet.

---

nichts, für das Chaos geschaffen, sondern daß er sie zum Wohnsitz der Menschen bestimmt habe, darum kann auch der letzte Zweck der Sendung des Cyrus nicht die Zerstörung sein, wie man ja aus der Niederwerfung der Völker schließen könnte (vgl. dagegen 10_7), sondern nur das Heil für alle Menschen. Der Satz לא־תהו בראה hat natürlich mit Gen 1_2 nichts zu tun, weil Gen 1 jünger ist als Dtjes.; er hätte sogar nicht so, wie er lautet, geschrieben werden können, wenn der Prophet Gen 1 gekannt und daraus ersehen hätte, daß die Erde doch anfangs תהו war, hätte wenigstens eine andere Form erhalten. Der Satzbau ist in v. 18 noch schwungvoller als sonst und erinnert an 28_{21}. Das erste Distichon ist überladen und das „Schöpfer des Himmels" wohl zu streichen, um so mehr, als es die Aufmerksamkeit von dem Hauptgedanken ablenkt, daß Jahwe die Erde zum Wohnen geschaffen habe. Dem vierten Distichon fehlt der zweite Stichos, der am besten aus dem Schluß von v. 14 ergänzt wird, da der Verf. überall auf das vorhergehende Gedicht zurückgreift. Das zeigt sich sofort in **19**, wo der Ausdruck „nicht im Verborgenen" augenscheinlich einen Gegensatz zu v. 15a ausspricht: die Ägypter mögen „verborgene" Götter kennen, Jahwe ist kein solcher. Nicht bloß in der Einrichtung des Kosmos hat er sich als den Gott geoffenbart, der das Gute und Heilsame für die ganze Menschheit hervorbringen wollte, dasselbe hat er auch in seinem Reden, in der Offenbarung durch das Wort, die an Israel erging, bewiesen. Er hat es nicht gemacht wie manche Orakelgottheiten, die sich in geheimnisvoller Zurückgezogenheit, in Wildnissen, Höhlen, an entlegenen Orten (Dtn 30_{11-13}) aufhalten oder auch nur in Mysterien (die späteren Juden haben wohl einmal das griechische Mysterion von מִסְתָּר abgeleitet) sich den Eingeweihten enthüllen (Paulus stellt dennoch, freilich ohne eigentlichen Widerspruch mit unserem Propheten, die verborgene Weisheit der Christen in Parallele zu der Mysterienweisheit I Kor 2_7) oder deren Orakel sibyllinisch geheimnisvoll umlaufen, sondern er hat frei und deutlich herausgesprochen, jeder konnte es hören und verstehen oder auch im Jahwisten, Jes., Jer. usw. lesen. Auch sprach er nicht „an einem Ort eines dunklen Landes". Ein dunkles Land kann die Wüste sein vgl. Jer 2_6, doch sieht man nicht recht, wozu eine Wüstenorakelstätte hier so besonders hervorgehoben würde, es wäre denn, daß der Verf. auf den Kult der Amonsoase in Ägypten anspielte oder sonst ein berühmtes fernes Orakel kännte, das etwa seine heidnischen Nachbarn ähnlich verehrten, wie die Israeliten der Königszeit die Höhle auf dem Sinai (I Reg 19). Er kann auch die Unterwelt meinen und sagen wollen, Jahwe sei kein Gott wie der auch in Phönizien verehrte Osiris, und es bedürfe keiner mantischen Zauber, um verworrene und vieldeutige Orakel zu erhalten. Dtjes. sieht viel zu verachtend auf das Gaukelspiel der Manten herab, um uns genauere Mitteilungen von dem zu machen, was er von ihnen weiß. Darum braucht man aber nicht das dunkle Land mit der allgemeinen Phrase abzutun: ein Ort, wo es niemand hört, weil Dtjes. nicht zu Kindern spricht. Jahwe ist ein Gott, der Rechtes und Redliches spricht und weissagt, der wahr und unzweideutig redet, wenn sein Volk ihn befragt, und ihm besonders die Zukunft aufhellt (מַגִּיד), er betrügt seine Verehrer nicht (מֵישָׁרִים im Gegensatz zu תהו) vgl. 43_{10}. So steht es mit seinem Verhalten gegen Israel, und die Israeliten als seine Zeugen wissen das, wissen auch, daß seinem „Reden" sein Tun entspricht, aber auch die Heiden müssen und sollen ihn so kennen lernen. Diesem Gedanken ist v. **20. 21**, die

[21]Bringt vor, bringt herbei ein Zeichen, man berate sich zusammen!
Wer hat dies hören lassen von der Vorzeit her, es längst vorgebracht?
Nicht ich Jahwe, und keiner mehr ein Gott außer mir?
Ein gerechter und rettender Gott ist nicht neben mir.

[22]Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle Enden der Erde,
Denn ich bin Gott und keiner mehr, [23]bei mir habe ich geschworen,
Ausgegangen ist aus meinem Munde Wahrheit, mein Wort geht nicht zurück,
Daß mir sich beugen soll jedes Knie, sich zuschwören jede Zunge.

---

zweite Strophe, gewidmet. Hier kann nun nicht bloß hingewiesen werden auf das vor Augen Liegende, hier muß polemisiert werden gegen Jahwes Rivalen, das liegt nun einmal dem Dtjes. im Blut und wird ihm als notwendig erschienen sein, weil er unter Heiden lebte, aber das tiefere psychologische Motiv für den Eifer, mit dem er den Weissagungsbeweis den heidnischen Religionen gegenüber immer wieder ausspielt, steckt offenbar in der Neuheit dieses Gedankens für ihn selber. Der erste Stichos ist stark überladen, denn er hat sechs statt drei Hebungen, aber es scheint, daß התנגשו יחדו mit seinem auffälligen Hithp.: nähert euch einander insgesamt, wofür die LXX הִתְיָעֲצוּ י׳ gehabt zu haben scheint, eine Variante zu יועצו יחדו v. 21a ist, die nur durch Konjektur ihre gegenwärtige Form im hebr. Text erhalten hat und lauten sollte wie im griechischen Text. Die „Entronnenen der Völker" sind diejenigen, die nach der großen Weltkatastrophe noch übrig sind und die wie jene Ägypter und Sabäer jetzt den „verborgenen" Gott kennen gelernt haben und noch besser kennen lernen sollen. Denn v. 20b: jene Katastrophe hat gezeigt, daß der Götzendienst Torheit ist; die hölzernen Götter, die sie in die Schlacht tragen (vgl. II Sam 5 21) oder daheim in Prozessionen, in denen um Sieg oder Rettung gebetet wird, umhertragen, helfen nicht gegen Jahwes Gesalbten. Im dritten Distichon von v. 20 ist וְהַמִּתְפַּלְּלִים zu lesen, da auch das vorhergehende Part. den Artikel hat und das Wort für drei Hebungen aufkommen muß. 21 Jene Entronnenen sollen doch einmal zeigen, daß die Götter etwas vermocht und getan haben. V. 21a hat wieder den Wechsel zwischen der 2. und 3. Pers., der bei dieser Aufforderung stehend ist (41 1. 21 f.), kann im Übrigen aber nicht in Ordnung sein. Denn der erste Stichos hat zwei, der zweite drei Hebungen statt umgekehrt, dazu weiß man nicht, was die Aufgeforderten melden und herbeibringen sollen, sodaß auch eine Umstellung der beiden Stichen nichts nützt. Ich nehme an, daß אך aus את, defektiv für אות, durch Mißverständnis des Abschreibers hervorgegangen ist (vgl. 44 25); das „Zeichen" bedeutet hier den Beweis, den man für eine bemerkenswerte Begebenheit, eine Kundgebung der Gottheit, eine wunderbare Rettung oder erfüllte Weissagung beibringt (vgl. m. Komm. zu Hiob 21 29). Durch solche Zeichen würde man Jahwes Satz, daß die Verehrer von Göttern, die nicht retten, einsichtslos sind, widerlegen können, aber selbstverständlich wird niemand einen solchen Beweis „herbeibringen" können, auch wenn man sich gemeinsam darüber berät. Dagegen Jahwe kann für sich den Beweis führen durch seine Weissagung, die מקדם, von alters her, „dies", das was sich jetzt begibt, vorhergesagt hat. Dtjes. denkt wohl an die Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh.s von der Verbannung und Wiederherstellung und (מֵאָז) an Jeremias Verheißung der Rückkehr Israels in Jer 30. 31. Jahwe hat sich aber auch als rettenden Gott durch die Tat bewiesen und seine Verheißungen wahr gemacht (צדיק). Dergleichen kann man doch von keinem anderen Gott vorbringen? 22 bis 25, die dritte Strophe, bringt nun die Hauptsache, das Beste und Höchste in den dem Cyrus gewidmeten Gedichten. Alle Enden der Erde, alle Menschen sollen sich an Jahwe wenden und sich von ihm, dem treuen Heiland v. 21, retten lassen, sagt das erste Distichon, dessen Inhalt uns fast neutestamentlich anmutet. Zwar erwarten die neutestamentlichen Schriftsteller die Weltkatastrophe und die σωτηρία erst von der mehr oder weniger nahen Zukunft, während hier die Krisis schon da ist und es schon „Entronnene" (v. 20) gibt, indessen wird auch hier vorausgesetzt, daß die noch umkommen müssen, die nicht zu dem Auftraggeber des Cyrus sich bittend wenden. „Laßt euch

[24]„Nur in Jahwe habe ich", wird man sagen, „Sieg und Kraft,
Insgesamt werden umkommen und zu Schanden werden alle auf ihn Entbrannten,
[25]In Jahwe singen und sich rühmen aller Same Israels."

retten", denn ich, der einzige wirkliche Gott, habe geschworen, daß ich alle Menschen zu meinen Dienern machen will, daß also die, die sich mir unterwerfen, gerettet, die, die sich auflehnen, vernichtet werden sollen. Unverrückbar fest steht diese seine Absicht, Sache der Einzelnen also ist es, sich für Gottes Reich retten zu lassen. Der Schwur Jahwes bei sich selbst auch z. B. Am 6 8 4 2 Jer 22 5; wie er lautet, zeigt Jes 49 18: so wahr ich lebe! was er bedeutet, lehrt unsere Fortsetzung: das, was Jahwe beschwört, ist צדקה, Wahrheit, d. h. nicht sowohl etwas, was wahr ist, sondern was wahr gemacht werden wird, ein Versprechen, das mit Treue erfüllt wird. Für יצא schreibt man doch wohl besser יָצְאָה, denn צדקה kann nicht Gen. zu פִּי oder auch adverb. Akk. sein. Lies ferner דְּבָרִי לֹא für דבר ולא vgl. die LXX. Jetzt erst der Inhalt des Schwurs: jedes Knie soll sich Jahwen beugen, nämlich im Kultus (I Reg 19 18), jede Zunge ihm Treue geloben (19 18) — zitiert von Paulus Röm 14 11 und freier Phil 2 10. 11. 24 und 25 muß Rede eines Dritten sein, da Jahwe nur in der 3. Pers. vorkommt, und dieser Dritte muß Subj. von אמר sein. לִי אָמַר, wie die Akzente verbinden, gibt keinen Sinn; man übersetzt: sagt man von mir, als wenn יֵאָמֵר עָלַי dastände, oder: hat er mir gesagt, als wenn plötzlich und ohne erkennbaren Grund der Prophet spräche und zwar nicht sehr geistreich; schon die Voranstellung von לִי macht diese Erklärungen unmöglich. Konjiziert hat man לֵאמֹר (nach der LXX, die jedoch יהוה zum Vorhergehenden zieht), das aber am Anfang des Verses stehen sollte und sich sehr prosaisch ausnehmen würde, ferner יֵאָמֵר und יֹאמַר (Cheyne). Der letztere Vorschlag trifft das Richtige. Marti nennt allerdings dies יֹאמַר „unglaublich, weil unverständlich", ohne einen Grund für dies donnernde Verdikt abzugeben; er verwandelt dann nach einem späteren Vorschlag Cheynes לי אמר in לְיַעֲקֹב, obwohl die Konsonanten עקב mit אמר nicht die geringste Ähnlichkeit haben und Dtjes. ganz aus dem Geleise geraten sein müßte, wenn er hier mit einem Male Jahwen, der über die Heiden spricht, in die Rede fiele und über „Jakob" spräche. יֹאמַר ist eingeschoben wie so oft bei Dtjes. אָמַר י׳; Subjekt ist natürlich der Mensch, der das Knie vor Jahwe beugt und sich ihm zuschwört; das vorhergehende לִי ist selbstverständlich mit dem Hauptsatz, nicht mit dem eingeschobenen יֹאמַר zu verbinden. Die Heiden, die „sich retten lassen", sagen: nur in Jahwe habe ich צְדָקוֹת. Dieser Plur. bedeutet Jdc 5 11 Mch 6 5 die Taten Jahwes, durch die er sich als Israels redlichen Bundesgenossen bewährt, Jes 33 15 die Gesetzeserfüllung des Juden; hier, wo es neben עֹז, Kraft, steht (vgl. 46 13 Ps 71 15 ff.), muß es den Erfolg bedeuten, den die gerechte Sache im Kampf davonträgt, den Rechtssieg vgl. das יִצְדְּקוּ v. 25. Der Sinn von v. 24 ist demnach: nur durch Jahwe besteht man die als großen Rechtskampf gedachte Weltkrisis als Sieger, ohne ihn oder gar wider ihn ist man Parteigänger des ἥττων λόγος, der causa infirmior, und unterliegt mit Schanden. Das νικᾶν des NT.s liegt in dem „Sieg und Kraft" Röm 8 31-33. In der zweiten Venshälfte scheint das Ktib עז als Subj. von יבוא anzusehen (vgl. die LXX), während die Punktation עֹז richtiger zum Vorhergehenden zieht. Man will יָבֹאוּ lesen: zu ihm (עַד wie 19 22) werden kommen alle wider ihn Entbrannten; וְיֵבֹשׁוּ wäre damit durch eine Art Hendiadyoin zu verbinden: beschämt werden sie kommen. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß die wider ihn Entbrannten zu Jahwe kommen sollten, da ihnen doch 41 11 völlige Vernichtung angedroht wird; auch heißt בוש bei Dtjes. nicht: sich schämen, reuig sein. יָשֻׁבוּ zu lesen würde auch nichts helfen, da Jahwes Feinde sich eben nicht bekehren, sondern zu Schanden werden sollen. Oben ist mit Rücksicht auf 41 11 יַחְדָּיו יֹאבְדוּ für עדיו יבאו angenommen worden. Cheyne will עָלָיו (für עדיו) lesen, dessen Suff. sich auf „Jakob" (s. oben) beziehen soll, aber abgesehen davon, daß jeder Leser das Suff. vielmehr auf Jahwe beziehen würde, erhielte man so einen sehr ungeschickten Satz: die Gegner werden zu Schanden erstens Jakobs wegen, zweitens weil sie wider ihn entbrannt sind. 25 Den Beweis dafür, daß nur Jahwe Sieg

*46 [1]Geknickt ist Bel, gekrümmt Nebo,
Verfallen ihre Bilder dem Getier,
Aufgelegt, aufgeladen dem müden.

---

und Kraft gewährt, gibt das Schicksal Israels. Während Jahwes Feinde umkommen, bleiben die Israeliten Sieger, während jene zu Schanden werden, rühmen sie sich ihres Gottes; dieser Parallelismus dürfte zur Bestätigung der Änderung in v. 24b dienen. Die drei Sätze in v. 24. 25 entsprechen zugleich den drei Sätzen der Ägypter usw. in v. 14—17: nur Jahwe ist ein hülfreicher Gott, seine Gegner sind zu Schanden geworden, Israel gerettet.

Kap. 46 nimmt sich etwas bröckelhaft aus; auf den ersten Eindruck hin könnte man zu der Meinung kommen, der Prophet liefere hier (und c. 48) nur einige Nachträge zum Vorhergehenden und habe diese Kapp. in einer Zeit geschrieben, wo seine frische Begeisterung durch trübe Erfahrungen, die er an seinen Volksgenossen gemacht hatte, einigermaßen herabgestimmt worden sei, sodaß er sich etwas Gewalt antun müsse, um auf der Höhe zu bleiben. Auch die eigentümliche Erscheinung, daß in 46 3 ff. 48 neue Absätze mit שִׁמְעוּ statt mit כה אמר י' beginnen, scheint für die relative Selbständigkeit dieser Kapp. zu sprechen (c. 49 ff. wird es plötzlich wieder anders). Indessen wird jener Eindruck größtenteils durch die Einsätze hervorgerufen, die fremden Händen zu verdanken sind; es mag also genügen, anzunehmen, daß zwischen c. 45 und 46 und zwischen c. 48 und 49 eine gewisse Pause in der Produktion und vielleicht Produktionsfähigkeit des Propheten eingetreten war.

46, 1. 2, zwei dreihebige Dreizeiler: die babylonischen Götter brechen zusammen. **1** In Perfekten, denn auch קרס dürfte als Perf. gemeint sein vgl. v. 2, wird geschildert, wie Babels Gottheiten vor Cyrus erliegen. Unter בל (babyl. Bîlu, kontrahiert aus בַּעַל = בֵּל, welcher nordsemitische Gottesname in Babylonien den dem Anu nächststehenden höchsten Gott bezeichnet, wird in der Stadt Babel speziell Merodak (eigentlich Marduk) verstanden, vielleicht auch von unserem Autor; die späte Stelle Jer 50 2 stellt allerdings Bel und Merodak im Parallelismus neben einander. נבו (babyl. Nabu, was wahrscheinlich mit נָבִיא zusammenhängt), Lokalgottheit von Borsippa, zum Sohn Merodaks gemacht und in seinem Tempel mitverehrt, war besonders der Schutzpatron der chaldäischen Dynastie Babels, wie die Namen Nabopolassar, Nebukadnezar, Nabuned zeigen, verdiente also vor anderen neben Bel als Repräsentant der babylonischen Götterwelt genannt zu werden. קרס nur hier und v. 2 (doch vgl. קֶרֶס, Haken). Die Bilder Nebos und Bels sind zu Teil geworden dem Tier; חיה bedeutet gewöhnlich das Wild, hier aber wegen der Fortsetzung das Lasttier. בהמה ist wahrscheinlich nur Variante oder Korrektur dazu; möglich ist auch, daß eines der beiden Wörter vor עיפה gehört. Die Ausdrucksweise ist befremdend; wenn wir v. 1a allein hätten, würde man היו übersetzen: sind verfallen, nämlich zum Zertreten. Auch v. 1b ist auffällig: „euer Getragenes (Fem. wie gewöhnlich die neutralen Begriffe bei Dtjes.) ist Aufgeladenes", zwei schwerfällige Partizipien mit dem unerwarteten Suff. der 2. Pers. Letzteres will Oort streichen, muß dann aber auch משא entfernen und aus vier Stichen drei machen. Auch v. 2 hat nur drei Stichen; ist also Oort im Recht, so gibt es ein kleines Gedicht zu 2 × 3 Stichen. Die Diktion würde diese Annahme gewiß begünstigen, der Stil wird verbessert, da die beiden Partizipien jetzt, Appos. zu היו, in ihrer asyndetischen Folge rasch dahineilen, den vorhergehenden und folgenden Perfekten entsprechend. Da man ohne diese Annahme v. 1b für verstümmelt halten muß, so schließe ich mich Oort an, lese also עֲצַבּוֹתָם ... נְשֻׂאוֹת ע'. Das Suff. des ersten Part. mag als כְּמוֹ vor משא gehören und mit ihm Erklärung von נשאות sein. Wer nicht mitgehen mag, muß נשאתיכם nach 45 20 (Am 5 26) deuten (am Neujahrsfest wurden die Bilder Merodaks und Nebos in Babel in Prozession umhergetragen) und darin ein witziges Wortspiel mit dem folgenden משא sehen: was ihr sonst trugt, tragen jetzt die Bestien. Aufgepackt sind die Bilder den Tieren nicht von den Siegern, sondern von den flüchtenden Babyloniern, das zeigt schon der Ausdruck עיפה und besonders das mittlere Sätzchen in v. 2. **2** Wiederholung der Verben von v. 1; יחדו scheint anzudeuten, daß der

[2]Gekrümmt, geknickt sind sie allzumal,
Konnten nicht retten die Last,
Und sie selbst sind in die Gefangenschaft gewandert.

*[3]Hört auf mich, Haus Jakob und aller Überrest des Hauses Israel,
Die ihr aufgeladen seid vom Mutterleibe, getragen vom Mutterschoße an,
[4]Und bis zum Greisenalter bin ich's, ja bis zum grauen Haar schleppe ich,
Ich habe getragen und ich werde tragen und werde schleppen und retten.

Verf. alle Götter Babels meint und jene nur als hervorragendes Beispiel genannt hat. Die Götter sollten eigentlich die den Tieren aufgeladenen Bilder in Sicherheit bringen können, statt dessen wandern sie selbst, an ihre Bilder gebunden, in die Gefangenschaft. Da נַפְשָׁם das Präd. im Sing. Fem. bei sich hat, statt ad sensum mit dem Plur. konstruiert zu sein, so scheint es, als ob hier Bild und Numen in korrekter Weise auseinander gehalten werden sollen (während v. 6f. beide identifiziert werden). Das ist allerdings nicht der Fall, wenn man mit Oort נְשׂאֵיהֶם für מַשָּׂא schreibt, doch will mir die Notwendigkeit dieser Änderung nicht einleuchten. Jedenfalls ist der Spott geistreicher und kräftiger, wenn Bel und Nebo als Numina figurieren, die sich vergebens abquälen, ihre eigenen Bilder zu retten, und dabei selber abgefaßt werden.

46, 3. 4, zwei dreihebige Vierzeiler, läßt sich als ein kleines Gedicht ansehen, das im Anschluß an und im Gegensatz zu dem v. 1. 2 entworfenen Bild von der kläglichen Ohnmacht Bels und Nebos Jahwe verherrlicht, wie er – nicht etwa sein eigenes Bild, sondern – sein Volk trägt und es rettet. **3** „Höret" statt des sonst üblichen: so spricht Jahwe; für die Beiwörter, die sonst Jahwe empfängt, treten jetzt allerlei Attribute für das Volk auf. Ob der „ganze Überrest des Hauses Israel" auch die Nordisraeliten miteinschließt, läßt sich nicht sicher entscheiden, doch sollte man es fast glauben; es wird doch einen Grund haben, daß der Prophet so selten von Juda spricht, dagegen so oft von Jakob, der doch mehr mit Israel und seinen Heiligtümern (Bethel, Sichem, Pnuel, Mahanaim) verbunden ist als mit Juda. Hat er etwa in Phönizien gelebt, so denkt er vermutlich nicht so sehr (oder wenigstens nicht allein) an die deportierten Israeliten als an die Überreste Israels in Palästina, die ja freilich später von der jüdischen Gola nicht für würdig befunden wurden, in die Gemeinde des neuen Tempels aufgenommen zu werden, während man dem Dtjes., der auch die Heiden aufnehmen will 45 22 ff., eine solche Exklusivität nicht zutrauen kann. In v. 3f. wird beständig auf v. 1. 2 zurückgegriffen. Sind die Götzenbilder die teuere Last ihrer Verehrer, so umgekehrt Jahwes Verehrer die Last ihres Gottes – eine sinnvolle Umkehrung. Und auch der Erfolg entspricht dem: dort, wo der Mensch den Gott trägt, der Untergang, hier, wo der Gott die Menschen trägt, die Rettung. Der Gedanke, daß Gott Israel trägt, ist nicht neu (Ex 19 4 Dtn 1 31 vgl. Hos 11 3 und bei unserem Autor 40 11), aber hier originell durchgeführt. Daß Jahwe von Israel mit Arbeit belastet wird, sagte schon 43 22 ff. **4** Das Greisenalter, natürlich das des Menschen, nicht Jahwes, ist nicht so auszudeuten, als ob Israel als Volk jetzt ein Greis wäre (vgl. übrigens Hos 7 9) oder es künftig werden müsse, auch scheint der Ausdruck nicht individualisieren zu wollen: jeder einzelne Israelit wird von Kindesbeinen an bis zum Tode von Jahwe getragen (Ps 71 18), sondern der Prophet benutzt das Bild: vom Mutterleib bis zum Alter nur als volkstümliche Redensart für einen Gedanken, den er sonst ausdrückt durch die Wendung: von Anfang bis in alle Ewigkeit. „Ich habe es getan und ich werde tragen" enthält ohne Zweifel einen Fehler, sei es, daß אעשה für אשא oder עמסתי (Klosterm.), oder נשאתי (wie oben übersetzt) für עשיתי zu schreiben ist. Oort will am Anfang von v. 4 עד für ועד schreiben; das ist kaum nötig und aus rhythmischen Gründen nicht einmal wünschenswert; eher sollte man daran Anstoß nehmen, daß der Verf. durch die Partizipien von v. 3 gleichsam so nebenbei etwas vorwegnimmt, was mit zur Hauptsache gehört und im Verb. fin. kräftiger gewirkt hätte: ich habe euch immer getragen, so tue ich es auch in der Zukunft. Er konnte eben den rauschenden Ein-

*[5]Wem wollt ihr mich ähnlich und gleich machen und mich vergleichen, daß [wir ähnlich wären?
. . . .

[6]Die Gold aus dem Beutel schütten
und Silber mit der Wage darwägen,
Sie dingen einen Goldschmied, daß er's zum Gott macht,
bücken sich und fallen nieder.

---

gang nicht entbehren und muß nun in v. 4b noch einmal sagen, was er v. 3 in den Partizipien sagt.

46, 5—11 gehört dem Dtjes. nur zum Teil an, denn v. 6—8 ist ein junger Einsatz. In v. 5. 9—11, vier dreihebigen Vierzeilern, von denen die beiden ersten vermutlich durch Schuld des fremden Einsatzes drei Stichen eingebüßt haben, beweist der Prophet wieder die Unvergleichlichkeit und alleinige Gottheit Jahwes durch die Weissagung und die Berufung des Cyrus und verheißt die gewisse Durchführung seines großen Planes. **5** Es könnte sein, daß auch v. 5 dem Einsetzer angehörte, nämlich als freies Zitat nach 40 18. 25, aber wahrscheinlicher ist die Echtheit. Abgesehen davon, daß die Wortfülle dieses Verses ein spezifisches Charakteristikum des dtjesaian. Stiles ist, wüßte man nicht, warum der Einsatz v. 6—8 gerade hierher gesetzt wäre, wenn nicht eben v. 5 dessen Verf. dazu verlockt hätte; auch scheint v. 9 auf eine Einleitung hinzuweisen, wie sie v. 5 bietet. Oder vielmehr nur anbietet; es muß, wie auch das Metrum zeigt, zwischen v. 5 und v. 9 ein Distichon ausgefallen sein, dessen Inhalt etwa mit 44 7 übereinkam. לְמִי neben אֶל־מִי 40 18. 25. Warum נִדְמֶה statt der 1. Pers. Plur. Qal gelesen werden muß (Oort), ist mir nicht klar vgl. 40 25. — Der Einsatz

46, 6—8 schließt sich mit einigen Ausdrücken (נשׂא, סבל, זכרו) und scheinbar auch dem Inhalt nach an den dtjes. Text an; aber dem Verf. ist ein Übergang von v. 5 auf v. 6 nicht gelungen, wenn er ihn beabsichtigt hat, und v. 8 ist ein anstößiger Vorgänger für v. 9 gerade wegen einiger formeller Ähnlichkeit bei innerer Verschiedenheit. Denn v. 9 zeigt wie v. 3ff., daß Dtjes. wieder den großen Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Wirken Jahwes und einer kleinlichen Darstellung der Gottheit im Kunstbilde im Auge hat, während der Verf. von v. 6—8 die Unvernunft betont, ein lebloses, von den Menschen selbst gefertigtes Bild anzubeten; Dtjes. denkt an den Kampf zwischen dem Heidentum, das in diesem Kap. durch die Babylonier und deren Götter repräsentiert wird, und Jahwe, seinen Weissagungen und geschichtlichen Taten, der Verf. malt uns ein Genrebildchen aus dem Kleinleben der unteren Volksschichten; für Dtjes. sind endlich die Bildverehrer die Heiden schlechthin, für den Verf. die Heiden und auch abtrünnige Juden. Daß der Verf. von v. 6—8 mit dem von 44 9-20 identisch ist, scheint außer der Übereinstimmung in den eben genannten Zügen auch aus einigen Ausdrücken hervorzugehen, die nur in diesen beiden Stücken vorkommen („zum Gott machen“, השׁיב על־לב, סגד); nur hat unser Stück etwas mehr metrische Form. **6** „Die da hinschütten usw.“, diese Einführung allein zeigt schon, daß wir ein Bild aus dem Privatleben zu erwarten haben. זלים von זול nur hier, vgl. זלל Dtn 21 20, ausschütten, wegwerfen, verschwenden; das Geld für die Götzen ist weggeworfen. Der praktische Gesichtspunkt tritt auch 44 10ff. überall hervor (ebenso Weish 13 und überhaupt in der Polemik der späteren Juden). קנה muß wohl der Wagbalken sein, vielleicht nur eine poetische Umschreibung dafür. Das Gold und Silber dient nicht zur Bezahlung der Arbeit, weil dann nicht vom Darwägen gesprochen würde, sondern bildet das Material zu dem Bilde oder doch zu dessen Überzuge. Der Goldschmied liefert also die Materialien nicht, arbeitet in dieser Darstellung auch nicht (wie der Holzkünstler 44 13ff., der nur den groben Kern verfertigt) auf den Verkauf, sondern auf Bestellung, wird gedungen. Ob er im eigenen Hause oder auf der Stör arbeitet, ist wohl nicht zu entscheiden, das erstere aber wahrscheinlicher; das „Dingen“ bezieht sich auf den Kontrakt zwischen Besteller und Handwerksmann. Daß es sich um keine staatlichen Bilder handelt, liegt auf der Hand (obwohl einem Phidias

7Sie heben ihn auf die Schulter, schleppen ihn
und lassen ihn nieder auf seinen Sitz;
Und so steht er . . . . von seinem Orte weicht er nicht.
Auch schreit er zu ihm und er antwortet nicht,
aus seiner Not rettet er ihn nicht.
8Gedenkt hieran und werdet vernünftig,
denkt doch zurück, ihr Abtrünnigen!

9Gedenkt an das Frühere von urher . . . . . .
Daß ich Gott bin und keiner mehr, Gottheit und nichts mir gleich.
10Der ich meldete von Anfang an den Ausgang
und von urher das, was noch ungeschehen,
Der ich sage: mein Plan wird bestehen, und all' mein Anliegen führe ich aus;

---

das Material auch zugewogen wurde). Er macht das erhaltene Metall zum Gott (Jdc 8 24-27 17 4 Ex 32 2 ff.). So wie das Bild aus den Händen des Handwerkers hervorgegangen ist, werfen sie sich vor ihm auf die Kniee. 7 Dann heben sie den neugebackenen Gott auf die Schulter (danach kann man sich von der Größe des Bildes eine Vorstellung machen), weil er ja doch nicht gehen kann (Jer 10 5 Ps 115 7), und lassen ihn nieder auf seinen Sitz (25 10), „damit er stehe", oder lieber, in engerer Verbindung mit dem Folgenden: und so steht er (וַיַּעֲמֹד), um sich nicht mehr von seinem Platz zu rühren. Statt der feierlichen Ἵδρυσις ein burleskes Bild. ויעמד ist nur der Rest eines Stichos. Das Ktib scheint übrigens in v. 7a die Verben als Singulare angesehen zu haben: er hebt, schleppt, läßt nieder. Und wie funktioniert nun der neue Gott? Wie er steif auf seinem Postament steht (עַל־מְכוֹנָתוֹ könnte im zweiten Distichon von v. 7 ausgefallen sein), so bleibt er auch stumm beim Gebet seines Verehrers und hilft diesem nicht aus seiner Not (44 17). Die Religion hat für diesen Verf. hauptsächlich den Zweck, dem Menschen zu nützen, im Kampf ums Dasein zu helfen, eine Auffassung, zu der die private Religionsübung des Spießbürgers leicht herabsinkt, die aber nicht die des Dtjes. und überhaupt der Propheten ist. 8 „Denkt hieran", an das v. 7b Gesagte, überlegt es, ihr „Abtrünnigen". Diese letzteren sind doch wohl Juden, womit natürlich nicht gesagt ist, daß auch im Vorhergehenden abgefallene Juden geschildert sind, aber doch wohl, daß viele Juden sich vom Aberglauben haben anstecken lassen. Eben dasselbe lehren ja die meisten Einsätze von späterer Hand (2 20 17 7 f. 30 22 31 6 f.). זכרו־זאת wie v. 9 c. 44 21, השיב wie 44 19. התאששו wird meist als Denom. von אִישׁ, Mann (oder gar von אֵשׁ, Feuer) angesehen oder von אשש, fest sein, abgeleitet, aber der Sinn: ermannt euch, werdet entflammt, werdet festen Sinnes, paßt nicht zum Zusammenhang; הִתְבֹּשְׁשׁוּ, schämt euch miteinander (de Lag.), entspricht nicht so recht dem lehrhaften Charakter von v. 6–8 c. 44 9 ff. Ob das aramäische אשיש bedeutet: sich etwas fest einprägen, ist nicht sicher, sonst würde sich dies Wort eher empfehlen. Es scheint, daß sich התאשש (א für י) zu תּוּשִׁיָּה ähnlich verhält wie הִתְפַּלֵּל zu תְּפִלָּה und daß die sekundäre Bedeutung von תושיה, Einsicht, Vernunft, auch in unserem Verbum Platz gegriffen hat: benehmt euch vernünftig (vgl. Pesch.).

46, 9–11, die Fortsetzung von v. 5, zeigt sofort wieder deuterojesaianischen Stil und Geist. Leider ist der erste Vierzeiler verstümmelt; in **9a** fehlt der erste oder der zweite Stichos. Wie man zu v. 5 aus 44 7 den Satz ergänzen kann: wer weissagt wie ich? so läßt sich zu v. 9 aus 44 8 etwa die Fortsetzung entnehmen: habe ich nicht längst hören lassen? oder man kann einen Finalsatz hinzudenken: damit ihr sehet und erkennt. Über die ראשנות kann man sich aus dem Jahwisten und den älteren Propheten belehren. Ob in 9b כי denn oder daß ist, läßt sich nicht sagen, weil man nicht weiß, was vorherging. אלהים ist wohl zweites Prädikat neben אל. **10** Es folgen nun eine Reihe pathetischer Partizipien, wie sie auch der Dichter des Hiob liebt. מֵרֵאשִׁית ist statt מֵרֹאשׁ 41 26 gewählt wegen אַחֲרִית, Ausgang (41 22). „Was nicht geschehen ist" erhält durch den Zusammenhang den Sinn „bevor

[11]Der ich rufe vom Aufgang den Stoßvogel,
vom fernen Land den Mann meines Plans,
Wie ich's geredet, werde ich's bringen, wie ich's geplant, es ausführen.
*[12]Hört auf mich, ihr Mutlosen, die ferne sind vom Heil:
[13]Nahe bracht' ich mein Heil, nicht fern ist's, und meine Rettung zögert
Geben werd' ich in Zion Rettung, für Israel Herrlichkeit. [nicht,

*47 [1]Herab und setze dich in den Staub, Jungfrau Babel,
Setze dich zur Erde ohne Stuhl, Tochter der Chaldäer,
Denn nicht nennt man dich ferner Zarte und Üppige!

---

es geschehen ist" (vgl. die LXX und 48_{5}). Die עצה, das חפץ kennen wir seit $44_{26.28}$. תקום scheint wieder auf 14_{24} zu beruhen (vgl. zu 43_{13} 44_{26}). 11 Cyrus ist der Stoßvogel, der sich mit wuchtiger Schnelligkeit auf die Beute stürzt (vgl. Hes 17_{3} Jer 49_{22}), der Mann, der Jahwes Ratschlag ausführt (das Ktib עצתו ist ebenso gut wie das Qre עצתי); 40_{13}: Jahwe braucht keinen Rat von Menschen, aber Menschen für seinen Rat. In v. 11b gewinnt der Parallelismus, wenn man יְעַצְתִּי für יצרתי schreibt; auch hier wie in v. 10 übt Jesaias gewaltiges Wort 14_{24-27} seinen Einfluß. Im Ganzen macht das Gedicht den Eindruck, als sollte es früher Gesagtes zusammenfassen, Neues ist eigentlich nicht darin. Gleichwohl verfehlt das getragene Pathos jener Partizipialsätze seinen Eindruck nicht, und das Bild vom Stoßvogel ist prächtig.

46, 12. 13, ein vorläufiger Abschluß in drei dreihebigen Distichen: 'habt guten Mut, das Heil ist nahe. אבירי לב paßt nicht in den Zusammenhang, warum sollten die, die ferne sind vom Heil, starkherzig genannt werden? Starrherzige bedeutet es schwerlich (חִזְקֵי לֵב Hes 2_{4} oder קְשֵׁי לֵב Hes 3_{7} ist doch etwas ganz anderes), auch wüßte man mit Starrsinnigen nichts anzufangen, selbst wenn v. 6–8 zum ursprünglichen Text gehörte, denn Verstockten macht man nicht solche Verheißungen wie hier. Sinn gibt allein das אֹבְדֵי לֵב der LXX (Klosterm. u. a.), d. h. die Mutlosen vgl. Jer 4_{9} und zur Sache 40_{21} ff. צדקה muß hier dasselbe besagen wie in v. 13, den Sieg des Rechts, das Heil. Für das zweite תשועה in v. 13 hätte man gern ein anderes Wort; aber v. 13b macht überhaupt keinen sehr günstigen Eindruck und könnte wohl ein Zusatz sein. In תפארתי läßt man besser das Suff. mit der LXX weg.

Kap. **47**, ein Triumphlied über Babel, fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Babel wird gedemütigt, es hat seinen Fall durch seinen Hochmut und seine Bedrückung Israels verdient und wird ihn durch seine Zauberkünste nicht verhüten. Das Bild von der üppigen, tyrannischen, zauberkundigen Königin Babel wird durch das ganze Gedicht festgehalten, was freilich für einen alttestamentlichen Dichter und besonders für Dtjes., den Meister der Personifikation, keine große Schwierigkeit hatte. Leider führt die Dichtung an mehr als einer Stelle dem Leser zu Gemüte, wie wenig sicher alttestamentliche Texte sind und wie oft auch da, wo ein leidlich guter Sinn und eine fehlerfreie Sprache uns ahnungslos läßt, der ursprüngliche Wortlaut ganz verändert sein mag. Die Meinung Dillmanns, es seien hier die Verse der „Totenklage" und die Weisen des Volksliedes (besser des Tanzrhythmus) durcheinander gewürfelt, um gegen das Ende hin „der gewöhnlichen prophetischen Sprache" (was heißt das?) Platz zu machen, kommt für eine ernsthafte Textkritik nicht in Betracht. Kennt gleich die altt. Poesie nicht die genaue Versmessung der griechischen Poetik, so hat doch auch sie eine vernünftige Prosodie, die innerhalb der poetischen und prophetischen Literatur als ein den alten Übersetzungen an Wichtigkeit nicht nachstehendes kritisches Hülfsmittel gewürdigt zu werden verdient, aber freilich vielfach auch mit dilettantischer Willkür behandelt wird. 1–4 die erste Strophe. Babel, die Königin, bisher eine Jungfrau (das בת vor בבל ist wohl nicht nötig und eher aus dem zweiten Distichon eingedrungen), weil nach der freilich irrigen Meinung des Dichters noch nicht von einer fremden Macht unterjocht, soll vom Fürstenthron herabsteigen und sich, nicht als

[2]Nimm die Mühle und mahle Mehl, deck' auf deinen Schleier,
Leg' ab die Schleppe, deck' auf den Schenkel*), durchschreite Ströme!
[3]Rache will ich nehmen unerbittlich, spricht [4]unser Erlöser,
Jahwe der Heere sein Name, der Heilige Israels.

[5]Setze dich still hin und geh' ins Dunkel, Tochter der Chaldäer!
Denn nicht nennt man dich ferner Herrin der Reiche.

*) v. 3a: Aufgedeckt werde deine Scham, auch wird gesehen werden deine Schmach.

Trauernde (wie 3₂₆), sondern als Gedemütigte, zur Erde hinsetzen (vgl. Jer 13₁₈), soll „auf" dem Staube sitzen, dem Sinnbild der Niedrigkeit. Sie wird Tochter der Chaldäer genannt, als ob sie eine chaldäische Stadt wäre, während nur die Dynastie aus dem südlich von ihr gelegenen Chaldäa stammte. Sie wird nicht „fortfahren, daß man sie nenne" (zum Verb. fin. s. G.-K. § 120c) Zarte und Üppige vgl. Dtn 28₅₄. ₅₆; die sinnlich geartete, reiche, von allem Luxus Asiens verwöhnte Bevölkerung wird durch das Bild einer üppigen, verweichlichten Haremsdame treffend charakterisiert. 2 Jetzt wird sie eine Sklavin, und zwar die allerniedrigste, die die Handmühle drehen muß (Ex 11₅ vgl. Odyss. 20₁₀₅ff.), nicht mehr den Schleier (Cnt 4₁) trägt, da sie keine Ehre mehr zu schützen hat; sie muß die Schleppe (שׁבל ἅπ. λεγ.) ablegen (חשׂפי mit Dag. lene s. G.-K. § 46 Anm. 2) vgl. den stärkeren Ausdruck Jer 13₂₆. ₂₂, den Schenkel entblößen, um Ströme zu durchwaten, weil sie in die Gefangenschaft wandert. Der Verf. muß in einem Lande wohnen, wo man Ströme durchwaten kann, wie in Palästina und Phönizien; am Euphrat oder Tigris oder auch nur an einem der babylonischen Schiffahrtskanäle hätte er schwerlich diese Worte geschrieben. Dillm. findet den Gedanken von der Wanderung in die Gefangenschaft nicht genug angedeutet, aber wie soll denn eine Sklavin sonst dazu kommen, Ströme zu durchwaten? 3a bringt einen neuen Gedanken: das Weib wird geschändet. Aber es ist kein richtiges Distichon, der erste Stichos ist zu kurz, der zweite zu lang; die dreifache Anwendung von גלה in v. 2. 3a ist nicht schön, der zweite Stichos ist von Jer 13₂₆ abhängig, wo ebenfalls die sinnlichen Ausdrücke durch solche wie Schmach, Schimpf abgelöst werden, die Entehrung aber besser motiviert ist als hier. Da außerdem v. 3a dem Zusammenhang nicht zum Vorteil gereicht, vielmehr die Aufforderung, in die Gefangenschaft zu wandern, einen viel besseren Übergang zu dem Satz: Rache will ich nehmen, spricht unser Erlöser, bietet, so kann man den Vers ohne Bedauern fahren lassen und als durch v. 2b angeregten Zusatz eines Lesers betrachten, dem Dtjes. zu milde redet, und das um so lieber, als dadurch die Stichenzahl der ersten Strophe der der übrigen Strophen gleich wird. 3b 4 In נקם אקח tritt plötzlich Jahwe als Sprecher auf, ohne daß ihn der massor. Text als solchen einführte, ja im Widerspruch mit dem Suff. von גאלנו v. 4. Neben diesem Übelstand ein zweiter: v. 3b ist zu kurz, v. 4 zu lang für unser Versmaß. Endlich steht v. 4 jetzt ganz isoliert da. Offenbar gehört גאלנו zu dem Distichon v. 3b und das vorhergehende Wort muß die Anknüpfung und die Vermittlung zwischen der 1. und 3. Pers. übernehmen: für אדם ist אֹמַר zu schreiben (LXX Cod. Al.). Heißt לא אפגע: ich will nicht schonen, so steht es absolut wie die das Gleiche besagenden Verben Jer 13₁₄b; mit אדם würde ja auch der Verf. aus dem von Anfang bis zu Ende festgehaltenen Bilde von der Jungfrau Babel herausfallen. Wahrscheinlich beruht aber אדם auf einer anderen Deutung von פגע als der eben erwähnten. Die letztere ist auch nicht zweifelfrei, die Aussprache אֶפְגַּע kaum sicherer, dagegen dürfte das sonst nicht vorkommende Niph. אִפָּגַע als Pass. von פגע ב, jemanden bitten: ich will mich nicht erbitten lassen, sowohl möglich als auch besonders passend sein (ähnlich Oort, der nur das Niph. als Pass. zum Hiph. aufzufassen scheint); Grätz u. a. wollen אֶפְרַע nach Hes 24₁₄: ich lasse nicht fahren. Daß Jahwe der Gott der Heere (der Gestirne) ist, verdiente in einer Bedrohung der sternanbetenden Babylonier besonders betont zu werden; warum „der Heilige Israels" hinzugefügt wird, zeigt gleich nachher v. 6. V. 4 gibt sich deutlich als Abschluß der ersten Strophe, ebenso deutlich 5 als Anfang der zweiten Strophe v. 5–7. „Still" im Gegensatz zu dem stolzen

[6]Ich habe gezürnt auf mein Volk, entweiht mein Erbe,
Gab sie in deine Hand, nicht schenktest du Mitleid ihnen,
Auf dem Greise ließest du lasten dein Joch gar sehr.
[7]Und du sprachest: auf ewig werde ich sein, Herrin für immer,
Nicht nahmst du dies zu Herzen dir, dachtest nicht an seinen Ausgang.

Königswort, dem prahlenden Hochmut; חשך ist wohl das Dunkel des Gefängnisses 42_{7}. גברת ist Stat. konstr. zu גְּבִירָה (Jer 13_{18}: Königinmutter). Die Stadt Babel als solche ist Regentin über die kleinen altbabylonischen und die unterjochten Königreiche; Dtjes. lebt wohl in einem Lande, wo die Stadt das Volk bedeutet (vgl. zu 23_{13}). 6 erinnert vielfach an Jer $12_{7.8.}$ „Ich entweihte mein Erbe" vgl. zu 43_{28}: ich machte das mir geheiligte und in Folge dessen unantastbare (Jer 2_{3}) Erbe profan, sodaß nun die Fremden sich seiner bemächtigen konnten: eine etwas andere Auffassung über die Chaldäer, als die Jes. über die Assyrer hat; diese haben den Auftrag, Israel zu züchtigen, jene nur die Erlaubnis. „Erbe" bedeutet in der älteren Zeit durchweg einen Grundbesitz, und deswegen konnte der Ausdruck auf die Gottheit angewandt werden, die eben auch ursprünglich immer Bewohnerin und Besitzerin eines bestimmten Bodens oder Bezirks ist, wenn sie ihn auch nicht geerbt hat. Jahwe ist der Obereigentümer des israelitischen Landes, das er eben deshalb Abraham und seinen Nachkommen verleihen konnte; die Israeliten sind sein Gesinde, seine Lehnsleute, die ihm Zins zahlen; Jahwes Boden kann nur mit seiner Erlaubnis betreten werden. Hat er jetzt sein Land preisgegeben, seine Leute den Chaldäern überliefert, so sollten diese doch berücksichtigen, mit wem sie es zu tun haben und daß die Preisgebung nur eine bedingte ist, veranlaßt durch Jahwes Zorn über den Ungehorsam seiner Knechte, nicht durch seine Ohnmacht gegenüber den Chaldäern. Das Mitleid, das den Chaldäern zur Pflicht gemacht wird, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für den Unterschied zwischen Dtjes. und den älteren Propheten. Diese drohen dem Volk viel Schlimmeres, als was hier Dtjes. über Israels Los sagt und den Chaldäern als Verbrechen anrechnet. Für ihn ist Israel immer Jahwes Günstling, seine Strafwürdigkeit wird nicht geleugnet, aber verschwindet ganz vor dem überfließenden Mitleid Gottes, und die Fremden sind doch eben nur die „Völker", die vor Jahwes Liebling Respekt haben sollten. Daß die Auffassung eines Amos, Jesaia, Jeremia viel tiefer ist, läßt sich nicht leugnen, so sehr sich auch die Äußerungen unseres Verf.s über Jahwes Güte mit unseren christlichen Überzeugungen zu berühren scheinen. Das zweite Distichon in v. 6 ist nicht gut gebaut, vielleicht fehlerhaft; für das לָהֶם, das in Folge seiner Stellung auffällig stark betont ist, sollte man einen speziellen Ausdruck erwarten entsprechend dem des dritten Distichons: den Greis ließest du schwer arbeiten. Geschichtlich kann man diese Anklagen nicht weiter belegen; nach Jer 29 und Hesekiels Darstellung kann es wenigstens im Anfang den Deportierten gar nicht so übel ergangen sein, man hat ihnen offenbar ihr Vermögen belassen und vielleicht auch neue Ländereien angewiesen (vgl. 36_{16}f.), die zurückkehrenden Juden haben verhältnismäßig viele Sklaven, und die in Babylonien zurückbleibenden sind nicht arm (Sach 6_{9}ff.). Immerhin mag zu öffentlichen Bauten von den Babyloniern so gut, wie früher von den Israeliten selber, die Fremdenkolonie herangezogen sein; ganz aufs Geratewohl hat Dtjes. diese Beschwerden wohl nicht erhoben, wenn er auch übertriebenen Nachrichten (vgl. zu $44_{7.22}$) folgen dürfte. 7 Babel wußte oder vielmehr bedachte nicht, daß es seine Herrschaft über Jahwes Volk nur eine gewisse Zeit behalten konnte, sondern benahm sich, als habe es von vornherein ein Recht auf sein Herrschen und werde immer obenauf bleiben. Aber der Ausgang wird anders sein, die mißbrauchte Herrschaft ein Ende nehmen. Bei dem Worte „Ausgang" denkt ohne Zweifel der Prophet zugleich an den Sinn, den das Wort sonst für ihn hat, an die große Weltumwälzung; um so stärker ist der v. 7a ausgesprochene Tadel gegen die Meinung Babels, es werde ewig sein. לעולם א' ist ein selbständiger Satz und das Folgende nur Erweiterung dazu, denn wenn גבירה Prädikat wäre, so würde etwa אֲנִי für אהיה stehen. עַד, von den Punktatoren unsinnig mißverstanden, ist Subst. und Gen. zu גברת, das ja doch offenbar Stat. konstr. ist. אלה v. 7b

[8]Und nun höre dies, Wollüstige, die sicher thront,
Die da spricht in ihrem Herzen: Ich und keiner mehr!
Nicht werde ich sitzen als Witwe, nicht kennen Kinderlosigkeit:
[9]Kommen werden dir diese zwei plötzlich, an einem Tag.
Kinderlosigkeit und Wittum, nach ihrem vollen Maß kommen sie über dich,
Ob auch sehr viel sind deine Zauber, stark deine Bannsprüche,
[10]Und du vertrautest auf deine Bosheit, sprachst: keiner sieht mich.
Deine Weisheit und deine Wissenschaft die hat dich verführt,
Sodaß du sprachest in deinem Herzen: Ich und keiner mehr!

---

bezieht sich auf jenen Gedanken zurück, daß Babel nur durch Jahwes Zulassung eine gewisse Zeit Macht über sein Volk hat und daß die Entweihung von Jahwes Erbe eine Grenze hat und abgelöst wird durch dessen Verherrlichung. Die Subjektivität dieser Ausführungen ist bei dem naiven Charakter dieses Autors nicht verwunderlich; er geht so völlig auf in seinen eschatologischen Vorstellungen, daß er gar nicht anders kann, als sie in irgend welcher Form auch bei anderen vorauszusetzen, selbst bei den Babyloniern; alle lebendige Religion ist naiv und subjektiv. 8 bis ראני v. 10, die dritte Strophe, eingeleitet durch das beliebte „Und jetzt" (5 3). עדינה ist doch nicht die Wonnige (Dillm.), sondern die in Wonne lebende. הישבת bis עוד wörtlich herübergenommen in Zeph 2 15. Die Annahme, daß die wörtliche Übereinstimmung auf Zufall beruhe, erfordert einen starken Glauben; die entgegengesetzte, daß die eine Stelle von der anderen abhängig ist, ist kein Ausfluß einer sehr niederen Anschauung von der prophetischen Schriftstellerei (Fr. Schwally ZATW 1890 S. 195), sondern das unvermeidliche Ergebnis von oft zu machenden Wahrnehmungen. Dtjes. ist in unserem Fall schwerlich der, der geborgt hat, denn wenn auch bei ihm, der so oft von den alten Weissagungen spricht, ältere Wendungen ab und an auftauchen (s. zu 43 13 44 26 46 10 f.), so ist doch wörtliches Abschreiben seine Art nicht; auch hat keine dritte Hand dies Distichon eingesetzt, das hier nicht fehlen kann. אפסי mit der alten Kasusendung i (nicht Suffix), des poetischen Kolorits wegen. Der Satz: ich und niemand mehr, soll wohl nicht die sich über Gott erhebende Vermessenheit ausdrücken, die der ungefähr gleichzeitige Dichter von 14 13 f. dem Chaldäerkönig zuschreibt, sondern den Gedanken von v. 7: keine Menschenmacht kommt gegen mich auf. Ehe und Kinder passen eigentlich nicht zu בתולה v. 1, das freilich eingesetzt sein könnte (vgl. 23 12). Die Kinder sind natürlich die Bevölkerung; der Ehemann könnte der König sein, nicht fremde Völker oder Könige, die mit Babel verkehren und die nach einem seit Hosea oft gebrauchten Bilde wohl ihre Buhlen genannt werden könnten, deren Witwe sie aber nicht sein würde. Aber der Verf. hat sich das Bild nach dieser Seite nicht näher ausgemalt. Witwenschaft und Kinderlosigkeit kommen, wie 9 כתמם (LXX schlechter פִּתְאֹם, Krochmal u. a. künstlich: תְּאֹמִים als Zwillinge) zeigt, hauptsächlich als die zwei größten Übel, die ein Weib treffen können, in Betracht. Als Witwe sitzen (zu ישב v. 8 vgl. Hos 3 3 f.) heißt ohne Schutz dahinleben. Das doppelte Unglück, Schutzlosigkeit und Vereinsamung, kommt (vielleicht besser mit Klosterm. יָבֹאוּ zu lesen) im Nu, an einem Tage, wenn nämlich Cyrus das Volk in die Gefangenschaft führt. ברב כי trotz der Menge, nicht wegen, denn die Beschwörungen gelten in diesem Kap. als Mittel, freilich als nutzlose, gegen das Verderben, als Grund hingegen der Hochmut und die Bedrückung Israels. Vielleicht sind im letzten Distichon von v. 9 die beiden Stichen umgestellt, mindestens muß מאד in den ersten längeren zurückversetzt werden. רב und עצמת dienen als Inff. 10 bis ראני. Ob Fortsetzung des Inf. durch das Verb. fin. oder ein selbständiger Satz beabsichtigt ist, läßt sich nicht entscheiden, das erstere ist wahrscheinlicher. בטח ist gewiß nicht absolut gebraucht, wenn gleich darauf ב folgt. Dagegen wäre zu erwägen, ob nicht בְּדַעְתֵּךְ, auf deine Wissenschaft, gelesen werden sollte, wie gleich hinterher, denn רעה ist ein fast zu allgemeiner Ausdruck für das, was Babel zur Last gelegt wird, und steht v. 11 in anderem

[11]Doch kommen wird über dich Böses, das du nicht weißt wegzuzaubern,
Und fallen auf dich Verderben, das du nicht vermagst zu sühnen,
Und kommen plötzlich Verwüstung, die du nicht weißt [zu bannen].
[12]Stehe doch hin mit deinen Bannsprüchen und deinen vielen Zaubern,
Vielleicht kannst du nützen, vielleicht schreckst du.
[13]Abgequält hast du dich mit deinen Rat[gebern], mögen sie doch herzutreten,
Mögen dich retten, die den Himmel einteilten, die in die Sterne schauen,
Feststellen nach den Monaten, von wannen es kommt!

Sinne, doch läßt sich das Vertrauen auf die Wissenschaft nicht gut mit dem Satz: keiner sieht mich, vereinigen; man muß mit dem unbefriedigenden Text vorlieb nehmen, wenn man nicht auch ראני (mit ā wegen der Pausa Olsh. § 132) ändern will. Folgte man freilich der LXX, so würde man nicht zögern zu übersetzen: und (obwohl) du vertrautest auf deine Wissenschaft, sprachst: ich und keiner mehr. Vielleicht ist sowohl der hebr. wie der griech. Text aus Konjektur hervorgegangen. **10**, von חכמתך an, bis 12, die vierte Strophe, deren beide ersten Disticha denen der 3. Strophe v. 8 korrespondieren. Jene Sicherheit, von der v. 8 sprach, beruht auf der Weisheit und Wissenschaft, auf der Magie und der Mantie, die kaum irgendwo sonst so weit ausgebildet war wie in Babylonien durch das technische Genie der Protobabylonier; sie verführte Babel zu seiner hochmütigen Sicherheit. Der erste Stichos läßt sich besser skandieren, wenn man die beiden Substantive umstellt. **11** In drei einander ähnlichen und grade dadurch wirkungsvollen Distichen wird nochmals das Unglück angedroht, dem Babels Wissenschaft und Kunst (denn die „Weisheit" ist vor allem die geheime Kunst des Adepten) nicht gewachsen ist. Das zweimalige תדעי spielt auf רעתך an. שחרה nicht: dessen Morgenröte, weil dazu כפרה nicht paßt, auch keine Morgenröte für Babel kommen wird, sondern entweder: dessen Zauber du nicht kennst (שַׁחַר, besser שַׁחַר s. v. 15, als Subst.), oder: das zu beschwören, wegzuzaubern nicht verstehst (Inf. Piël nach der Bedeutung des entsprechenden arab. Wortes). Andere wollen שַׁחֲדָהּ, das heißen soll: es abkaufen; aber abgesehen davon, daß diese Bedeutung nirgends vorkommt (Hes 16_{33} heißt es: erkaufen), „kauft" man mit der Magie nicht „ab". Für בא am Anfang wird בָּאָה zu schreiben sein. הוה vgl. Hes 7_{26} „das Herabstürzende", sonst הֹוָה. כפרה, prägnant: durch Sühnopfer beseitigen oder fern halten. Hinter dem letzten תדעי ist das Verbum ausgefallen, das dem שחרה und כפרה entsprechen sollte, etwa חָבְרָה. Zu שאה vgl. 10_{3}. Das vorhergehende עליך mag, weil metrisch lästig, dem Abschreiber angehören. **12** Ironisch: versuch's doch einmal mit deinen Bannsprüchen, vielleicht kannst du etwas ausrichten (prosaisch nachgeahmt in $44_{10.11}$), vielleicht schreckst du. Das Unglück wird nach babylonischer Vorstellung als böser Dämon gedacht, den man durch Bannformeln, Exorzismen usw. abhält oder austreibt, ähnlich wie man mancher Orten das Ungeheuer, das bei Sonnenfinsternissen die Sonne zu verschlingen droht, durch Lärm verscheucht. Dtjes. braucht natürlich nicht in Babylonien zu wohnen, um solche Dinge zu kennen, die überall, auch unter den Juden (vgl. den Bannspruch Jer 10_{11}), im Schwange waren. עמדי ב kann heißen: tritt auf in der Pose des Beschwörers mit Bannsprüchen! vgl. II Reg 5_{11}, oder: arbeite mit deinen zauberischen Experimenten im Laboratorium des Adepten! Ersteres ahmen in ihrer Weise auch pseudoprophetische Schriftsteller des AT.s nach. Der Relativsatz: „mit denen du dich gemüht hast von deiner Jugend an" ist Randkorrektur zu den entsprechenden Worten in v. 15 und nur an die falsche Stelle geraten. **13** bis 15 die letzte Strophe. Ist Babel das klassische Land der Magie v. 11f., so auch der Mantik, besonders der Astrologie. רב עצתיך ist ganz unannehmbar; den Gen. hat das Ktib als Plur. angesehen, da aber dieser Plur. mit Suffixen niemals vorkommt (Olsh. S. 290), so hat die Punktation den Sing. beibehalten, aber mit der pluralischen Endung, was eine Unform ergibt. Auch der Sinn ist unbefriedigend: was sollen denn das für Ratschläge sein, mit denen Babel sich abgemüdet hat? Da gleich hinterher und die

[14]Siehe, sie sind wie Stoppeln, die Feuer verbrannt hat,
Retten nicht das eigene Leben vor der Gewalt der Lohe*).
[15]So sind dir geworden, um die du dich mühtest, deine Zauberer von deiner Jugend an:
Jeder gradaus sind sie getaumelt, keiner, der dich rettet.

*) Keine Kohle, um sich zu wärmen, kein Feuer, davor zu sitzen!

---

ganze Strophe hindurch von Babels Astrologen geredet wird und auch das Verbum יעמדו etwas Ähnliches voraussetzt, so vermute ich, daß vom Verf. יוֹעֲצַיִךְ geschrieben ist. Was das für Ratgeber sind (vgl. 40 13), sagt die Fortsetzung. הברו, die den Himmel eingeteilt haben (nach dem arabischen habara, zerschneiden), nämlich in die „Häuser" oder Stationen (מַזָּלוֹת II Reg 23 5) des Tierkreises, zum Zweck der Astronomie und Astrologie, um nach den Konstellationen von Sonne, Mond und den fünf Planeten mit den Tierkreisbildern zunächst wohl meteorologische, dann auch das Geschick des Staates und der Einzelnen (Horoskopie) betreffende Erscheinungen zu bestimmen und vorherzuberechnen. Das Perf. הָבְרוּ des Ktib, Relativsatz, ist dem הֹבְרֵי des Qre vorzuziehen, da die Astronomen den Himmel nicht immer auf's Neue einteilen, sondern vor Alters eingeteilt haben. החוים hat den Artikel als Apposition zu dem Subj. des Hauptverbums und des Relativsatzes, dagegen nicht das folgende Partiz., das das יעמדו fortsetzt und expliziert. Vielleicht ist מועידים von יעד für מודיעים von ידע zu schreiben, da ersteres besser zu לחדשים paßt; dies letztere Wort bedeutet nicht: Monat für Monat, sondern: nach den einzelnen Monaten, wo die Sonne usw. neue Häuser passieren; nach den Stellungen der sieben Wandelsterne zu den Tierkreisbildern werden die Schicksalskalender abgefaßt. Auch in dem (später eingesetzten) Satz Gen 1 14 b dienen die Gestirne zu מוֹעֲדִים. Dtjes. wird solche Jahrberechnungen gekannt haben, wie sie vor Kurzem auch unter uns umliefen; nach ihnen sollen Babels Ratgeber feststellen, was in den einzelnen Monaten geschehen wird, ob sich dann vielleicht Rat findet, was man zu tun oder zu lassen hat. מאשר hat Ew. richtig erklärt: von wo es kommt (ע׳ך wird wieder zugesetzt sein wie v. 11b; l. יָבֹא, ob von der feindlichen Stellung des Saturn oder des Mars, ob es Pest gibt oder Krieg, ob der Krieg von Osten kommt oder von Norden usw.; natürlich ist das Spott über die blinden Mantiker, denn der wahre עֹשֵׂה רָע ist ja doch Jahwe (45 7). Die partitive Fassung von מאשר ist prosaisch und auch sachlich verkehrt, denn die Astrologen bestimmen alle irgendwie erheblichen Ereignisse vorher. 14 Die Astrologen können sich selbst nicht retten, wie viel weniger andere. Der Zweck des Satzes v. 14 b ist mir nicht recht verständlich. Daß das Feuer, das Babel vernichtet und mit ihm die Zauberer und Manten, kein angenehmes Kaminfeuer ist, das ist ja gewiß richtig, aber wie konnte Dtjes. darauf kommen, das zu bemerken? Man kann nicht umhin, in dem Satz eine Reminiszenz aus 44 16 zu sehen und ihn für eine witzig sein sollende Randbemerkung zu halten. Metrisch ist es ein dreihebiges Distichon, kein Pentameter. לחמם ist wahrscheinlich Inf. חַמֵּם in Pausa Olsh. § 148 f. 15 schließt sich an v. 14 a an. So, d. h. unfähig zu helfen und selber wie Stoppeln verbrennend, sind dir geworden die, um die (für אשר ist nach der Korrektur in v. 12 a באשר zu schreiben) du dich bemüht hast. Es ist klar, daß hier dieselben Leute gemeint sein müssen, von denen die ganze Strophe spricht und v. 13 dasselbe ausgesagt war, die Mantiker, daß also die beiden folgenden Wörter nicht heißen können: deine Krämer von deiner Jugend an. Die Exegeten, die dennoch so übersetzen, hätten außerdem die Pflicht gehabt zu zeigen, inwiefern Babel vernünftiger Weise bei den Kaufleuten, die sonst das Muster von Kriegsfurcht sind (13 14 21 15), Hülfe gegen das persische Heer suchen könnte. Auch wäre der Nachweis, warum der Verf. hier so unerwartet und ungeschickt („so" sind sie geworden) auf die Krämer zu reden kommt, in etwas ernsthafterer und ausreichenderer Weise zu führen, als durch Einschiebung eines Zwischengedankens: andere Hülfe hast du nicht zu erwarten, wo der „Zwischengedanke" wichtiger wäre als das angeblich vom Verf. Gesagte. Die Schreibung des סחריך mit ס mag dafür sprechen, daß man v. 11 שחרה, mit שׁ, sprach, daß also das

*48 [1]Höret dies, Haus Jakob,
(Die sich nennen mit dem Namen Israel
und aus Judas Leib gekommen sind,
Die schwören bei Jahwes Namen und den Gott Israels rühmen —

Wort ein Lehnwort ist, da sonst שׁ zu erwarten wäre. Jeder gradaus taumeln sie, in kopfloser Bestürzung davon fliehend und ohne sich nach ihrer Herrin umzusehen. Zu לְעֶבְרוֹ vgl. Hes 1 9: אֶל־עֵבֶר פָּנָיו.

48, 1—11 stellt Jahwes Weissagungen in Beziehung zu Israels Unglauben und Götzenglauben: Jahwe habe seine Weissagungen, sei es daß er sie gab oder zurückhielt, nach dem verstockten Sinn der Israeliten eingerichtet. Diese Ausführung ist so unerhört fremdartig, daß ich sie nicht für deuterojesaianisch halten kann. Dazu gibt es ganz wunderbare Widersprüche: Jahwe hat seine Weissagungen längst gegeben, um zu verhüten, daß Israel seine Taten „seinem Götzenbild" zuschreibe, und er hat sie nicht früher gegeben, damit Israel nicht sagen könne, es habe schon alles gewußt. Da nun auch nicht leicht ein Späterer dergleichen aus eigener, selbständiger Konzeption zustande gebracht haben kann, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß ein deuterojes. Text vorliegt, der von späterer Hand stark glossiert ist. Oben ist versucht, Dtjes.s Anteil von den Zusätzen zu scheiden. Danach scheint Dtjes., wie öfter, die neue Weissagung von Cyrus und von Babels Untergang in Gegensatz zu früher gegebenen und erfüllten Weissagungen zu setzen, um auf Grund der letzteren für die erstere Glauben zu fordern. Der Glossator benutzt diesen Text zur Unterlage einer Strafpredigt, die er vermutlich bei unserem Propheten vermißt hat; er urteilt über Israel ganz anders als Dtjes. und steht dem Hesekiel und Tritojes. viel näher. Dtjes. hat getreu seinem Satz, daß die Sünde vergeben, die Strafe abverdient, die Zeit der Erlösung und der Wunder nahe ist, nur Trost, Mitleid, Ermunterung für Israel; wenn er am Volk etwas auszusetzen hat, so ist es nur die Verzagtheit und der Kleinglaube, die Taubheit für die Weissagung, nicht jener bösartige Un- und Aberglaube, der nach diesen Zusätzen Israel kennzeichnen, ja es seit seinem Ursprung gekennzeichnet haben soll. Der Verf. dieser Zusätze könnte derselbe Mann sein, der die Schrift des Tritojes. angehängt, die Lieder vom Gottesknecht eingesetzt und mit Zusätzen versehen und vielleicht auch andere Stücke (42 5-7. 12. 20. 21. 24b 43 20b. 21 44 9-20 45 10. 13b 46 6-8 48 16b-19 49 2b. 3 50 10. 11 51 10b. 15. 16. 18 52 3-6 54 15. 17b 55 7) und kleinere Glossen eingesetzt hat, die er wohl auch meist selbst verfaßte, der Redaktor von c. 40—66. Er verfährt ganz ähnlich wie die Ergänzer im B. Jeremia, die auch bald mehr oder weniger selbständige Stücke einsetzen, bald Jeremias Lieder durch Zwischenbemerkungen, wie hier, glossieren. 1 „Höret (s. zu 46 3) dies", nämlich das, was von v. 3 an folgt. Nur bis יַעֲקֹב scheint Dtjes.s Anrede zu gehen; gleich das folgende Distichon ist verdächtig. נִקְרָא stützt sich auf 44 5, ist dort aber in ganz anderem Sinne gebraucht: wer sich mit dem Namen Israel benennt, ist 44 5 noch ein Fremder, der Israelit werden möchte, hier dagegen soll der Ausdruck eine Umschreibung für geborene Israeliten sein und kann es deshalb, weil der Verf. gar nicht die Israeliten überhaupt, sondern, wie die Fortsetzung zeigt, die Juden im Sinn hat, für die allerdings der Name Israel ein Ehrenname war. Also rührt das Distichon von einem nachexilischen Juden her. Für מִמֵּי liest man besser mit Secker מִמְּעֵי, denn während das Bild eines Brunnens oder einer Quelle zwar passen würde, wüßte man nicht, was man sich unter den Wassern des wasserarmen Juda vorstellen sollte. Der Schwur bei dem Namen eines Gottes ist hier Zeichen und Bekenntnis der Zugehörigkeit zu ihm; das Deuteronomium schreibt den Schwur bei Jahwe vor (6 13 10 20). Rühmen mit dem Gott Israels ist verkürzt für: rühmen mittelst (Ausrufung) des Namens dieses Gottes (41 25 Ps 20 8); ein solches rühmendes Ausrufen geschieht beim Opfer, in der Prozession usw. und ist kurze Bezeichnung des Kultes selber (s. zu 26 8 vgl. Ex 20 24); sprachlich liegt folgende Entwicklung vor: das Ursprüngliche ist הִזְכִּיר שֵׁם, das Zweite der absolute Gebrauch von הִזְכִּיר, eine dritte Phase neue Zusetzung des ursprünglichen Objekts, aber mit בְּ (s. m. Komm. zu Ps 20 8). Die letzten

Nicht in Wahrheit und mit Recht?
  [2]nennen sie sich doch nach der heiligen Stadt
Und stützen sich auf den Gott Israels, Jahwe der Heere sein Name.)
  [3]das Frühere habe ich vordem gemeldet,
Aus meinem Munde kam's und ich ließ es hören, plötzlich tat ich's und es kam;
(4Weil ich wußte, daß du hart bist und ein Eisenband dein Nacken
Und deine Stirne Erz.)
[5]Und ich gab euch Meldung vordem, bevor es kam, ließ ich's hören,
(Damit du nicht sagst: mein Bild hat's getan
  und mein Schnitz- und Gußbild es bestellt.)

Worte von v. 1 werden besser zu v. 2 gezogen; wäre das geschehen, so würden die Deutungen nicht so verschiedenartig und so unbefriedigend ausgefallen sein. Die mit כי beginnenden Sätze: sie werden nach der heiligen Stadt genannt und stützen sich auf den Gott Israels, sollen offenbar etwas Vorhergehendes motivieren, aber gewiß nicht die Aufforderung: höret dies! die überhaupt keiner besonderen Motivierung bedarf (zumal bevor man weiß, was man hören soll), sondern eben die letzten Worte in v. 1. Aber sie können selbstverständlich nicht ihr Gegenteil motivieren, die Behauptung, daß die, die sich nach Jerusalem nennen und auf Jahwe stützen, sich nicht mit Wahrheit Israeliten nennen und Jahwe nicht verehren. Also ist der Schluß von v. 1 eine Frage und hat den positiven Sinn: in Wahrheit verehren die „Israeliten" Jahwe, denn Jerusalem ist ihr Mittelpunkt und Jahwe ihre Stütze. Dazu paßt auch allein der emphatische Schluß: Jahwe der Heere sein Name. Zu לא für הֲלֹא vgl. G.-K. § 150 1. Jerusalem heißt die heilige Stadt auch in dem Gedicht 52 1, öfter bei späteren Schriftstellern (Neh 11 1 Dan 9 24 Mt 4 5), nie aber bei den älteren. „Sich stützen" vgl. 10 20. Das Einschiebsel setzt augenscheinlich voraus, daß die Juden, die sich Israeliten nennen, vielleicht nicht alle in Jerusalem wohnen, aber sich doch als dessen Bürger ansehen (Ps 87). **3** gehört dem Dtjes. an und bildet mit dem ersten Stichos von v. 1 einen Vierzeiler. Der Ton liegt auf den Wörtern ראשנות und מאז, zu denen v. 6b den Gegensatz bringt mit חדשות מעתה. Die früheren Ereignisse sind von Jahwe geweissagt und darauf plötzlich (29 5 47 11) zur Ausführung gebracht, sodaß die Israeliten, die Zeugen davon gewesen sind, daraus den Glauben auch an die neuen Weissagungen schöpfen können und müssen. Lies וָאַשְׁמִיעֵם, das ו kons., weil Geschichtliches vorgebracht wird; das mask. Suff. wie oft in der 3. Pers. Plur. für das Fem. **4** ist wieder eine Glosse, die sich diesmal mit ihrer 2. Pers. dem deuterojesaianischen Tenor anschließt, aber nicht so mit ihrem Inhalt dem Gedanken des Grundtextes. Denn wie Jahwe deswegen früher geweissagt und die Weissagungen erfüllt haben soll, weil er die eherne Stirn des Volkes kannte, das ist an sich nicht leicht und aus Dtjes.s Gedankenwelt überhaupt nicht zu begreifen. Diese pädagogische Betrachtung der Offenbarungen Jahwes statt der geschichtlichen der Propheten und Dtjes.s charakterisiert den Verf. als Schüler der Deuteronomisten und Hesekiels. Zu קשה (verkürzt für „hart von Gesicht" Hes 2 4, „von Herzen" Hes 3 7, „von Nacken" Dtn 31 27) vgl. Dtn 9 27; zu der Konstruktion מדעתי vgl. Dtn 7 7. 8. Vom harten Nacken Israels spricht Ex 32 9 Dtn 9 6, von der harten Stirn Hes 3 7 ff. **5a** kann dem Dtjes. angehören, denn daß hier v. 3 zum Teil wörtlich wiederholt wird, ist wenigstens nicht so ganz ungewöhnlich bei ihm; nur ziehe ich mit Rücksicht auf den Eingang v. 1 und auf v. 6ff. jetzt doch vor, die pluralische Anrede für ursprünglich zu halten und demnach לָכֶם und הִשְׁמַעְתִּיהָ zu lesen. Dagegen ist v. 5b wieder Glossierung des späteren Schriftstellers, dem die alte Volksreligion ganz unbekannt und unverständlich ist, der vielmehr, wie die nachexilischen Schriftsteller überhaupt, die Meinung hat, daß die ältere Geschichte fast nichts als beständiger Abfall zum Götzendienst war. Dtjes. glaubt keineswegs, daß Israel am Götzenbilde hängt, erklärt im Gegenteil, daß in Israel „kein Fremder" war und daß die Israeliten Jahwes Knechte und Zeugen sind (43 12); er müßte seine ganze Ansicht von Jahwes Knecht Israel, alles, was er vor c. 48

[6]Gehört habt ihr und es erkannt, gesehen, bezeugt ihr es nicht?
Neues lasse ich hören von jetzt an und Aufgespartes und was ihr nicht wußtet,
[7]Jetzt ist es geschaffen und nicht vordem, und zuvor habt ihr's nicht gehört.
(Damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewußt.)

geschrieben hat, verleugnen, wenn er v. 5b sollte geschrieben haben. Der Verf. von v. 5b ist entweder identisch oder doch einerlei Meinung mit dem von 46 8. 6a dürfen wir dem Propheten zuteilen, aber das Distichon ist in üblem Zustande. Mit חזה כלה ist nichts anzufangen; חָזוֹת für das erste Wort (Oort) ist nicht gerade wahrscheinlich, da Dtjes. wohl ראית geschrieben hätte. Wahrscheinlich sind die beiden Wörter durch Konjektur aus einem unleserlichen Text entstanden, ich schreibe für die ersten drei Wörter: שְׁמַעְתֶּם וְהִכַּרְתָּ; ihr habt gehört (was ich weissagte) und es (bei der Erfüllung, als „es kam") erkannt, in dem Ereignis die vorhergegangene Weissagung wiedererkannt. In dem zweiten Stichos tritt der Plural (den die LXX auch schon im ersten Stichos hat) deutlich hervor; es scheint also, daß er da, wo es nicht mehr der Fall ist, vom Abschreiber oder Redaktor aus Rücksicht auf die Glossen in den Singul. verwandelt worden ist. Unverständlich ist aber die Betonung des „Ihr", es ist ja gar kein Gegensatz da: ich glaube daher, daß רְאִתֶם für ואתם geschrieben werden muß als Parallele zu שמעתם und vielleicht als Wiederaufnahme des von mir angenommenen והכרה. Für תגידו des hebr., תֵּדְעוּ des griech. Textes möchte ich ferner תָּעִידוּ lesen, denn das הגיד ist fast immer, und so noch v. 3 und 5, Sache Jahwes (oder auch seiner Gegner unter den Heiden und ihren Göttern), die Israeliten aber haben zu bezeugen, daß Jahwe geweissagt und das Geweissagte wahr gemacht hat. Mit 6b tritt jetzt der Gegensatz auf, die neue Weissagung, deren Inhalt später (v. 14) angegeben wird. מעתה gehört ohne Zweifel zum Verbum, dessen Suffix entweder in כֶם zu verwandeln oder einfacher wegzulassen ist; man sollte eigentlich erwarten, daß das zweite oder dritte Wort des ersten Stichos an den Anfang gestellt wäre. Im zweiten Stichos lese ich יְדַעְתֶּם ohne Suffix. Die neuen Weissagungen hätte Jahwe wohl früher geben können, er hat sie aber „aufgespart", denn Jahwe will „seine Ehre keinem anderen geben" v. 11, man soll erkennen, daß Weissagung und Erfüllung von ihm herrührt. Dtjes. ist der Erfüllung der Weissagung, die ja kein anderer als er selber verkündet, erstaunlich sicher und antezipiert darin schon jetzt den Sieg der Jahwereligion über das Heidentum. 7a Jahwe bringt die Weissagung, wenn die Tat im Werk ist, „geschaffen", schon ohne vollkommen ausgeführt zu sein. Mit Klost. u. a. lese ich וּלְפָנִים für ולפני יום; das ו von ולא wird dann besser gestrichen und das folgende Verbum שְׁמַעְתֶּם ausgesprochen. V. 6b und 7a wird nun in v. 7b höchst unglücklich glossiert: damit du nicht sagst: das wußte ich schon. Denn diese dummdreiste Behauptung könnte ja, nachdem Dtjes. gesprochen hat, auch jetzt gemacht werden; der Glossator hat das Wort שמעתם, das nur sagen kann: von mir hast du es nicht gehört, in allgemeinerem Sinn verstanden: von irgend jemand, irgend einem Götzen erfahren. Dtjes. kann und will gar nicht sagen, daß Jahwe aus pädagogischen Gründen die Weissagung von Cyrus bis zu seiner Zeit aufgespart hat, sondern er will durch die Betonung der Neuheit denselben Eindruck hervorbringen wie 43 18ff., das Neue ist das Große, das Wichtigste, das „unerhört" Neue, das die Überlegenheit Jahwes beweist (55 8ff.), das ihm seinen Ruhm sichert v. 11. Hätte nicht auch wirklich eine vor Jahrhunderten ergangene Weissagung über Cyrus den götzendienerischen Israeliten (wenn Dtjes. solche kännte) besser den Mund stopfen können, als eine jetzt ergehende, wo Cyrus schon Miene macht, über Babel herzufallen, und also auch ein gewöhnlicher Israelit, ob jahwegläubig oder nicht, auf den Gedanken kommen konnte, Babel werde fallen und Israel dadurch befreit werden? Vielleicht will Dtjes. Jahwe deswegen rechtfertigen, daß es nicht schon ältere Cyrusorakel gibt; aber in diesem Fall entspricht seiner Art nicht eine solche schlaue Sophisterei, sondern nur das pathetische Motiv, daß die größte Weissagung bis zur größten Tat aufgespart werden sollte, damit die letztere

8Weder habt ihr's gehört noch gewußt, noch habe ich vordem euer Ohr geöffnet,
(Denn ich wußte, ganz treulos bist du
und Abtrünniger von Mutterleib an geheißen,
9Um meines Namens willen halte ich meinen Zorn hin
und wegen meines Lobpreises schone ich deiner, dich nicht aus-
10Siehe, ich habe dich geläutert, doch ohne Silber, [zurotten.
dich geprüft im Ofen des Elends.)

„plötzlich" (v. 3) auf die erstere folgen und man daran recht erkennen kann, daß beides von Jahwe kommt und keinem anderen. Das weibliche Suffix von ידעתן mag als Beweis gelten, daß das Ktib das vorhergehende שמעתם ohne Suff. ausgesprochen haben will. **8** Liest man bloß die erste Vershälfte mit dem, was im Folgenden (in v. 11) dem Propheten angehört, so klingt es pathetisch und frohlockend: niemals habe ich dir bisher eine Mitteilung davon gemacht, um meines Ruhmes willen! Das völlig Neue ist natürlich für dessen Verkündiger, Dtjes., etwas Begeisterndes. Ob das Piël פתחה richtig ist, das ist mehr als zweifelhaft; Cnt 7 13 steht es mit Recht, weil man dort ein Objekt leicht ergänzt (die Knospe öffnet: die Blätter), aber was sollen denn die Ohren öffnen? Oort will פֻּתְּחָה, aber der Intensivstamm hat hier keinen rechten Sinn; ebenso geht נִפְתְּחָה (Grätz) nicht an, da es sich nicht um ein allgemeines Offensein des Ohrs, wie Marti richtig bemerkt, sondern um das Öffnen des Ohrs für eine besondere Weissagung handelt; und da auch das Part. פְּתֻחָה aus demselben Grunde nicht möglich ist, so bleibt nur übrig, mit der LXX פִּתַּחְתִּי zu lesen. Außerdem wird in v. 8 der Plur. der Anrede durchzuführen sein. V. 8b ist wieder Glosse. Das Pual קרא noch v. 12 (?), sonst nur bei Tritojes. (58 12 61 3 62 2) und Hesekiel (10 13); auch der Gedanke, daß Israel schon von Mutterleib an abtrünnig war, ist von Hesekiel abhängig (Hes 16. 23), während Jes. (1 21 ff.), Jeremia (2 2) und Dtjes. die entgegengesetzte Meinung haben; פשע auch 46 8. Hier kümmert sich der Glossator noch weniger als sonst um Dtjes.s Meinung von der Sache; er könnte doch wissen, daß nach unserem Propheten Jahwe beständig מראש geweissagt, also Israel nicht als treulos behandelt hat, daß also sein Einsatz der ganzen Theologie Dtjes.s ins Gesicht schlägt vgl. zu v. 5b. **9** Vom Glossator. Der Anfang zitiert den Anfang von v. 11 so, wie es oft in Kommentaren geschieht (vgl. m. Anm. zu Micha 5 4b); vielleicht ist daraus zu schließen, daß v. 9. 10 eigentlich hinter v. 11 stehen sollte, und dann weiter, daß diese Glossen ursprünglich sämtlich am Rande standen. Der „Name" Jahwes ist hier deutlich, wie überhaupt gewöhnlich bei den Späteren (s. 3. B. zu 18 7), etwa so viel wie der Jahwekultus. Um diesen nicht zu zerstören, läßt Jahwe seinem Zorn gegen das sündige Volk nicht den Zügel schießen, denn mit dem Volk würde er auch seinen Kult vernichten. Der Verf. schreibt zu einer Zeit, wo es eine Gemeinde mit einem Kult gibt, wo aber Zustände herrschen wie zur Zeit des Maleachi, Tritojes. oder auch Deuterosacharja. Zu תהלתי (Lobpreis, den die Opfergemeinschaft Gott bringt) muß man wohl wieder למען hinzudenken. Was אחטם־לך heißt, ist unbekannt. Levy hält das Verb. für ein Denomin. von חָטְמָא, Nase, gleichbedeutend mit הֶאֱרִיךְ אַף, dann könnte es (vielleicht mitsamt תהלתי) Variante zu dem ersten Stichos sein oder sogar die ältere, nachträglich in besseres Hebräisch umgesetzte Lesart; aber jene Bedeutung von חטם ist doch sehr unsicher. Oben ist ein אָחוּם עָלֶיךָ angenommen (ähnlich Grätz u. a.). „Dich nicht auszurotten" – wie wäre ein solcher Gedanke bei Dtjes. möglich! **10** Jahwe hat, fährt der Glossator fort, das Volk läutern wollen durch das Unglück, aber es hat nichts geholfen. בכסף soll wohl, wenn der Text richtig ist, heißen: mit Erzielung von Silber; es könnte ein technischer Ausdruck der Goldarbeiter sein (vgl. unseren Ausdruck: mit Gewinn arbeiten). עני in חִנָּם zu verwandeln, weil בכסף, wenn es „für Geld" heißt, letzteres Wort neben sich haben kann, ist doch gar zu spielerisch. בחר steht nicht in dem Sinn, den es bei Dtjes. immer hat, sondern in der Bedeutung prüfen (hebr. בחן), ist also aramäisches Lehnwort. Das Bild vom Ofen

[11]Um meines Namens willen tue ich's,
(Denn ach, wie wird er entweiht!) und meine Ehre geb' ich keinem [anderen.
*[12]Höre auf mich, Jakob, und Israel, den ich berufen habe:
Ich bins, ich der Erste und auch ich der Letzte,
[13]Und meine Hand hat gegründet die Erde und meine Rechte ausgespannt die [Himmel;
Rufe ich ihnen zu, so stehen sie da allzumal.
[14]Versammelt euch alle und hört: wer unter ihnen hat dies gemeldet?
Mein Freund wird ausrichten mein Geschäft
an Babel und am Samen der Chaldäer;

---

auch Jer 11 14 Dtn 4 20 I Reg 8 51. Dem Glossator mag hauptsächlich die Stelle Jer 6 29 vorschweben. Er ist der Meinung, daß das Exil (und vielleicht noch anderes Unglück späterer Zeit) das Volk nicht gebessert hat. **11** Daß hier wieder Dtjes. das Wort hat, geht schon aus der Unverträglichkeit des ersten Satzes mit v. 10 hervor: ich habe dich geprüft im Elendsofen, um meines Namens willen werde ich's tun. Wahrscheinlich ist für das zwiefache למעני zu lesen למען שמי, denn das folgende Sätzchen: ach, wie wird er entweiht! verrät, daß ein Substantiv wie שמי vorhergegangen ist, auch v. 9 ist ein indirektes Zeugnis dafür, vgl. ferner 42 8, welche Stelle in Verbindung mit ihrer Fortsetzung 42 9 zugleich lehrt, wie der echte Zusammenhang in unserer Stelle gedacht ist: dadurch, daß Jahwe Neues bringt, erwirbt er sich Ruhm und zwar einen solchen, den ihm niemand, kein anderer Gott, streitig machen kann. Der eingeschobene Satz: כי איך יחל ist ein Stoßseufzer nicht über die Ungerechtigkeit der Heiden, sondern über die Gottlosigkeit der Juden und ohne Beziehung zu Dtjes.s Gedankengang, also dem Glossator angehörend.

48, 12–16 vier dreihebige Tetrastiche. Jahwe hat kraft seiner göttlichen Machtvollkommenheit den Cyrus berufen und offen davon geweissagt. Der Text ist mehrfach schadhaft, auch in metrischer Hinsicht, v. 16b ein Zusatz. **12. 13** Jahwes wichtigste Attribute, seine Ewigkeit und seine Weltschöpfung, werden noch einmal in Erinnerung gebracht, weil es sich um den von der Macht der Feinde und dem Murren der Israeliten bekämpften Plan handelt, durch Cyrus Babel bestrafen und Israel erlösen zu lassen vgl. 40 13 f. 45 17 ff. 46 9 ff. Für מקראי (vgl. v. 8) scheint die LXX אשר קראתי אני gelesen zu haben, wovon jedoch אני zum folgenden Distichon gehört, vgl. 41 8 f.; es ist also nicht nötig, dem Dtjes. das Pual מקרא zuzuschreiben. „Ich bin es" ist der Hauptsatz, mit Pathos gesprochen: ich tue alles, bestimme alles 44 24 45 7; „ich der Erste usw." ist Apposition zu dem ersten אני; für אף schreibt man aus metrischen Gründen besser ואף. Zu v. 13b vgl. Ps 33 9, doch scheint an unserer Stelle nicht mehr von der Schöpfung die Rede zu sein, sondern ויעמדו, wie wohl der drei Hebungen wegen mit der LXX zu lesen ist, nur zu bedeuten: als Diener dastehen, da sonst die Tätigkeit der Hände Jahwes nicht erwähnt wäre, auch statt des Part. קרא das Perf. stände. **14** „Versammelt euch" ist wegen v. 12 eine Anrede an die Israeliten; kann Dtjes. nicht zu einer wirklichen Volksmenge reden, so hat er doch das Bedürfnis, es sich so vorzustellen, als ob er es täte. Darum ist auch das בהם besser als das בכם vieler Handschriften, denn es bezieht sich auf die „anderen" v. 11, auf die Götzen, die von Cyrus nichts geweissagt haben. Die Nota Akk. vor אלה ist sonderbar. Eingesetzt ist auch in v. 14b יהוה (vgl. die LXX), das den Stichos überfüllt und als 3. Pers. gegen den Tenor der Rede verstößt; das folgende Wort ist אהבי (41 8) zu lesen. Es ist recht wohl möglich, daß letzterer Ausdruck erst von späterer Hand verändert ist, weil man es anstößig fand, daß Cyrus ebenso „Freund Jahwes" heißen sollte wie Abraham. Diese Änderung hat dann auch die Änderung von חפצי in חפצו zur Folge gehabt. Sodann ist mit der LXX zu lesen זרע כשדים, denn es ist kaum glaublich, daß זרעו Parallele zu חפצו und von עשה abhängig sein soll, und eine Targumübersetzung berechtigt nicht dazu, schlankweg ein neues Verbum einzuflicken. In der Liebe findet Dtjes. das Motiv dafür, daß Jahwe den Cyrus immer

[15]Ich, ich habe geredet und ihn gerufen,
ihn gebracht und seinen Weg gelingen lassen,
[16]*) Nicht habe ich von Anfang an im Verborgenen geredet,
seit es geschieht, bin ich dabei.
(Und jetzt hat der Herr Jahwe mich gesandt und seinen Geist)
*[17]So spricht Jahwe, dein Erlöser, der Heilige Israels:
Ich Jahwe, dein Gott, lehre dich zum Nutzen,
*) Nahet euch mir, hört dies.

---

siegen läßt und ihn und keinen anderen zum Werkzeug erkoren hat; nach einem objektiven Grunde zu suchen, liegt ihm völlig fern: auch hier die subjektiv religiöse Betrachtungsweise, die unseren Propheten charakterisiert (vgl. zu 43_{4}). **15** Jahwes Wille und Wahl entscheidet, er hat durch Wort und Tat sich für Cyrus erklärt. Für והצליח liest man doch wohl besser mit der LXX ואצליח. **16** Was hier die Aufforderung soll: nahet euch usw., ist ganz unverständlich, müssen wir doch nach v. 12 und 14 die Zuhörer als schon anwesend denken, und kommt doch nicht etwa ein neuer bedeutender Gedanke, der einen neuen Anlauf rechtfertigen würde. Ganz verkehrt ist es, v. 16 als Einleitung zu v. 17ff. anzusehen, denn v. 16 handelt von der Cyrusweissagung, v. 17ff. von ganz verschiedenen Dingen, von der Nachfolge Jahwes und ihrem Segen. Es scheint daher, daß קרבו bis זאת, dem auch ein korrespondierender Stichos fehlt, hier zu streichen ist; es mag als Variante zu dem Anfang von v. 14 am Rande gestanden haben. „Ich habe nicht im Verborgenen geredet" (45_{19}) schließt sich eng an v. 15 an. Der „Anfang" kann nicht die Schöpfung, das „es" in היותה nicht die Erde sein, weil man dadurch ganz aus dem Zusammenhang geriete und auch das שם nicht erklären könnte, vielmehr muß beides auf die Wirksamkeit des Cyrus gehen, die Jahwe von ihrem Anfang an vorhergesagt hat (vgl. 41_{26}) und bei der er, als sie eintrat, zugegen war, auf dem Plan war (Prv 8_{27}), sodaß man ihn dabei gleichsam sehen konnte und mußte. Allerdings liegt dem Satz v. 16b: und jetzt hat Jahwe mich gesandt, die abgewiesene Auffassung zu Grunde, denn das עתה steht dem מראש gegenüber, aber dieser Satz ist ohne Frage eine Glosse. Schon aus seiner unmetrischen Form geht dies hervor, mehr noch aus dem Umstand, daß hier plötzlich der Prophet von sich selber redet, was ja doch nicht allein nicht motiviert ist, sondern auch auf einem Mißverständnis des Zusammenhanges beruht, denn selbstverständlich meint das הגיד und דברתי v. 14–16, die Vorhersagung des Cyrus, gerade die Weissagungen des Dtjes. selber. Letzterer hält nur sich selber immer im Hintergrunde, anders als Tritojes., der 61_{1}ff. sehr ausführlich von sich und dem Geist auf ihm spricht. Dieser Zusatz rührt vielleicht von dem Herausgeber her; bei ihm, der sich für Cyrus nicht mehr persönlich, sondern nur noch geschichtlich interessierte, ist es begreiflich, daß er v. 16a auf die gesamte ältere Weissagung bezog und daß er es für gut befand, auch den Dtjes. einmal von sich reden zu lassen, wie er es bei fast allen anderen Propheten wahrnahm. Übrigens zeigt die Vergleichung von 61_{1}, daß ורוחו nicht zweites Subj., sondern zweites Obj. ist. Bei Tritojes. wie überhaupt bei den Späteren spielt der Geist eine große Rolle, weniger bei den Alten, die das klare Wort, das persönliche Reden Jahwes zum Propheten vorziehen, bei Dtjes. kommt der Prophetengeist überhaupt nicht vor. Auch in Mch 3_{8} ist der Geist Jahwes von jüngerer Hand eingesetzt. Es mag sein, daß die jüngeren Schriftsteller darin von den alten Prophetengeschichten beeinflußt sind.

48, 17–19 klagt darüber, daß Israel Jahwes Gebote nicht befolgt hat; hätte es das getan, dann wäre es glücklich gewesen und nicht in Gefahr gekommen, ausgerottet zu werden. Daß diese sechs Distichen von Dtjes. verfaßt sind, kann ich nicht glauben; es spricht aus ihnen ein gesetzlicher Geist, und von Dtjes.s Begeisterung für die bevorstehende Wunderzeit läßt sich nichts spüren. Der Verf. wird eher mit dem Glossator dieses Kap.s identisch sein. **17** Wenn Dtjes. der Verf. wäre, so würden die mit אני beginnenden Sätze noch zur Einleitung gehören, sie sind aber deutlich Aussagesätze der eigentlichen Rede. Jahwe lehrt Israel „zum Nützen", Nützliches für sich selber zu erzielen, הועיל absolut wie 44_{10}. Die

Führe dich auf dem Wege, den du gehst,
[18]o, hättest du gehorcht auf meine Gebote,
Daß gleich dem Strom wäre deine Wohlfahrt
und dein Heil wie die Wellen des Meeres!
[19]Daß wie der Sand wäre dein Same
und die Sprößlinge deines Leibes wie seine Körner,
Und nicht ausgerottet würde und vertilgt dein Name vor mir weg!

*[20]Zieht aus von Babel, flieht von den Chaldäern!
Mit Jubelschall meldet's, lasset dies hören,
Tragt es hinaus bis an's Ende der Erde,
Sagt: erlöst hat Jahwe seinen Knecht Jakob!
[21]Nicht haben sie gedürstet, in Wüsten ließ er sie wandern,
Wasser aus dem Felsen ließ er rinnen seinem Volke
Und spaltete den Stein, daß die Wasser flossen.

Religion wird von der eudämonistischen Seite aufgefaßt, als eine Veranstaltung zur Glückseligkeit der Menschen; mit dem Eudämonismus geht regelmäßig eine Art Rationalismus Hand in Hand: die Religion ist ihm Lehre. Letzteres liegt auch in dem Satz: der dich wandern läßt auf dem Wege, den du gehst oder gehen mußt vgl. Ps 32_{8}ff. מדריך (Dtjes. sagt הוליך) bei den Späteren häufig im eigentlichen oder übertragenen Sinne (11_{15} Ps 25_{5}). **18** לוא für לו auch 63_{19} (G.-K. § 23i); es ist hier Wunschpartikel, weil sonst וִיהִי folgen würde, daher auch das Perf. nicht als Präs. (Dillm.) zu fassen: wenn du doch aufmerksam gehört hättest! — du hast es nicht getan. Der Verf. urteilt sehr scharf über das Volk, so auch in den Glossen v. 4ff. Von Jahwes Geboten spricht Dtjes. niemals, der Satz atmet den Geist des Nomismus. Die Fortsetzung durch das Impf. kons.: sodaß dein Friede, deine Gerechtigkeit (d. h. ihre Folge, das Wohlergehen) dem Strome gliche, so unerschöpflich reich und bleibend wäre (Am 5_{24}): es spricht hier ein Palästinenser, der nur zu gut mit wasserlosen oder bald versiegenden Bächen vertraut ist und desto mehr die großen Ströme bewundert. Wie anders könnte das Volk dastehen, wenn es fromm gewesen wäre und dadurch die Segensverheißungen des Gesetzes verdient und eingeheimst hätte! **19** Es wäre dann die alte Verheißung wahr geworden, daß Israel zahlreich werden soll wie der Sand des Meeres; der letztere Ausdruck enthält dieselbe Variation des jahwistischen Bildes vom Staub der Erde (Gen 13_{16}), die sich auch in der deuteronomistischen Nachahmung Gen 22_{17} und in der nachexilischen Stelle I Reg 4_{20} findet, ferner in dem Einschiebsel Hos 2_{1}. Das Suffix von מעתיו bezieht sich auf חול; und מעות scheint Kerne oder Körner zu bedeuten vgl. das aramäische מְעָא, eine kleine Münze, ein Gewichtchen, Granum, wie das hebr. גֵּרָה, auch Apfel-, Kürbiskern. Mit der LXX ist in dem letzten Satz wohl ולא יכרת zu schreiben: und nicht, wie es jetzt zu geschehen droht, dein Same ausgerottet werden müßte „vor mir weg", so, daß ich kein Volk mehr habe, weil der Ungehorsam Israels ihn hinderte, es zu retten. Mit Marti lese ich שִׁמְךָ nach der LXX. Dieser Gedanke ist gewiß für Dtjes. unmöglich, für den die Sünden des Volkes längst vergeben sind und der nur an das Gegenteil der Ausrottung denkt. Der Verf. dieser Ausführungen muß in einer recht trüben Zeit leben oder doch auf eine böse Zeit zurückblicken.

48, 20. 21, sieben Distichen mit zweihebigen Stichen, eine liedartige Aufforderung an die Israeliten, Babel zu verlassen und Jahwes Erlösung und wunderbare Aushülfe auf der Wüstenwanderung in aller Welt zu preisen. Inhaltlich schließt sich das Lied an v. 12—16 an. **20** „Zieht aus von Babel", eine Antezipierung der Rettung wie in den früheren Liedern 42_{10-13} 44_{23} 45_{8}. „Fliehet von den Chaldäern", etwas anders als $52_{11.12}$, wo verheißen wird, daß der Auszug aus Babel keine Flucht sein soll. כשדים steht wegen der durch die Versart gebotenen Kürze für ארץ כ׳, wie auch die Nachahmung Jer 50_{8} 51_{6} annimmt. Man flieht nicht vor den Chaldäern als Verfolgern, sondern von ihnen, um nicht

[22]Keinen Frieden, sagt Jahwe, haben die Gottlosen.

49 [1]Höret, Gestade, auf mich,
Und merkt auf, Nationen, von ferne!
Jahwe hat von Mutterleib an mich berufen,
Vom Schoß meiner Mutter meinen Namen genannt.

---

in ihr Verderben verwickelt zu werden; eine ängstliche Flucht ist es auch nicht, denn die Fliehenden preisen mit lautem Jubel, daß Jahwe seinen Verehrer und Liebling Jakob erlöst hat. 21 Die 3. Pers. ist veranlaßt durch עַבְדּוֹ י׳. Man wird nachträglich zu erzählen haben, daß die Zurückkehrenden nicht gedürstet haben, obwohl Jahwe sie, wie Dtjes. immer wieder betont, geraden Wegs durch die Wüste führte. Haupt stellt beide Stichen um. חרבות, meist von wüste liegenden Städten gebraucht, steht hier seiner Grundbedeutung gemäß von der wasserlosen Wüste (die LXX hat den Singular). Wie bei dem mosaischen Wüstenzuge hat Jahwe Wasser aus dem Felsen fließen lassen (Ex 17_{6} Num 20_{11}). In 43_{16}ff. war ähnlich die Befreiung aus Ägypten als Vorbild herangezogen. Ob zweimal vom Verf. צור geschrieben ist, steht dahin; vielleicht ist auch v. 21b nur Variante zu dem vorhergehenden Distichon, wo לְמוֹ volltöniger als לְעַמּוֹ zu sprechen sein möchte. Die LXX hat noch einen Satz mehr nach 43_{20}b.

48, 22 ist ein Satz von der Hand des Herausgebers. Er findet sich auch am Schluß von c. 57, wo er aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, also von Tritojes. geschrieben ist. Wahrscheinlich zerlegte der Herausgeber das Buch c. 40—66 in drei kleine Megilloth und markierte durch unseren Vers die Zusammengehörigkeit der drei Teile. Es ist kein Grund, dem Vers eine weitere Bedeutung beizulegen und etwa zu meinen, daß er eine größere gedankliche und stoffliche Einheit abschließe oder gar einen zeitlichen Abstand von c. 40—48 gegen c. 49ff. andeute, denn so weit reicht weder die Kenntnis noch das Interesse des Herausgebers. Daß er grade hierher gestellt ist, kommt einfach daher, daß die drei kleinen Volumina ungefähr gleich groß sein sollten, daß das Lied v. 20f. eine Art Abschluß und das Ebed-Jahwe-Lied 49_{1}ff. einen guten Anfang bildet.

49, 1—6, das zweite Gedicht vom Knecht Jahwes, sechs dreihebige Vierzeiler. Es steht in keiner Beziehung zu c. 48 und berührt sich mit 49_{7}ff. nur in dem einen Gedanken von Israels Wiederherstellung, der aber in v. 7ff. der Hauptgedanke ist, dagegen in dem Gedicht ausdrücklich einer höheren Idee untergeordnet wird, sodaß jene Berührung höchstens von Einfluß auf die Wahl des Ortes für das Lied gewesen sein kann, aber im übrigen nicht bloß gegen Abfassung durch Dtjes., sondern auch gegen eine Bekanntschaft des Propheten mit dem Liede spricht, da er sonst nicht gegen jene höhere Idee hätte unempfindlich bleiben können. In demselben Versmaß wie das erste Lied 42_{1-4} abgefaßt, unterscheidet es sich von diesem dadurch, daß es den Knecht Jahwes in der 1. Pers. von sich reden läßt. Es stellt seine Doppelaufgabe dar, Israel zu Jahwe zurückzuführen und Jahwes Licht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten, und schildert seine Ausrüstung dazu und die göttliche Unterstützung in diesem schweren, oft entmutigenden Beruf. Der Knecht Jahwes wird hier noch individueller behandelt als in 42_{1-4}. 1 Die fernen Völker sollen zuhören, weil ihnen besonders gilt, was der Gottesknecht über seine letzte und höchste Aufgabe zu sagen hat. Was er sodann über seine Berufung sagt: Jahwe hat mich von Mutterleibe an gerufen, meinen Namen genannt, erinnert an Ausdrücke, die Dtjes. teils von Israel, teils von Cyrus gebraucht. Daß hier von keinem „empirischen" oder „idealen" Volk die Rede ist, zeigt v. 5f. deutlich genug; und wann ist denn das ideale Israel geboren und vor wem hat Jahwe seinen Namen genannt? הזכיר ist sonst ein Term. techn. im Kultus, mit Jahwe als Objekt; ist Jahwe das Subj. und sein Name das Obj., so bedeutet es seine Selbstoffenbarung und Bekanntgebung seines Namens (Ex 20_{24}). Hier hat Jahwe nicht seinen eigenen Namen genannt zum Zweck seiner Verherrlichung, sondern den Namen dessen, der ihn offenbaren soll, „auf dessen Thora die Gestade warten". Da kann es sich also nicht um einen menschlichen Eigennamen handeln, sondern nur um einen solchen Namen, der seinen Träger als den

[2]Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,
Im Schatten seiner Flügel versteckte er mich,
Machte mich zu einem glatten Pfeil,
In seinem Köcher barg er mich.
[3]Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du*),
An dem ich mich verherrlichen will;
[5b]Und geehrt war ich in den Augen Jahwes,
Und mein Gott ward meine Stärke.

*) Israel

Offenbarer Gottes kennzeichnet und das ist eben der Name „Knecht Jahwes" (wie „Prophet für die Völker" Jer 1 5). 2 Der zweite Vierzeiler spricht von der persönlichen Ausrüstung des Gottesknechts: sein Mund, mit dem er wirken soll, wie ein scharfes Schwert, wie nach dem berühmten Satz Jer 23 29 Jahwes Wort ein Feuer und ein Felsen zerschmetternder Hammer ist. Apk 1 16 wird der Ausdruck in etwas anderer Form auf den Menschensohn angewandt. Dagegen hat das Volk Israel doch wohl weder in der Idee noch in der Wirklichkeit einen solchen Mund, auch wäre das kaum eine lobenswerte Eigenschaft an einem ganzen Volk (Ps 57 5). Ebenso wunderlich wäre der Gedanke, daß Gott Israel wie einen glatten Pfeil in seinem Köcher versteckt gehalten hätte; das Volk oder der Prophetenstand war so wenig versteckt wie andere Völker oder Propheten (vgl. 45 19). Ein ideales Volk könnte zur Not als eine verborgene Größe gedacht werden, aber eine solche ist es entweder immer, seinem Begriff nach, oder aber der Verf. sollte irgendwo und irgendwie ausführen, wie die verborgene Idee zur sichtbaren Wirklichkeit wird. Statt dessen erhält man auch als nachhegelscher Leser den Eindruck, daß der Verf. nur sagen will, Jahwe habe sein Werkzeug beständig und sorgsam in der Verborgenheit beschützt, um es im rechten Augenblick zu verwenden. Das paßt auf Individuen, die, obgleich schon bei ihrer Geburt von Gott als sein Werk- und Rüstzeug bezeichnet, doch erst in der Stille, unerkannt und unbegriffen von der Welt, heranreifen müssen. Daher wäre auch nirgends mehr als bei diesen Liedern die ältere mechanische Deutung auf Jesus von Nazareth berechtigt, wenn sie nicht eben zu mechanisch wäre und nicht den Nachdruck auf äußere Übereinstimmungen legte, statt auf die innere Entwicklung der wahren Religion auf das Christentum hin, das doch übrigens selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet. Was diesen letzteren Punkt anbelangt, so verdient an dieser Stelle besondere Berücksichtigung der Umstand, daß die Ebed-Jahwe-Lieder sich wesentlich auf die formale Seite der Religion (Thora, Licht, Recht, Heil usw.) beschränken, aber auf den eigentlichen Inhalt nicht eingehen und noch viel weniger im Gegensatz zu dem, was „zu den Alten gesagt ist", Neues und Höheres lehren. **3. 5b** Diese beiden Distichen sind zum dritten Vierzeiler zusammengestellt, weil sie jetzt ziemlich isoliert dastehen und unter sich aufs beste zusammenpassen. Besonders v. 5b steht im Text an einer Stelle, wo er offenbar nicht hingehört und höchst unbequem ist; die Exegeten helfen sich mit der Allerweltsausflucht der Parenthese, ohne zu sagen oder nur zu fragen, was diese an der jetzigen Stelle soll und warum v. 5b die so eng verbundenen Vierzeiler v. 5a und 6 trennen und damit um ihren Sinn und ihre Wirkung bringen mußte. Wahrscheinlich hatte der Abschreiber das Distichon v. 5b vergessen und am Rande nachgetragen, von wo es an den unrechten Platz geriet. Wer will, kann diese Möglichkeit auf den ganzen Vierzeiler v. 3. 5b anwenden und ihn demnach zwischen v. 1 und 2 setzen, wo er vielleicht am allerbesten paßt, indem sein Anfang: er sprach zu mir, mein Knecht bist du, die natürlichste Fortsetzung von הזכיר שמי bildet. Doch ist dies nicht grade nötig; man kann auch annehmen, daß v. 3 den ersten Vierzeiler v. 1 wieder aufnehmen soll; v. 3a spricht ja von der Berufung. In v. 3b ist ישראל zu streichen (mit J. D. Mich., Gesen. u. a.), wie schon die Fruchtlosigkeit der verzweifelten Erklärungsversuche beweist. Ist es Apposition oder Wiederaufnahme von אתה, so kommt ein verschrobener Satz heraus (mein Knecht bist du, du das Israel, an dem ich mich verherrlichen will), und die Absicht Jahwes, sich an Israel zu verherrlichen, würde als nebenher laufendes Motiv in das Subj. geraten, zu dem עבדי Prädikat wäre, statt vernünftiger Weise selbst Prädikat, und zwar eine wichtige Aussage zu

[4]Und sprach ich: zum Eitlen habe ich mich gemüht,
Fruchtlos und nichtig meine Kraft verschwendet,
Fürwahr, mein Recht war bei Jahwe
Und meine Vergeltung bei meinem Gott.
[5a]Und jetzt spricht Jahwe,
Der mich vom Mutterleib an zum Knecht sich bildete,
Zurückzuführen Jakob zu sich,
Und daß Israel nicht hingerafft werde:'

sein; ist es Vokativ (o Israel, du, an dem ich usw.), so begreift man nicht, warum der Vokativ nicht an den Anfang gestellt ist und warum Jahwes Absicht seiner Selbstverherrlichung in einem Relativsatz angehängt und als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird, wenn das noch Unbekannte durch den Satz repräsentiert wird: du bist mein Knecht. Bei beiden Deutungen läge es offenbar viel näher, den Hauptsatz und den Nebensatz mit einander zu vertauschen: verherrlichen will ich mich an dir, o Israel, der du mein Knecht bist. Die abenteuerlichen Deutungen, zu denen sonst noch der Vokativ verführt hat, dürfen übergangen werden. Nicht besser fährt man, wenn man ישראל für ein zweites Prädikat neben עבדי hält, als hätte der Dichter plötzlich das Bedürfnis gefühlt, die Gestalt des Gottesknechts nachträglich genauer zu bezeichnen, oder sich auf Kosten des guten Geschmackes der Exegeten annehmen wollen, die den Gottesknecht für ihr ideales Israel erklären. Läßt man „Israel" weg, so führt der Relativsatz einfach das vorhergehende Prädikat weiter aus: du bist mein Knecht, an dem ich mich verherrlichen will. Die Einsetzung der unrichtig deutenden Glosse ist offenbar durch 44_{23} veranlaßt, wo freilich, wie immer bei Dtjes., Israel nicht als aktives Werkzeug Jahwes, sondern als der zu erlösende Gefangene erscheint und Jahwes Selbstverherrlichung an ihm mit seiner Erlösung zusammenfällt. Eine ähnliche Glossierung tritt in der LXX schon 42_{1} auf. Daß die Einsetzung von „Israel" für das Alter der allegorischen Deutung spreche, ist ein schlechter Trost, denn die Zusätze des Herausgebers zu den Ebed-Jahwe-Gedichten, 42_{5-7} und $50_{10.11}$, sind noch älter und vertreten doch die natürliche Auffassung; kann übrigens der Umstand, daß die allegorische Umdeutung des AT.s alt ist, es entschuldigen, daß wir heute, nachdem das historische Verständnis der h. Schrift mühsam errungen ist, wieder in sie zurückfallen? was einst der naiven theologischen Ausbeutung erlaubt schien, ist heute nur ein Ausfluß der Neigung, sich die Exegese durch Verwischung aller schärferen Züge der alten Texte bequem und das Nachdenken überflüssig zu machen. Unser Dichter versteht das אתפאר (zu der Pausalform mit ā s. Olsh. § 269a) ganz anders als Dtjes. 44_{23}: er meint damit die Erfolge der v. 5f. charakterisierten Tätigkeit des Gottesknechtes. Darum hängt damit nach v. 5b auch die Ehrung und Unterstützung des Knechts durch Gott zusammen (l. וָאֶכָּבֵד). 4 Das vierte Tetrastich schließt sich an v. 3. 5b gut an. 4a ist Vordersatz zu v. 4b. Der Gottesknecht hat schon gearbeitet, ist also schon da und steht in keiner zeitlichen oder idealen Ferne. Er sprach oder dachte oft, er arbeite vergebens, aber dann zeigte sich immer, daß Jahwe ihn und seine Arbeit rechtfertigt und belohnt. „Mein Recht", wohl nicht das, was ihm gebührt, sondern das gute Recht seiner Tätigkeit, „ist bei Jahwe", der, wie er mich zu meiner Arbeit berufen hat, sie auch durch die Erfolge, die er mir gibt, rechtfertigt: ein herrlicher Ausdruck, nicht bloß für das gute Gewissen, das das Bewußtsein sittlicher Tätigkeit schafft, sondern auch für die religiöse Überzeugung und Hoffnung, die die Arbeit im gottgegebenen Beruf trägt und durchgeistigt. פעלה aus 40_{10}; ob יגע לריק jünger oder älter ist als 65_{23}, ist schwer zu entscheiden. 5a ועתה vgl. 47_{8} 5_{3} leitet die beiden letzten Vierzeiler ein. Die Tätigkeit des Gottesknechts ist nicht allein nicht eitel, sondern zu den denkbar größten Erfolgen berufen. Zunächst gilt sie freilich nur dem Volke Israel, aber sie soll sich auf die ganze Welt erstrecken. Im Begriff des Knechtes Jahwes liegt an sich nur, sagt v. 5a, daß er auf Israel einwirke. Die Voraussetzung dabei scheint zu sein, daß eben Jahwe selbst zunächst nur der Gott Israels, sein Knecht also soviel wie ein Prophet, der Oberknecht gegenüber den Mitknechten ist (Num 12_{7}), der vor allen Dingen auch Seelsorge zu üben hat (Hes 3_{16}ff.). שׁוֹבֵב steht im

[6]Zu gering ist's*), herzustellen die Stämme Jakobs
Und die Bewahrten Israels zurückzubringen,
Daß ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker,
Damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde.

*) dafür, daß du mir Knecht bist.

Unterschied von השׁיב in übertragenem Sinn von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung; Dtjes. gebraucht es 47_{12} ebenfalls im übertragenen, aber im schlechten Sinn (verführen). Der Inf. wird fortgesetzt durch das Verb. fin., das zugleich darüber entscheiden muß, ob Subj. von שׁובב Jahwe oder sein Knecht ist, welch letzterer freilich auch dann, wenn Jahwe Subj. ist, das Werkzeug Jahwes, der Lehrer und Führer, bleibt. Leider aber ist dies Verb. fin. zweideutig; Ktib will לא יאסף, damit nicht hingerafft werde, Qre: לו יאסף, damit ihm gesammelt werde; die LXX hat לא nicht und liest אֵאָסֵף, ich werde gesammelt werden. Die meisten Ausleger halten es mit dem Qre, aber die ältere Lesart, die schon als die schwierigere den Vorzug verdient, paßt besser zu שׁובב: und daß Israel nicht (durch Sünde und Not) hingerafft werde. Der Knecht widmet sich ja nach 42_{1}ff. dem zerbrochenen Rohr und trägt nach c. 53 „unsere Schuld, auf daß wir Frieden haben". Da die Verhinderung des Untergangs Israels in erster Linie Jahwes Werk ist, so ist er auch Subj. von שׁובב und demnach das dabeistehende אליו mit „zu sich" wiederzugeben. 6 ויאמר ist oben gestrichen, weil es den Stichos überfüllt und offenbar erst nach dem Eindringen von v. 5b zwischen v. 5a und 6 eingesetzt, nach dessen Entfernung aber unnötig und auf alle Fälle unschön ist. Den folgenden Satz konstruiert nur Dillm. richtig: geringer als dein Knechtsberuf, zu gering für ihn, den Knecht, ist es, bloß die Stämme Israels aufzurichten usw. Gewöhnlich konstruiert man, als ob das מן fehlte oder als ob מִמְּךָ לִהְיוֹת dastände. Aber die richtige Konstruktion ergibt einen barbarischen Satz, der von der leichtflüssigen Diktion dieser Lieder so stark absticht, daß מהיותך לי עבד eine Glosse sein muß, die auch die Meinung des Dichters nicht ganz scharf wiedergibt. Denn nach v. 5a liegt in dem Knechtsberuf eigentlich nur die Aufgabe, unter Israel zu wirken, hier kommt nun zu dem Namen des Knechtes ein neuer hinzu, der Name אור גוים, der in einem gewissen Gegensatz zu ihm steht; und die übrigen Erklärer haben zwar unrichtiger konstruiert als Dillm., aber richtiger erklärt. In den beiden Infin. mit ל ist wieder Jahwe das Subj., wie diesmal besonders klar aus dem Verb. fin. v. 6b hervorgeht: Jahwe will nicht bloß Israel wiederherstellen, sondern alle Völker retten. Zuerst müssen die Stämme Jakobs, also nicht bloß Juda, sondern alle zwölf Stämme, wiederhergestellt werden, wie es auch Hesekiel in seiner Zukunftsverfassung voraussetzt (47_{13}ff. 37_{21}ff.), und daher die „Bewahrten Israels" (Ktib will das substantivische נְצִירֵי, Qre das Part. Pass. vgl. Hes 6_{12}) zurückkehren. Wie der Knecht dabei mitwirken kann, das läßt sich z. B. an einem Esra ersehen; auch diejenigen Schriftsteller, deren heißester Wunsch die Rückkehr der Diaspora ist, werden sich gegebenenfalls bemüht haben, möglichst viele Juden zur Übersiedelung nach dem heiligen Lande zu bewegen. Dtjes. denkt sich freilich die Zurückführung der Diaspora wesentlich anders, als ein unmittelbares Werk und Wunder Jahwes (43_{5}f.); unser Autor lebt eben in der ruhigeren nachexilischen Zeit, der Zeit der Sammlung. Das höhere Ziel Jahwes ist aber, die Heiden erleuchten und ihnen seine „Rettung" zukommen zu lassen; und es ist von hervorragender Bedeutung, daß der Dichter dies Ziel ausdrücklich als das höhere bezeichnet und damit beweist, daß er die universale Tendenz der prophetischen Religion zu seiner eigenen gemacht hat. Dies נקל ist ein leuchtender Punkt in der alttestl. Religionsgeschichte und wirklich eine תפארת v. 3 für den Gott Israels. Der Zweck der Erleuchtung, die wir aus 42_{1-4} nach ihrem allgemeinen Inhalt kennen, ist praktischer Art: „damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde" (nicht: damit du mein Heil seiest, was להיותך erfordern würde). Wenn bei Dtjes. 45_{22} Jahwe die Heiden auffordert, sich retten zu lassen, und dabei das Gericht über die „wider ihn Entbrannten" und die Bildanbeter als wirksames Motiv im Hintergrunde steht, so tritt hier der Missionar zwischen Jahwe und die Völker; er wird als Thoralehrer, nach-

*7 So spricht Jahwe, der Erlöser Israels, sein Heiliger,
Zum Seelenverachteten, dem Abscheu der Leute, dem Knecht der Herrschenden:
Könige werden's sehen und aufstehn, Fürsten, und sich niederwerfen,
Wegen Jahwes, der treu ist, und des Heiligen Israels, der dich erwählt.
8*) Zur Zeit der Huld erhöre ich dich und am Tage der Rettung helfe ich dir**),
Aufzurichten das Land, erben zu lassen wüst liegende Erbteile;

*) So spricht Jahwe **) „Und will dich bilden und machen zum Volkbund."

dem die Theokratie in Israel aufgerichtet ist, deren מִשְׁפָּט auch unter den Heiden bekannt machen; darin hat der Denker und Dichter dieser Gestalt das reale Mittel gefunden, durch das Dtjes.s idealistische Erwartungen zur Wahrheit werden können. Daß unser Dichter den Propheten kennt, zeigt sich noch besonders in dem Ausdruck „Rettung" für das Heil; bei Dtjes. ein ganz konkreter Begriff, der mit der Zertrümmerung der Heidenwelt zusammenhängt, bedeutet das Wort hier ganz allgemein das Heil, das dem Einzelnen die wahre Religion bringt. נָקֵל, Niph. von קלל, ist wie ein intransit. Qal behandelt (vgl. 33 3 Olsh. S. 592). Der Inf. הָשִׁיב ist in aramäischer Weise hinter sein Obj. gesetzt (s. G.-K. § 115a).

49, 7—12, sechs dreihebige Vierzeiler. Das verachtete und unterdrückte Volk Israel soll Gegenstand ehrfurchtsvoller Bewunderung von Königen werden, indem Jahwe es auf wunderbare Weise wiederherstellt. Offenbar hat dies Gedicht mit dem von v. 1—6 gar nichts zu tun, schließt sich dagegen eng an 48 12-16. 20 f. an. 7 Objekt von יראו ist gewiß nicht das Licht und die Rettung, die der Gottesknecht von v. 1ff. den Heiden bringt, natürlich auch nicht dessen Erhebung aus einer „elenden Lage", da nur exegetische Künstelei eine solche in v. 1ff. entdecken kann, sondern die wunderbare Erlösung des Jahwevolkes, die die aus Babel flüchtenden Israeliten in aller Welt erzählen. [Der Vers wird auch in den Ebed-Jahweliedern benutzt, aber in 52 13—53 12 erstaunen die Könige über die Wiederbelebung des Gottesknechts aus dem Tode, wovon wir hier natürlich, wo von Israel die Rede ist, nicht einmal eine Andeutung haben. בזה kann nicht Inf. konstr. (בּוֹה) sein; als Stat. konstr. von einem intransit. בָּזָה wäre die Form ohne alle Analogie; es ist mit dem Wort, wenn das Ktib es wirklich so überkommen hat, nichts anzufangen, da das aramäische Part. Pass. בְּזֵה doch nicht wahrscheinlich ist. Oort vermutet, daß בֹּזֶה als Part. Akt. (Menschenverächter) gesprochen werden sollte, daß aber diese Aussprache absichtlich aus בְּזוּי korrumpiert worden sei, um die Juden lieber als Verachtende denn als Verachtete hinzustellen. Wie dem auch sei, so wird בְּזוּי oder נִבְזֵה gelesen werden müssen. Warum die größte Schwierigkeit in נפש stecken soll (Oort), begreife ich nicht. נפש meint nicht die Seele des Verachteten, denn um Israels Seele haben sich die Leute wohl wenig gekümmert, sondern die der Verächter; jemandem in der Seele feind sein (Ps 17 9) heißt: ihm tödlich feind sein, seelenverachtet ist tief, innigst, „von Herzen" verachtet. Daß dieser Ausdruck dem folgenden nicht in allen Stücken konform ist, kann man doch nicht anstößig finden. מְתָעֵב gibt als Part. Piël keinen Sinn, ob ein Substantiv dieser oder anderer Form (מִתְעָב) und mit passender Bedeutung existiert, ist die Frage, es wird auch hier das Pass. מְתֹעָב geschrieben werden müssen, das nach Oort absichtlich in מְתָעֵב verdreht ist. גוי wie עם im Sinne von „Leute" (55 5); משלים im schlechten Sinn, Tyrannen, wie 14 5. Das Aufstehen der Könige ist ebenso gut Zeichen der Ehrfurcht wie das Niederfallen (vgl. Hiob 29 8), Israel wird vornehmer als die Vornehmen (v. 23). Die zweiten Stichen der beiden letzten Distichen weisen kühne Ellipsen auf. 8 Obgleich mit 49 7 wieder die seit c. 46 fast gänzlich fallen gelassene Einleitungsformel: so spricht Jahwe, überhand zu nehmen beginnt, so ist sie hier doch wahrscheinlich zugesetzt, vielleicht um aus den folgenden Sätzen eine besondere Perikope zu machen, die in der Synagoge als Predigttext dienen sollte (vgl. m. Anm. zu Sach 4 8 6 9. 15 7 1. 8 Zeph 1 8. 10). Die Perfekta konstatieren, daß Israel erhört und gestärkt wird. „Zur Zeit der Huld" kann

[9]Zu sagen den Gefangenen: geht heraus,
denen in der Finsternis: kommt ans Licht!
An [allen] Wegen sollen sie weiden,
und auf allen Kahlhöhen ihre Weide sein;

[10]Nicht werden sie hungern noch dürsten, noch sie schlagen Glutwind und Sonne,
Denn ihr Erbarmer wird sie leiten und zu Wassersprudeln sie geleiten;

[11]Ich werde jeden Berg zum Wege machen,
und meine Straßen sollen sich erheben,
[12]Siehe, jene kommen aus der Ferne*) und diese vom Land der Siniter.

*) und siehe diese vom Norden und vom Westen.

---

bei Dtjes. nicht bedeuten: wenn es mir gefällt gnädig zu sein (was ohnehin ein nutzloser Zusatz wäre), da Jahwe von Dtjes. keine bösen und guten Launen zugeschrieben werden, sondern ist verkürzt für: jetzt (oder bald), wo die Zeit der Erbarmung und Rettung angebrochen ist, als Gegensatz zu der bisherigen Strafzeit (40 2 54 8). Wird sodann der Beschluß, den Jahwe für die kommende Zeit des Heils gefaßt hat, buchstäblich mit den Worten von 42 6b gegeben, so entsteht unwillkürlich die Vermutung, ob nicht der Satz: ich will dich zum Volkbund machen, an einer von beiden Stellen von dritter Hand eingefügt ist; dann ist aber kein Zweifel, daß unsere Stelle vermehrt ist und jener Satz ursprünglich Randzitat war. Jahwes Absicht mit Israel wird expliziert durch die Gerundien לְהָקִים, לְהַנְחִיל, לֵאמֹר (v. 9); Subj. dieser Infinitive ist Jahwe. Er will das Land, den israelitischen Staat, wieder aufrichten, will die jetzt wüste liegenden Landgüter (s. zu 47 6) wieder zum Erbbesitz austeilen und 9 die Gefangenen aus ihrem dunklen Gefängnis befreien. Der letzte Satz zeigt besonders deutlich, daß nicht Israel (vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein), der Knecht der Tyrannen und mit den Gefangenen identisch, Subj. dieser Infinitive ist. Selbst Dillm. gibt dies nachträglich zu, obgleich sein „ideales Volk“ eine so schillernde Größe ist, daß man ihr alles Beliebige zutrauen könnte. V. 9a ist nachgeahmt in 42 7. V. 9b führt ein neues Bild ein, das jedoch schon 40 11 benutzt wurde: die zurückkehrenden Exulanten werden mit einer Herde verglichen, die an allen Wegen weidet, d. h. sich in voller Freiheit ergeht und mit allem Guten gesättigt wird; selbst kahle Stellen geben Weide (41 18). Daß vor דְּרָכִים mit der LXX כָּל (vielleicht wegen seiner Ähnlichkeit mit עַל ausgefallen, mit dem es oft auch verwechselt wird) eingesetzt werden muß, ergibt sich daraus, daß sonst ein falscher Sinn entsteht: an Wegen weiden ist nichts Beneidenswertes, das tun die Tiere der Armen, die Lasttiere der Reisenden, an allen Wegen weiden heißt dagegen volle Weidefreiheit haben. Die Pesch. faßt auch die שְׁפָיִים als offene Wege auf. **10** Sie werden nicht hungern usw. vgl. 48 21; es schlägt sie nicht Sonne und — Kimmung? Das letztere Wort paßt nicht zu dem Verb. הִכָּה; wahrscheinlich hat der Verf. שָׁרָב in dem aramäischen Sinn Glut, Glutwind verstanden, wie auch die LXX tut (vgl. zu 35 7). „Denn“ Jahwe leitet sie zu Wassersprudeln; wenn das כִּי vollkommen passen soll, muß man bei der Quelle zugleich die Oase, die schattige Baumwildnis mitdenken. **11** Die 1. Pers. kehrt wieder, die ja auch nur scheinbar in v. 10b fallen gelassen war, und zwar mit Recht im Verbum, auch im Suffix von מְסִלֹּתַי, da es sich um ganz neu von Jahwe geschaffene Straßen handelt, dagegen ist הָרַי wohl nicht richtig. Selbstverständlich sind das nicht „die von mir geschaffenen Berge“, da Jahwe alle Berge geschaffen hat, aber doch hoffentlich nicht alle in Wege wird umwandeln wollen, bloß damit die Wüstenberge passierbar werden. Und da die מסלות offenbar die durch die Wüste führenden Wege sind, so kann man auch nicht unter „meinen“ Bergen die Berge Palästinas verstehen, obwohl ja die zurückkehrenden Israeliten, wenn sie nach Jerusalem wollen, über diese Berge wandern müssen. Denkbar wäre, daß in הרי eine volkstümliche Verkürzung von הָרִים sich in unsere Schrift eingeschlichen hätte. Aber am einfachsten liest man nach 40 4 כָּל־הָר. Für ירומון ist doch wohl תְּרֻמֶינָה zu lesen. Den ab-

*[13]Jubelt, Himmel, und jauchze, Erde,
Ausbrechen sollen die Berge in Jubel,
Denn Jahwe tröstet sein Volk,
Und seiner Elenden erbarmt er sich.

*[14]Spricht Zion: Jahwe verließ mich, und mein Herr vergaß mich:
[15]Vergißt denn ein Weib ihren Säugling ohn' Erbarmen für den Sohn ihres [Leibes?
Mag auch diese ein Weib vergessen, ich vergesse dich nicht,

---

schließenden Doppelstichos sollte v. 12 bringen; er hat jedoch drei statt zwei Stichen und ist schwerlich in Ordnung: die Ausdrücke „von ferne", „von Nord und West", „vom Lande der Sinim" bilden ein wunderliches Trio, der erste und zweite Stichos sind wegen des gleichen Anfangs eher Konkurrenten als Kameraden. Ich habe früher den ersten Stichos durch den Zusatz: „und jene vom Ende der Erde" zu einem Distichon ergänzt, aber dann sollten der zweite und dritte Stichos fallen, und das geht nicht, weil „das Land der Sinim" nicht leicht von einem Dritten hätte hinzugesetzt werden können. Wegen des erwähnten formalen Anstoßes betrachte ich jetzt den zweiten Stichos als Zusatz (ein solcher ist auch Ps 107_{3} eingesetzt). Eine sachliche Schwierigkeit liegt in dem Namen סִינִים. סִין kann Pelusium sein oder die Wüste סִין; man hat auch an die südägyptische Stadt סְוֵנֵה, Syene, gedacht (Hes 29_{10}), wo dann סְוֵנִים zu schreiben wäre. Nicht gemeint ist China, welcher Name wahrscheinlich erst im 3. Jahrh. v. Chr. aufgekommen ist (Land der Dynastie Tsin) und von den Syrern und Arabern mit dem emphatischen Zischlaut geschrieben wird, ebenso wenig die Schina am Fuß des Hindukusch, denn für Dtjes. scheint schon das Heimatland des Cyrus, der „vom Aufgang der Sonne" kommt, am äußersten Ende der Welt zu liegen. Die LXX vermutet עֵילָם für סִינִים, aber eine größere Judenkolonie in Persien ist zur Zeit des Dtjes. ebenso unwahrscheinlich wie eine solche in Syene oder am Hindukusch. Ohnehin sollte man wegen מרחוק erwarten, daß die Sinim ein Volk in der Nähe sind. Da es überhaupt auffällig ist, daß plötzlich ein Landesname ganz isoliert auftritt, so muß das einen besondern Grund haben, und da Dtjes. am wahrscheinlichsten in der Nähe des Meeres und des Libanon gelebt hat, so nehme ich an, daß er die Gen 10_{17} erwähnten phönizischen Siniter nennt, weil er selbst unter ihnen wohnt. Er stellt sich vor, wie er selber mitzieht zum heiligen Lande.

49, 13 ist wieder ein kleines lyrisches Intermezzo, eine verkürzte Wiederholung von 44_{23}; diese kleinen Freudenausbrüche kommen Dtjes. dann am ersten, wenn er an die Heimreise denkt. Das Ktib יִפְצְחוּ kann bleiben, Dtjes. liebt ja diesen Wechsel der 2. und 3. Pers. Der dritte Stichos steht wörtlich auch 52_{9} vgl. 51_{3}. עניו (LXX עֲנִיֵּי עַמּוֹ) können im Exil alle Israeliten genannt werden und werden so auch nach dem Exil genannt (14_{32}), vorher nur die Elenden im Volke.

49, 14—21 ist ein Gedicht in wahrscheinlich fünf Strophen zu je drei Distichen von drei und zwei Hebungen; es dient nach dem Beispiel von $40_{1-4.\,9-11}$ und $44_{24}—45_{7}$ zur Einleitung einer neuen Reihe von Ausführungen, die sich mit der Tröstung Zions beschäftigen. Das Gedicht kommt aus einem überfließenden Herzen, es tröstet Zion, das sich verlassen glaubt, mit baldiger Wiederherstellung und der Aussicht auf überreiche Bevölkerung. **14** Zion ist auch hier wie in 40_{1}ff. $_{9}$ff. die wirkliche Stadt Jerusalem, die als ein Weib gedacht wird, das Kinder haben oder gebären sollte, aber kinderlos und unfruchtbar ist. Es ist echt semitisch, daß nicht die Menschen das Volk machen, sondern daß das Volk oder hier die Stadt die Einzelnen hervorbringt. Ebenfalls ist es ein antiker Gedanke, daß die Exulanten, weil fern vom Mutterboden, eigentlich auch nicht mehr dessen Kinder zu sein scheinen, sondern Kinder eines fremden Weibes. Zion klagt, sie sei von Jahwe verlassen (40_{27}), von ihrem Herrn vergessen. Ob אָדוֹן oder אֲדֹנִים den Eheherrn (Gen 18_{12}) bezeichnen soll, ist unsicher, da der folgende Vers nicht wie 54_{6} auf die Liebe des Mannes zum Weibe eingeht. שכחני der Form nach, wegen med. e, intransitiv, doch meist als transit. behandelt wie זכר.

[16]Sieh, auf die Handflächen hab' ich gezeichnet deine Mauern,
Und vor mir bist du beständig, [17]es eilen deine Erbauer,
Deine Zerstörer und Verheerer werden von dir ausziehn.
[19a]Denn deine Trümmer und Wüsteneien und dein verheertes Land
[18b][Sie alle be]lebe ich, dein Erlöser Jahwe,
Sie alle wirst du wie einen Schmuck anziehen und sie umgürten wie die Braut.

15 Jahwe vergißt Zion viel weniger als das Weib ihren Säugling. אלה müßte nach der jetzigen Lesart als Subj. aufgefaßt werden, aber es ist Obj. und bezieht sich auf עיל und בן, und für תשכחנה ist mit der LXX תִּשְׁכַּח אִשָּׁה zu lesen, denn dieser Sing. gibt einen viel kräftigeren Gegensatz zu dem nachfolgenden „ich". 16 Der hebr. Text gibt mit seinem חקתיך plötzlich das Bild von dem Weibe Zion auf, das doch später wieder da ist. Daher ist mit der LXX das Suff. dieses Verbums zu streichen und חומתיך als Objekt heranzuziehen. Für נגדי, das damit sein Subj. verliert, ist mit der LXX וְנֶגְדִּי אַתְּ zu schreiben. Jerusalem steht Jahwe beständig vor Augen und in Gedanken; er hat ihre Mauern, natürlich die neu zu erbauenden, auf die Handflächen gezeichnet, um sich dadurch beständig an seinen Vorsatz, sie aufzurichten, erinnern zu lassen. Das Gesetz verbietet den Israeliten dgl. Tätowierung, Dtjes. spricht aber auch 44 5 ganz unbefangen davon, kennt also das Gesetz wohl noch nicht. 17 Weil Jahwe immer an den Wiederaufbau Zions denkt, wird er auch bald erfolgen. Dieser Gedanke liegt im Zusammenhang, aber nicht in der Punktation בָּנַיִךְ, daher ist mit der LXX und vielen Exegeten בֹּנַיִךְ auszusprechen (nicht mit de Lag. בֹּנַיִךְ, denn das wären, wenn das Wort vorkäme, berufsmäßige Bauleute, an die der Prophet schwerlich denkt). מהרו ב׳ heißt nicht: deine Erbauer eilen herbei, sondern: bald wird man dich bauen (מהר in zeitlichem Sinn). Damit gebaut werden kann, müssen die babylonischen Beamten und Garnisonen das Land verlassen v. 17b. In 18 und 19a muß die dritte Strophe stecken, aber mit deren Text sieht es sehr böse aus. Erstens kehrt v. 18a bei Tritojes. 60 4 als dreihebiger Doppelstichos wortwörtlich wieder. Zweitens ist der erste Satz in v. 18b: so wahr ich lebe, ist der Spruch Jahwes, an sich bei Dtjes. befremdend, im jetzigen Zusammenhang aber geradezu unmöglich: wie kann Dtjes. mitten in die Rede Jahwes das „Spruch Jahwes" hineinsetzen, und warum schwört Jahwe bei sich selber, daß Zion „sie alle" wie einen Schmuck anlegen wird? Drittens schwebt v. 19a ganz in der Luft, er hat drei Subjekte, aber kein Prädikat dazu, auch keinen Anschluß an das Vorhergehende und Folgende. Ich halte jetzt v. 18a für ein Zitat aus 60 4; denn wenn auch Tritojes. ab und an kleine Anleihen bei Dtjes. nicht verschmäht, so kann er doch wohl nicht ein ganzes Distichon buchstäblich von ihm abgeschrieben haben. Dies Zitat wird, teilweise in den Text hineingeschrieben, die Lesbarkeit des echten Distichons beeinträchtigt haben; letzteres wurde, der Deutlichkeit halber, noch einmal an den Rand geschrieben und geriet dann an den falschen Platz: es ist eben v. 19a, der also nach v. 18a zurückzuversetzen ist, wo er sich sehr natürlich an v. 17b anschließt. Für dies Distichon muß nun das wunderliche חי אני נאם יהוה die Fortsetzung und für die Strophe das zweite Distichon liefern, das offenbar auch durch jenes Zitat stark beschädigt und dann notdürftig zu dem gegenwärtigen Text zurechtgeflickt ist, wobei die Vorliebe der späteren Schriftsteller für das נאם יהוה ihre Rolle spielte. Ich ergänze und ändere die übriggebliebenen, schlecht restaurierten Trümmer auf's Geratewohl zu: כֻּלָּם מְחַיֶּה אֲנִי גֹּאֲלֵךְ יהוה, was jedenfalls nichts Fremdes in Dtjes.s Text hineinbringt; das mask. Suff. von כלם ist nicht anstößig, חִיָּה kommt auch sonst oft genug in dem Sinn „wiederherstellen" vor, sogar von wiederherzustellenden Mauern. Mir scheint, daß von dieser Emendation auch das dritte Distichon (in v. 18b) Vorteil zieht: nicht die zurückgekehrten Exulanten bilden jetzt den Gürtel Zions, sondern die wieder aufblühende Landschaft um die Stadt herum, und die wieder hergestellten Trümmer und Wüsteneien sind jetzt ihr Schmuck. Die כַּלָּה, die wie das ganze Bild und sogar schon v. 15

19b Denn dann wirst du zu eng sein für die Bürger und fern sein deine Vertilger;
20 Noch werden sprechen vor deinen Ohren die Söhne deiner Kinderlosigkeit:
Zu eng ist mir der Raum, rücke mir, daß ich wohnen mag.
21 Und du wirst sprechen in deinem Herzen: wer gebar mir diese?
Bin ich doch kinderlos und unfruchtbar*), und diese wer zog sie groß?
Siehe, ich war allein übrig geblieben, diese, wie ist's mit ihnen?
*22 So spricht der Herr Jahwe:
Siehe, ich erhebe zu den Völkern meine Hand,
Und zu den Nationen hin hisse ich mein Panier,
Und bringen werden sie deine Söhne im Busen,
Und deine Töchter werden auf der Schulter getragen.

*) verbannt und vertrieben

---

an Jer 2_{32} erinnert, hat de Lag. zur Entfaltung seiner Gelehrsamkeit verführt; Nutzen ist aber dabei nicht herausgekommen, denn selbst wenn er die calautica, die hinter כלה schlummern soll, glaubhaft gemacht hätte, so wäre die Braut oder junge Frau der Staatshaube immer noch vorzuziehen, ganz abgesehen davon, daß man bei קִשֻּׁר doch genötigt wird, an קִשֻּׁרִים, Gürtel, zu denken. Mir scheint ferner, daß sich auch die vierte Strophe **19b 20** jetzt besser an die vorhergehende anschließt: die Verheerer sind fort, die Ruinen und die Landschaft um die Stadt stellt Jahwe wieder her, „denn" Zion hat nicht Platz genug für die demnächst eintreffenden Bewohner, wird sich also, ungestört von den bisherigen „Vertilgern", nach allen Seiten hin ausdehnen; vgl. dazu 54_{1}ff. Sach 2_{5-10}. תֵּצְרִי, intrans. Form mit aufgehobener Verdoppelung vgl. Olsh. S. 520; יוֹשֵׁב als Kollekt. behandelt; das Bild vom Weibe ist einen Augenblick aufgegeben, wenn dem Text zu trauen ist, wird aber v. 20 sogleich wieder aufgenommen. עוֹד ist beliebt in den Zukunftsschilderungen Jeremias (vgl. 31_{4} 32_{15}). „Rücke mir", mache mir Platz vgl. Gen 19_{9}. „Die Söhne deiner Kinderlosigkeit" poetisch kühne Wendung für: deine, der Kinderlosen, Söhne; sie gibt nun das Thema für die letzten drei Disticha. **21** Daß Zion sagen kann „in ihrem Herzen": wer hat mir diese (die Nota Akk. zu streichen) geboren? klingt uns fremdartiger als dem antiken Leser, man denke nur an die Erzählungen von der Sara, Lea und Rahel, deren Sklavinnen für sie gebären. Die Exulanten hat nicht Zion, sondern die Fremde geboren, trotzdem sind sie rechte Zionsbürger. Unmöglich ist natürlich die Übersetzung: wer hat mir diese gezeugt (trotz des mask. ילד). גולה und וסורה, letzteres ein passiv. Part. wie vielleicht auch שכולה, sind von der LXX noch nicht gelesen, gehören auch nicht in den Text, sondern sind eine späte und recht unglückliche Glosse zu שכולה und גלמודה, denn die Sprecherin selbst ist nicht vertrieben, sondern umgekehrt getrennt von den weggetriebenen Verbannten und darum kinderlos, „allein zurückgeblieben". איפה הם, wie, von welcher Beschaffenheit sind sie, sind das wirklich meine Kinder? Stadt und Volk sind sich gegenseitig fremd geworden; die meisten Exulanten sind ja auch zu der Zeit, wo Dtjes. schreibt, in der Fremde geboren und aufgezogen. Der ganze Vers steht im Gegensatz zu 47_{8}f., Zions Schicksal wird das Gegenteil von demjenigen Babels sein, durch das sie kinderlos geworden ist.

Kap. 49_{22}—50_{3} bringt nun im Anschluß an das vorhergehende Gedicht drei kurze Trostsprüche an Zion, die durch allerlei Einzelheiten im Stil, besonders aber durch den Inhalt so stark von Dtjes.s Art abweichen, daß ich den Versuch, sie für ihn zu retten, aufgeben muß. Viel eher könnten sie von Tritojes. geschrieben sein; da man aber nicht recht zu erklären wüßte, wie Stücke aus dessen Schrift hierher geraten könnten, so ist es einfacher, sie von einem jüngeren Nachdichter abzuleiten. Das gewöhnliche deuterojes. Versmaß ist nur so von ungefähr festgehalten.

49, 22. 23, der erste Trostspruch: die Diaspora wird von den Völkern zurückgebracht werden, deren Fürsten die niedrigsten Diener der Juden sein werden. **22** Die Eingangs-

[23]Und es werden Könige deine Wärter sein
Und ihre Fürstinnen deine Ammen;
Das Gesicht zur Erde werden sie vor dir niederfallen
Und den Staub deiner Füße lecken.
Und du wirst erkennen, daß ich Jahwe bin,
Dessen Hoffer nicht zu Schanden werden.
*[24]Wird genommen einem Starken der Fang,
Oder werden Gefangene eines Mächtigen entrinnen?

---

formeln scheinen in diesen drei Stücken außerhalb des metrischen Textes zu stehen, der sich auf einfache Distichen beschränkt, keine Strophen unterscheidet. Man hat daher nicht nötig, den Eingang für verstümmelt zu halten, obgleich ja die Abschreiber oder Redaktoren im B. Jes. mit dem Gottesnamen und den etwaigen Zusätzen zu ihm sehr eigenmächtig umgehen. Auch אדני braucht man nicht zu beanstanden; Dtjes. würde freilich wohl אֲדֹנָי geschrieben haben. Zion wird angeredet, wenn es auch nicht genannt ist, nur ist es hier nicht wie bei Dtjes. die Stadt Jerusalem, sondern das jüdische Volk. Das Bild vom gehißten Panier, schon bei Jes., ist besonders bei den Späteren beliebt ($11_{10.12}$ 13_2 62_{10}). Daß die Völker auf den Wink Jahwes oder ein anderes Zeichen die Israeliten herbeiführen, ist ein Gedanke Tritojes.s (60_4ff. $66_{12.19.20}$); von den Exulanten ist hier nicht mehr die Rede, nur von der Diaspora. חצן ein spätes Wort (Neh 5_{13} vgl. Ps 129_7), für das ältere חֵיק, Busen, in dem der Wärter den Säugling trägt (Num 11_{12}). Die Erwachsenen sollen nach 66_{20} in Sänften getragen werden. Wären hier unter den Kindern Zions wie im vorhergehenden Gedicht Dtjes.s alle Exulanten verstanden, so könnte das Tragen im Busen und auf der Schulter nur in bildlichem Sinn gemeint sein, aber diese Auffassung kann man nur solange festhalten, als man das Stück für deuterojesaianisch hält. Ebenso steht es mit 23: die Könige werden die Bedienten der Juden sein und den Staub ihrer Füße lecken. Das sind Erwartungen und Versprechungen, die alles Maß überschreiten und sich so nirgends bei Dtjes., der die „Entronnenen der Völker" gerettet und in die Jahwereligion aufgenommen wissen will, finden, wohl aber bei Tritojes. ($60_{10.16}$ 61_5). Müssen die Nichtjuden die niedrigsten, Staub leckenden Sklaven sein, damit die Juden erkennen, daß sie mit Recht auf Jahve gehofft haben? Dieser Vers enthält das schroffste Gegenteil von der Demut und dienenden Selbstverleugnung, die das Christentum von seinen Bekennern fordert. Die Situation und das Verhalten der Sabäer usw. 45_{14}ff. kann man geschichtlich bedingt denken, so aber handelt es sich um eine eschatologische, von dem geschichtlichen Hintergrund so gut wie völlig losgelöste Erwartung, die als auf die geschichtlichen Prärogative Israels begründet zu beschönigen kaum möglich sein dürfte. Man kann nur bedauern, daß diesem Satz das „so spricht Jahwe" vorgesetzt ist: hätte Dtjes. ihn geschrieben, so wäre er mitschuldig an dem gottlosen Hochmut des späteren Judentums. Denn das erste Distichon von v. 23 schließt deutlich genug die Ausflucht aus, daß es sich nur um eine einmalige und freiwillige Ehrfurchtsbezeugung der Heiden vor dem Gottesvolk handele. Aber Dtjes. ist an diesem Stück unschuldig. Der Satz: du sollst erkennen, daß ich Jahwe bin! ist eine Lieblingswendung Hesekiels, kommt aber bei Dtjes. nicht vor; zum Sinn vgl. das folgende Stück.

49, 24—26, der zweite Trostspruch: ein menschlicher Held kann vielleicht seiner Beute beraubt werden, aber die Gegner der Juden haben es mit Jahwe zu tun, er wird sie zwingen, ihr eigenes Fleisch zu essen. 24 Die Formel: denn so spricht Jahwe, jetzt am Anfang von v. 25 stehend, mag an den Anfang von v. 24 gehören, kann auch von dritter Hand am Rande nachgetragen und dann an den verkehrten Platz geraten sein. V. 24 zu streichen, hat man keinen Grund. Einen allgemeinen Satz voranzustellen und dann davon die Anwendung zu machen, lieben auch die Ergänzer im B. Jeremia; hier ist übrigens v. 14f. nachgeahmt, wo ebenfalls eine mit Nein zu beantwortende Frage einem Konzessivsatz vorhergeht, ein rhetorisches Kunstmittel, dem zu Sagenden ein wirksames Relief zu geben. צדיק ist natürlich Schreibfehler für עָרִיץ v. 25, das hier wie Jer 20_{11} im neutralen Sinn

[25]Denn so spricht Jahwe:
Mögen auch Gefangene eines Starken genommen werden
Und der Fang eines Mächtigen entrinnen,
Mit deinen Bekämpfern kämpfe Ich,
Und deine Söhne rette Ich!
[26]Essen lasse ich deine Peiniger ihr Fleisch,
Und wie von Most sollen sie von ihrem Blut trunken werden;
Und erkennen wird alles Fleisch,
Daß ich Jahwe dein Retter bin
Und dein Erlöser der Starke Israels.

*50 [1]So spricht Jahwe:
Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie ent-
[lassen hätte?
Oder wer gehört zu meinen Gläubigern, dem ich euch verkauft hätte?
Siehe, um eurer Schulden willen seid ihr verkauft,
Und eurer Sünden wegen ist fortgeschickt eure Mutter.

---

steht. 25 Der Vergleich, den diese Nachahmung von v. 14f. vorführt, ist nicht sehr geschickt durchgeführt. Der Vf. will sagen: läßt schon ein menschlicher Held seine Gefangenen sich nicht leicht entreißen, so werde ich, der ich Jahwe bin, mir doch ganz gewiß die von mir gepackten Feinde meines Volkes nicht entreißen lassen. Diesem Gedankengang entspricht zwar dem Inhalt nach v. 26, dagegen ist v. 25b, der den eigentlichen schlagenden Nachsatz zu v. 25a abgeben soll, ziemlich unglücklich ausgefallen, weil er durch das Hereintragen des Rettungsgedankens den Gegensatz: ich Jahwe lasse die mir Verfallenen nicht entkommen, verdunkelt. Der Vf. ist kein guter Stilist, er meint mit dem doppelten Ich alles Nötige auszudrücken; aus diesem Ich spricht dasselbe unklare Pathos wie aus dem „daß ich Jahwe bin!" in v. 23: der Name Jahwe, Ich – das sagt doch alles! das weiß man doch! Jahwe ist doch so viel wie der Großmächtige, vor dem alles in Angst zu geraten hat, wenn er nur von ferne sichtbar wird. In v. 25b liest man wohl besser den Plur. יְרִיבַיִךְ vgl. 26a; der Vf. denkt längst nicht mehr an den chaldäischen Unterdrücker, sondern an alle möglichen Feinde des nachexilischen Volkes. Ob das את die nota acc. oder die Präposition ist, darüber kann man streiten. Die grimmige Drohung 26a ist den Späteren, besonders in der eigentlichen Eschatologie, geläufig (Hes 38_{21} Hag 2_{22} Sach 14_{13}): die Angreifer des jüdischen Volks müssen sich selbst vernichten, tritt aber nirgends mit solcher Wut hervor wie hier; nur Sach 9_{15} liefert ein Seitenstück: die Juden werden das Blut ihrer Feinde trinken wie Wein, und es ist möglich, daß unser Vf. diese Stelle Deuterosacharjas (um 160 v. Chr.) kennt. Nirgends findet sich bei Dtjes. eine so fürchterliche Rachsucht gegen die Chaldäer und andere Quäler, obwohl er natürlich auch deren Bestrafung erwartet vgl. c. 47 und besonders 51_{23}. Der Schluß v. 26b ist eine fast wörtliche Nachahmung von 60_{16}b.

50, 1–3, der dritte Trostspruch: Jahwe hat sein Weib, Zion, nicht endgültig entlassen und seine Kinder nicht wegen seiner eigenen Verschuldung (nur wegen der ihrigen) verkauft, warum kommt man ihm also nicht entgegen, wenn er retten will, hat er etwa nicht die Macht dazu, er, der durch sein bloßes Schelten Zerstörung bewirkt? 1 אי זה kann qualis heißen, aber diese Bedeutung ist nicht die nächste und weder hier noch 66_{1} anzunehmen. Der Vf. will nicht sagen: seht einmal in dem Scheidebrief nach, welcher Art die Entlassung war, sondern: es gibt gar keinen Scheidebrief, wie es auch keine Gläubiger Jahwes gibt. Wir haben hier den disputierenden Stil der Schriftgelehrten wie z. B. im B. Maleachi; man beginnt mit einer Frage, die Zustimmung oder auch Befremden und Widerspruch erregen soll und an die dann eine Beweisführung angeknüpft wird. Hier ist das Ganze ein reines Spiel mit Worten, wie es sich in solchen Scheindisputationen und Schreibtischreden leicht einstellt, auch unter uns; sobald man das Bild fallen läßt, fällt auch die ganze Beweisführung dahin. Der Scheidebrief bedeutet die förmliche Scheidung; er wird in dem Gesetz

[2]Warum kam ich und da war kein Mensch,
Rief ich und keiner antwortete?
Ist wirklich zu kurz meine Hand zum Erlösen
Oder keine Kraft in mir zu retten?
Siehe, durch mein Schelten trockne ich das Meer aus
Und mache Ströme zur Wüste,
Es verfaulen ihre Fische ohne Wasser,
Und es stirbt durch Durst [ihr Getier].
[3]Ich kleide die Himmel in Schwärze,
Und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle.

Dtn 24_{1} ff. vorgeschrieben, um allzu willkürliche Verstoßungen der Frauen (nur der Mann kann der Frau den Scheidebrief geben, nicht auch umgekehrt) etwas zu erschweren. Jahwe und Zion werden nach Hoseas Vorbild als Eheleute gedacht; Jahwe hat zwar sein Weib auf eine gewisse Zeit von sich gestoßen, aber ihr keinen Scheidebrief ausgestellt, sie also nicht endgültig entlassen (שִׁלַּח mit doppeltem Akk., wie sehr oft das Qal.). Der Vf. rechnet damit, daß ihm keiner widerspricht und etwa fragt, worin ein solcher von Jahwe ausgestellter Scheidebrief etwa bestehen müsse, oder gar behauptet, daß es in den alten Propheten Erklärungen genug gibt, die den völligen Bruch Jahwes mit „diesem Volk da" bedeuten. Er stützt sich natürlich darauf, daß die Jahwereligion noch immer fortbesteht; wenn er dies einfach gesagt hätte, so hätte er damit mehr gesagt als mit diesem aus einem bloßen Bild gezogenen Sophisma. Sehr viel besser ist auch das zweite Bild nicht: Jahwe hat seine Kinder, die Juden, nicht aus Not, Schulden halber, an die Heiden verkaufen müssen. Daß man seine Kinder verkaufen kann, wird in dem alten Gesetz Ex 21_{7} als selbstverständlich angenommen (s. weiter II Reg 4_{1} Neh 5_{5}). Die Endung ût in כריתות, פדות v. 2 קדרות v. 3 gehört der späteren Sprache an. In den beiden letzten Stichen von v. 1 wird plötzlich das ganze Bilderspiel umgeworfen: die Kinder sind doch verkauft, die Mutter doch entlassen, die ersteren allerdings nicht wegen Jahwes Schulden, sondern wegen ihrer eigenen Verschuldungen; eine solche Ungeschicktheit kann man dem Dtjes. nicht zutrauen. Ohne eine Strafpredigt tun es die Späteren nicht. Charakteristisch ist, daß der Mutter keine Vergehen zugeschrieben werden, sondern nur den Kindern, um in dem Begriff Zion etwas zu retten, was nicht verderbt und des Untergangs wert ist; die Individuen werden leicht aufgegeben, nicht aber das Volk. 2a ist ganz von Tritojes. abhängig, der Satz: warum kam ich und da war keiner? von 59_{16} 63_{5}, der Satz: meine Hand ist nicht zu kurz (מִן komparativisch) zum Erlösen (vgl. 37_{27} 42_{6}) von 59_{1}; ohne diese älteren Stellen wären diese vier Stichen dem Mißverständnis ausgesetzt, wie ich sie früher mißverstanden habe, als ich diese drei Trostsprüche noch für Dtjes. zu halten suchte. Getadelt wird nicht der Mangel an enthusiastischem Eingehen auf die Hoffnung, die Dtjes. predigt, sondern die Abkehr der sündigen Kinder Zions von Jahwe und ihr Unglaube an seine Macht, wodurch Jahwe verhindert wird, zu erlösen und zu retten. Bei Dtjes. wird Jahwe durch Israels Kleinmut nicht daran gehindert; dagegen bilden bei Tritojes. die Sünden des Volkes noch immer die Scheidewand zwischen ihm und Jahwe (59_{2}). Der Beweis, den 2b und 3 Jahwe für seine Stärke bringt, ist von absonderlicher Art. Man sollte einen Hinweis auf frühere wunderbare Rettungen, auf Siege über die Unterdrücker der Juden erwarten, statt dessen folgen ganz allgemeine, an Hiob und einzelne Psalmen erinnernde Schilderungen ohne historischen Hintergrund und ohne viel Beweiskraft für die Zweifler; es sind Behauptungen über Naturvorkommnisse, die auch anders gedeutet werden können. Die Deutung auf den „Schöpfungsmythus" ist völlig verfehlt, sowohl sprachlich (statt der Imperfekte sollten doch Perfekte gebraucht sein) als auch sachlich: was soll da das Verfaulen der Fische und warum werden die Himmel, die erst geschaffen werden müssen, in Sacktuch gehüllt? wenn noch das Gegenteil gesagt wäre! Das Schelten nach 17_{13} auch Ps 106_{9}; die Verwandlung der Ströme in Wüste wörtlich so Ps 107_{33}. Warum der Autor sagt, daß die Fische ohne Wasser verfaulen (zu מאין s. 5_{9}), begreift man

*[4]Der Herr Jahwe hat mir gegeben die Zunge der Jünger,
Zu wissen, eine Antwort dem Zweifler zu geben;
Frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger,
[5]Und ich war nicht widerspenstig, wich nicht zurück.

---

nicht recht: iſt das ein beſonderer Troſt für die Verzagten? Der letzte Stichos in v. 2 kann nicht richtig ſein; nach ihm würden die Fiſche zuerſt verfaulen und dann ſterben (תמת für das Impf. ſ. G.-K. § 109 k). Den Durſt könnte man zwar durch das צִמָּאוֹן, waſſerloſes Land, von Pſ 107_{33} beſeitigen, nicht aber das Hyſteron proteron verfaulen und ſterben. Vielleicht fehlt hinter תמת ein Wort, das allerlei Flußtiere meinte, wie Nilpferde, Krokodile uſw., alſo etwa בְּהֶמְתָּם (das mask. Suff. auch in דגתם). תבאש in תיבש zu verwandeln, iſt ein unglücklicher Gedanke: Jahwe nimmt doch die Fiſche nicht erſt aus, etwa um ſie für den Verkauf zu trocknen? Ich habe früher v. 2 b. 3 für einen Zuſatz gehalten, weil ich $49_{22}-50_{2}$a für Dtjeſ. zu retten verſuchte; aber dieſe drei Troſtſprüche ſprechen ſo ſehr für einen Schriftſteller niedrigeren Ranges, daß man ihm auch dieſen wenig geglückten Beweis für die Länge von Jahwes Arm zutrauen darf.

50, 4–11: das dritte Ebed-Jahwe-Lied v. 4–9 mit dem Zuſatz v. 10 f. Es ſteht weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in irgend welcher Verbindung, nur in 51_{4}ff. erinnern manche Ausdrücke inſoweit an das Lied, daß ſeine Einſetzung an dieſer Stelle dadurch wenigſtens einigermaßen erklärt werden könnte. Das Lied, im Anfang ſtark entſtellt, iſt diesmal in Strophen zu je vier pentametriſchen Diſtichen abgefaßt; es ſchildert den Knecht, der wieder in der 1. Perſ. redet, als von Jahwe ausgerüſteten und inſpirierten Prophetenjünger, der trotz der böſen Erfahrungen, die er in ſeinem Berufe macht, geduldig und ſtandhaft bleibt und der Rechtfertigung durch Jahwe gewiß iſt. 4 und 5 müſſen vier Diſticha enthalten, aber nur das erſte und letzte ſind in einem guten, die beiden mittleren dagegen in einem nahezu verzweifelten Zuſtande, beſonders das zweite. Das erſte Diſtichon ſagt: der Herr Jahwe (אדני dient v. 4. 7. 9 nur zur Ausfüllung des erſten dreihebigen Stichos) habe dem Gottesknecht die rechte Beredſamkeit gegeben. Beſcheiden nennt er ſich nicht einen Propheten, ſondern nur einen Prophetenjünger; da doch die Stelle 8_{16} zu Grunde zu liegen ſcheint, ſo gehört er alſo zu den Bewahrern von Zeugnis und Geſetz, wie der Dichter תעודה und תורה verſtanden haben dürfte, er iſt der vollkommene Schriftgelehrte. Beim zweiten Diſtichon haben alle alten Überſetzer einen abweichenden Text oder verlegen ſich auf's Raten. Peſch. und Trg. ſcheinen das erſte Wort לָדַעַת (= לְהוֹדַעַת) auszuſprechen und für das zweite לְחַיּוֹת zu leſen. Die LXX überſetzt: ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον, mag alſo etwa לְעֵת הַבִּיעַ דָּבָר geleſen oder geraten haben. Die Vulg. überſetzt עות mit sustentare. Kloſt. lieſt לִרְעֹת für לדעת לעות (den Müden mit dem Worte weiden, ein wunderlicher Gedanke), Hitzig ſpricht das zweite Wort לְעַוֵּת (töricht reden!), Oort ſtreicht den „Müden" und überſetzt: ein Wort zu ſeiner Zeit ſprechen (da ſollte aber doch לְעִתּוֹ hinter דבר ſtehen), de Lag. verbindet דבר mit יעיר (was ſchon wegen der Fortſetzung יעיר אזן nicht angeht). עות hat man nach dem arab. עות, helfen, oder nach dem arab. עית pluvia rigavit, erklärt (letzteres Rück. und Ew.). Alſo Deutungen und Emendationen die Fülle; die letzterwähnte Deutung wäre vielleicht die beſte, wenn nur das את־יעף nicht der ſchlimmſte Stein des Anſtoßes wäre. Um von der auffälligen Nota Akk. zu ſchweigen, die man ja dem Abſchreiber aufs Konto ſetzen kann, ſo hat in dieſem ganzen Gedicht der Gottesknecht es nicht mit „Müden", ſondern mit zornigen Widerſachern und Angreifern zu tun, die ihn doch wohl nicht deswegen ſchlagen und anſpeien, weil er den „Müden" Gutes erweiſt. Indem ich dem Vorſchlag von Grätz, עֲנֹת für עות zu leſen, folge, wähle ich für יעף ein Wort, das auf den im Folgenden geſchilderten heftigen Streit vorbereitet, alſo etwa חָנֵף vgl. 9_{16} 33_{14} oder, weil äußerlich dem יעף ähnlicher, סֵעֵף, Zweifler, Abtrünniger (Pſ 119_{113}). Der Gottesknecht weiß alſo, auf die Reden der Gottloſen, Geſetzesverächter, Zweifler, deren Skepſis im AT. mit gottloſem Leben („es

[6]Meinen Rücken gab ich den Schlagenden, meine Backe den Raufenden
Und barg mein Angesicht nicht vor Beschämung und Speichel.
[7]Doch der Herr Jahwe hilft mir, drum bin ich nicht beschämt,
Sondern mache mein Gesicht wie Kiesel und weiß, daß ich nicht zu Schanden werde.

---

ist kein Gott", darum darf man tun was man will) zusammenhängt, zu antworten; er hat es in seiner Seelsorge eben nicht bloß mit dem „zerbrochenen Rohr" 42_{1} ff., sondern auch mit den Gottlosen zu tun, die er warnen und zur Buße mahnen soll, gemäß den Vorschriften Hesekiels (3_{17} ff.). Vielleicht ist die jetzige Lesart את־יעף durch Konjektur aus der Schreibart הסיעף entstanden. Der dritte Stichos v. 4b 5a bis אזן ist stark überladen. Zunächst werden wir יעיר בבקר als eine Variante zu den beiden folgenden Wörtern ansehen dürfen (vgl. 27_{5}); es entsteht dann das gute Distichon: frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger. Bei בבקר darf man wohl an Ps. 5_{4} denken: frühmorgens rüste ich dir zu und spähe; aus dem Gebet und dem Gottesdienst im Tempel holt er sich seine Inspiration, vgl. auch Ps 119_{148}. Jedes Wort in diesem Vers, vielmehr im ganzen Gedicht, müßte die Allegoristen zur Verzweiflung bringen, wenn nicht eben die Allegorie überhaupt auf der Verachtung des Wortsinns beruhte, freilich nicht selten auch auf einer völligen Gleichgültigkeit gegen den Sinn oder Unsinn der Allegorie selber: etwas Abgeschmackteres hätte ein exilischer Schriftsteller von „Israel" nicht sagen können, als daß es die Schriftgelehrtenberedsamkeit – nicht empfangen werde, sondern – empfangen habe und in der Morgenfrühe inspiriert werde. Und eine unglücklichere Parallele für diese Umdeutung unserer Stelle auf die Geschichte Israels ließ sich auch nicht leicht finden als das השכים im B. Jeremia ($7_{13.\,25}$ usw.), wo überall Israel als verstockt, nicht hörend, widerspenstig den Knechten Jahwes gegenübergestellt wird. Nirgends im ganzen AT. dient der „Knecht Jahwes", wenn mit diesem Begriff der der Lehre verbunden wird, als Bezeichnung des Volkes; überall steht auch in den Ebed-Jahwe-Liedern der Gottesknecht dem Volk gegenüber, und zwar als Gottesknecht nur dem Volk Israel, nicht den „Völkern", auf die mit keiner Silbe hingedeutet ist und die erst künftig, nach Israels Wiederaufrichtung, der Gegenstand seiner Wirksamkeit werden sollen (49_{6}). Als Religionslehrer und Seelsorger kann er nur Individuum sein, so gut wie Hesekiel (3_{17} ff.) als Seelsorger eben Hesekiel selber ist. Daß zum vollkommenen Schriftgelehrten das bloße Studium nicht genügt, sondern daß er mit dem πνεῦμα συνέσεως erfüllt sein muß, wenn er die „Worte seiner Weisheit" (vgl. LXX Cod. Al. zu v. 4) „wie Regen ergießen" soll, weiß auch der Sirazide (39_{6}). Wie der Schüler auf den Lehrer, so hört der Gottesknecht auf Jahwe und sein Wort. V. 5a bis אזן sagt ungefähr dasselbe, kommt aber post festum, denn wenn das Ohr geweckt ist, braucht es nicht mehr geöffnet zu werden; demnach wird dieser Satz Variante zu v. 4b sein. V. 5b fährt fort: ausgerüstet mit dem Charisma der Rede, jeden Morgen neue Lehre empfangend, ist der Gottesknecht nicht widerspenstig oder zaghaft zurückgewichen vor seinem schweren Beruf, vgl. Jer 17_{16} und das herrliche Gedicht Jer 20_{7} ff. 6 Er hat vielmehr die ärgsten Mißhandlungen und Beschimpfungen wie Jeremia willig über sich ergehen lassen. מרט raufen, nämlich den Bart, Zeichen wütenden Zorns, besonders auch des Höherstehenden gegen den Niedrigen und Schuldigen (Neh 13_{25}). Für לחיי ist לְחָיַי metrisch bequemer, auch poetischer. Jemandem ins Gesicht speien ist Ausdruck ärgster Verachtung und Beschimpfung (Num 12_{14} Dtn 25_{9} Mt 26_{67}). כְּלִמּוֹת, dessen dritter Radikal zum Schutz des kurzen i verdoppelt ist (Olsh. § 83d), wird wie כְּלִמּוּת Jer 23_{39} als Abstraktum anzusehen sein. Am Anfang des zweiten Distichons l. וּפָנַי des Rhythmus wegen. 7 Der Gottesknecht konnte die Beschimpfungen auf sich nehmen, weil er sich im Recht wußte und deshalb auf Jahwes Beistand rechnen konnte. Auf die Dauer kann er nicht zu Schanden werden; er ist zwar beschimpft worden, aber hat nicht den Schimpf des endgültig Unterlegenen. Für das zweite על־כן hat die LXX besser כי, sondern. „Wie Kiesel" vgl. Hes 3_{8} f. Jer 1_{18}: unempfindlich, gleichgültig gegen die Beleidigungen. Wer die Beleidiger sind, unter welchem Volk die abtrünnigen Zweifler v. 4 zu suchen sind, wird nicht ausdrücklich gesagt;

[8]**Nahe ist mein Rechtfertiger, wer ist mein Gegner? treten wir zusammen!**
Wer ist mein Widerpart? er nahe sich zu mir!
[9]**Siehe, der Herr Jahwe hilft mir, wer ist, der mich verdammt?**
Siehe, sie alle zerfallen wie das Kleid, die Motte frißt sie.

---

aber eben deswegen und wegen der offenbaren Anlehnung unsers Dichters an Jeremia und Hesekiel sind es die Juden, die der Mahnungen des Thoralehrers überdrüssig sind, ihn nach c. 53 nicht verstehen und würdigen und ihn darum behandeln, wie man Jeremia behandelte. Auch 49_4 tritt die Entmutigung des Knechtes bei seiner Arbeit unter den Israeliten ein. 8 „Nahe ist mein Rechtfertiger" vgl. 9_4, bald wird Jahwe mir Recht geben; der Ausdruck erinnert an 47_{13} und besonders an 51_5: nahe ist Jahwes Recht; sachlich ist freilich die Übereinstimmung gering. Wer will mit mir im Prozesse streiten? vgl. Röm 8_{33}f. Vorausgesetzt wird, daß auch die Widersacher des Gottesknechts Jahwe für den Richter halten, von dessen Entscheidung es abhängt, wer Recht hat: werden meine Feinde es auf einen Prozeß vor Jahwe ankommen lassen? Sie lassen jetzt ihrem Zorn den Zügel schießen, aber sie werden es doch nicht wagen, mich bei Gott zu verklagen, und wenn sie es wagen sollten, so wird Jahwe mich gerecht sprechen. Im ersten Stichos lese ich יְרִיבִי für יריב אתי, des Metrums und des Parallelismus wegen. In נעמדה ist, um das Zusammenstoßen zweier Tonsilben zu vermeiden, der Ton zurückgezogen und dadurch das Dag. euphon. in יחד möglich geworden. בעל משפטי ist nicht mein Richter, sondern der (gegnerische) Teilhaber meiner Rechtssache, die als gemeinsame Angelegenheit des Klägers und des Verklagten gilt vgl. בי דברים Ex 24_{14} אַנְשֵׁי רִיבֶךָ Jes 41_{11}. משפט und נגש auch 41_1. 9 Der Anfang wie der von v. 7 (wo übrigens die LXX עזר hat). הוא verstärkt מי: wer kann das sein, der usw. הרשיע ist ein gerichtlicher Terminus, also nicht: für gottlos, sondern: für schuldig erklären, Gegensatz von הַצְדִּיק. Schuldig spricht der Richter, aber Richter, die den Gottesknecht aburteilen könnten, gibt es nicht. Alle seine Gegner vergehen wie das Kleid, das die Motte frißt; das Bild aus $51_{6.8}$, wo es ersichtlich ursprünglich zu Hause ist, während es hier in der Nachahmung nicht besonders gut angebracht ist. Dem Gottesknecht, dem Hebräer überhaupt (Hiob), genügt nicht das Bewußtsein der guten Sache, er verlangt auch die objektive Bestätigung durch den Erfolg, die göttliche Entscheidung, den Sieg (צֶדֶק), und das um so notwendiger, als seine Gegner die eigenen Volks- und Religionsgenossen sind. Denn dafür sprechen auch die letzten Sätze: Heiden könnten ihn zwar schlagen, aber nicht anklagen. Sie sprechen auch für den individuellen Charakter des Gottesknechts: es sollte doch wohl eine schwierige Aufgabe sein, uns vorstellig zu machen, wie das „wahre" Israel von dem empirischen oder gar das letztere von den Heiden mit einer Anklage vor Jahwe bedroht sein könnte. Daß der Verf. im Bilde spricht, wird ja wohl niemand bestreiten, aber daß dies Bild wesentlich anders ist als Dtjes.s Wortgefechte zwischen Jahwe und den Göttern oder Götzenverehrern, das zu sehen, bedarf es doch keiner scharfen Augen; hier handelt es sich nicht, wie bei Dtjes., um phantasievolle Scheinkämpfe, sondern um einen sehr ernsthaften Kampf zwischen dem Thoralehrer und dem „Haus Ungehorsam", wie Hesekiel zu sagen pflegt, und um die Frage, auf wessen Seite Gott ist.

50, 10f. ist ein Zusatz von der Hand dessen, der die Ebed-Jahwe-Lieder eingesetzt hat vgl. 42_{5-7}. Daß die Verse, die in der 3. Pers. vom Gottesknecht sprechen, nicht von dem Dichter der Lieder herrühren, geht aus der Schärfe hervor, mit der v. 11 spricht und die das gerade Gegenteil der in den Liedern herrschenden Gesinnung ist. Auch von Dtjes. ist der Zusatz nicht geschrieben, weil er überhaupt diese Dichtungen nicht kennt und sich über Israeliten nicht so feindselig ausläßt, auch die Charakteristik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar ist. Dagegen finden sich einerseits bei den jüngeren Einschaltungen in c. 40—66, andererseits bei Tritojes. formale und sachliche Parallelen, sodaß, da an die Verfasserschaft Tritojes.s nicht zu denken ist, der Vf. in späterer Zeit gelebt haben muß, wahrscheinlich erst im zweiten Jahrhundert, wo der Gegensatz zwischen den Gesetztreuen und den „Gottlosen" am erbittertsten war; der Verf. ist vielleicht mit dem Herausgeber von c. 40—66 identisch.

10 Wer unter euch Jahwe fürchtet, höre auf die Stimme seines Knechts;
Wer in Dunkelheiten wandelt und keinen Lichtstrahl hat,
Vertraue auf den Namen Jahwes und stütze sich auf seinen Gott!
11 Doch siehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brandpfeile entflammt,
Geht in die Flamme eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr in Brand gesetzt!
Von meiner Hand geschieht euch das, zum Ort der Pein sollt ihr euch legen!

*51 1 Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt, Jahwe suchet,
Schaut auf den Felsen, wo ihr gehauen, die Höhlung, wo ihr gefördert seid,

---

10 מִי wie 44_{10} im selben Sinn wie in v. 10b אֲשֶׁר, Relativum; daher auch mit der LXX der Juss. יִשְׁמַע zu lesen. In v. 10 spricht der Verf. im eigenen, in v. 11 in Jahwes Namen; ähnlich schwankte der Ergänzer in $48_{1.\ 2}$ und v. 4. עַבְדּוֹ mag er als Sing. geschrieben haben, aber versteht es gewiß als Kollektiv; es sind für ihn die Propheten, die das Gesetz vermittelt haben, und die Schriftgelehrten, die es vertreten. Der „Jahwefürchter", ein jüngerer technischer Ausdruck, der „in Dunkelheiten Wandelnde" (zum Akk. vgl. 57_{2} 33_{15}), also die Elenden, die „mit zerschlagenem Geiste", die „zu Jahwes Wort hinbeben" (57_{15} 66_{2}), die gesetztreuen Juden, weisen auf den späten Ursprung dieses Verses hin; der „Name" fehlt nicht leicht bei Epigonen. „Sich auf seinen Gott stützen" wie 10_{20} 48_{2}; בטח ist geradezu ein Ausdruck für Religion haben. **11** wendet sich unvermittelt, ganz nach der Art Tritojes.s (vgl. 3. B. 57_{3}), gegen die boshaften Ungetreuen und Schismatiker. Es sind Leute, die Feuer anzünden (קדח noch 64_{1}, außerdem Jer 15_{14} = 17_{4}b Dt 32_{22}) und Brandpfeile (זיקות inkorrekt für זִקּוֹת Olsh § 82c G.-K. § 20n) entflammen. Da man Brandpfeile nicht gürten kann, so lesen Secker u. a. nach Pesch. מְאִירֵי, und mit Recht, denn הֵאִיר bedeutet nicht bloß erleuchten, sondern bei den Späteren (27_{11}) auch in Brand setzen, und das folgende אוּר (44_{16} 47_{14}) weist darauf zurück. Könnte das Feuer ein Bild der Gottlosigkeit sein (9_{17} Hiob 31_{12}), so sind die Brandpfeile dafür zu speziell, sie scheinen die tückischen Bestrebungen solcher feindlichen Brüder, wie sie c. 66 geschildert werden, und späterer Zwietracht- und Unruhstifter zu charakterisieren, die ja in der nachexilischen Gemeinde niemals ausstarben und besonders im zweiten Jahrh. den Bau in Brand zu stecken drohten. Selbstverständlich ist hier von den Mißhandlungen des Gottesknechts nicht die Rede, sondern von Angriffen auf das Gesetz und die Gesetztreuen. „Aus meiner Hand ist euch dies geworden" dürfte Reminiszenz aus Mal 1_{9} sein. מַעֲצֵבָה faßt man wegen שׁכב am besten als Ort der Pein; wo dieser zu suchen ist, deutet $66_{23.\ 24}$ an, es ist die Gehenna bei den Späteren und wohl auch bei unserem Ergänzer.

51,1–8 ein schwungvolles und überaus herrliches Gedicht von der nahen ewigen Rettung Jahwes und der Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt, fünf Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die zweite Strophe ist um ein Distichon zu kurz, an anderen Stellen zeigt sich das Bestreben der Abschreiber, die Stichen auf die gleiche Länge zu bringen, trotzdem ist das Versmaß unverkennbar. **1. 2** Das Beispiel des Abraham, der aus einem Mann zum großen Volk wurde, soll zur Hoffnung ermuntern. Jede Strophe (mit Ausnahme der verstümmelten zweiten) beginnt mit einem Imperativ. Jahwe spricht, obgleich öfter יהוה in der 3. Pers. steht. Hören sollen die, die dem „Recht" nachjagen; צֶדֶק muß nach dem Zusammenhang vgl. v. 5. 6. 8 das erreichte Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil sein. Die hier Angeredeten sind, im Gegensatz zu 50_{2}, solche, die wie der Prophet selber eifrig nach der Erlösung, nach Jahwes Advent, ausschauen. Sie sollen sich ihres Ursprungs erinnern, der auch unscheinbar war. Abraham und Sara werden mit einem Felsen, genauer einem Steinbruch, verglichen, die Israeliten mit den daraus geförderten Steinen. Das Bild ist so fremdartig, daß eine Anspielung darin liegen mag. Es ist wohl denkbar, daß die Höhle von Hebron, die die nachexilische Quelle zu einem gewöhnlichen Begräbnisplatz macht Gen 23, ursprünglich mit dem heiligen Baum von Hebron, „vor dem" sie sich befand, in kultischem Zusammenhang stand und dazu diente, die Weihgeschenke und das Opferblut aufzunehmen, und daß mit ihr später anthropogonische Mythen ver-

[2]Schaut auf Abraham, eueren Vater, und Sara, eure Gebärerin,
Denn als Einen berief ich ihn und segnete und mehrte ihn.
[3]Denn Mitleid hat Jahwe mit Zion, Mitleid mit ihren Trümmern,
Und wird machen ihre Wüste wie Jahwes Garten und ihre Steppe wie Eden,
Wonne und Freude wird darin gefunden, Lob und Liedesklang.
. . . .
[4]Merkt auf mich, mein Volk, und mir gebt Gehör,
Denn Weisung wird von mir ausgehen und Recht zum Licht der Völker,
[5]In Bälde nähert sich mein Heil, geht aus meine Rettung,
Meine Arme werden die Völker richten, mein die Gestade harren.

knüpft wurden, wie andere Mythen mit anderen Höhlen (vgl. Wellh. Skizz. III[1] S. 100ff. 45ff.); Dtjes., der auch v. 9 in aller Unbefangenheit von einem Mythus Gebrauch macht, konnte auch diesen Aberglauben zu einer Anspielung benutzen. Natürlich hat das kaum einen Wert für die Religionsgeschichte, denn gerade solche Mythen sind oft jung und Spielerei, doch fällt einem Jer 2 27 dabei ein. Zu dem ἅπ. λεγ. מקבת mag בור Glosse sein; zu den Relativsätzen חצבתם und נקרתם ist etwa שָׁם hinzuzudenken, die Kürze wurde dem Dichter durch das Metrum aufgenötigt. 2 Das Impf. תחוללכם statt des zu erwartenden Partizips ist auffällig. Dillm. meint, daß Sara noch immer die zeugende Mutter des stets sich erneuernden Volkes sei, aber diese mystische oder mythische Anschauung ist dem Verf. sicher fremd, Sara ist keine Istar; unser Impf. soll offenbar nur den Begriff Mutter ausdrücken. Vielleicht war dem Dichter das Part. mit dem schweren Suff. zu schwerfällig; möglich ist auch, daß er das Perf. חוֹלַלְתְּכֶם geschrieben hat (Grätz u. a.). Worauf es ihm ankommt, sagt v. 2b: aus dem Einen, aus einer Familie (der Hausherr vertritt die Familie, daher brauchte es nicht zu heißen: aus diesen beiden) hat Jahwe ein großes und gesegnetes Volk gemacht, wie viel mehr wird er das schon vorhandene Volk wieder groß machen können. Statt des וְ der beiden letzten Verben, das in finalem Sinn zu fassen wäre: um ihn zu segnen, schreibt man besser וָ: und segnete ihn dennoch. Der Vers beweist wieder deutlich, daß Dtjes. den Jahwisten viel gelesen hat (Gen 12); wie verschieden er und Hesekiel sind, lehrt die kalte Behandlung desselben Gedankens in Hes 33 24ff. 3 Drei Distichen statt der zu erwartenden vier; wahrscheinlich ist das erste ausgefallen, nicht das letzte (wie oben nur deswegen angenommen ist, um den Strophenanfang markieren zu können); es wird die Nutzanwendung aus v. 1f. gezogen haben: hört, ihr Kinder Abrahams, ich werde euch wieder glücklich machen. Denn Jahwe hat Mitleid mit Zion, das in Trümmern liegt (das כל־ gehört wohl dem Abschreiber). Da der folgende Satz doch nicht geeignet ist, uns so in die Zukunft zu versetzen, als wäre sie schon Gegenwart oder Vergangenheit, so wird man וְיָשֵׂם lesen müssen. Daß die hebr. Syntax eine wächserne Nase hat, zeigen die Exegeten, die in 9 7ff. c. 22 das Perf. und Impf. kons. durchaus als historische Tempora behandelt haben wollen, hier aber gar keinen Versuch machen, historisch nachzuweisen, daß zur Zeit Dtjes.s die Wüste Juda in ein Paradies umgewandelt war. Eden und Garten Jahwes (oben wegen des Metrums umgestellt) wieder aus dem Jahwisten (Gen 13 11), obwohl ja der Verf. auch anderweite Kenntnis davon gehabt haben kann, wenn auch schwerlich so gelehrte wie Hesekiel (28 13 f.). Dagegen erinnert v. 3b an Jer 31 3 (33 11); in dem naiven Idyll Jeremias und den pathetisch-empfindsamen Zukunftsschilderungen Dtjes.s wird die große Verschiedenheit beider Geister offenbar. 4. 5 Neue Anrede an das Volk. Daß sonst noch jemand angeredet würde, ist sehr unwahrscheinlich, denn die Ausbreitung der Thora und des Rechtes (l. משפט ohne Suff. mit LXX Cod. Al.) über die Völker wird nach dem ganzen Zusammenhang von v. 1—8 nur zum Trost Israels erwähnt, wie denn auch im Folgenden von den Völkern nur in der 3. Pers. die Rede ist. לאומי, inkorrekt mit ו geschrieben und nur hier vorkommend, von manchen Handschriften und der Pesch. in den Plur. לְאֻמִּים, von der LXX sogar in הַמְּלָכִים

[6]Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde,
Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid,
Zerfallen wird [das Weltall] und seine Bewohner wie Mücken sterben:
Doch meine Rettung wird auf ewig sein, und mein Heil nicht aufhören.
[7]Hört auf mich, die ihr das Recht kennt, in deren Herzen meine Thora,
Fürchtet nicht den Schimpf der Menschen und vor ihrem Hohn bebt nicht!
[8]Denn wie das Kleid wird die Motte sie fressen und wie die Wolle die Schabe:
Doch mein Heil wird auf ewig sein und meine Rettung für und für.

---

verwandelt, ist wahrscheinlich vom Abschreiber hinzugesetzt, um dem vermeintlich defekten Stichos aufzuhelfen. Die Wendungen: Thora wird von mir ausgehen v. 4, und: meine Arme werden die Völker richten v. 5, scheinen Bekanntschaft mit 2 2-4 zu verraten. ארגיע läßt sich weder dem Metrum noch dem Sinn nach in v. 4 unterbringen; denn weder der Sinn „ruhig machen“ noch „aufregen“ paßt zu משפט und אור, ebensowenig paßt zu dem Gedanken das arabische רגע, restituere. Die LXX zieht es zu v. 5 und gewährt dadurch auch das Mittel, den ersten Stichos von v. 5 auf die nötige Länge zu bringen. Ihr ἐγγίζει ταχύ verwandelt Bachmann in ארגיע אַקְרִיב (nach Jer 49 19), Oort in קָרוֹב בְּרֶגַע, am nächsten liegt wohl הִרְגִּיעַ קָרַב, es eilt, nähert sich mein Heil, ersteres Wort als Denomin. von רֶגַע, Augenblick, Hülfsverb. zu קרב und יצא. Im zweiten Distichon von v. 5 scheint das dritte Sätzchen eine Variante zum ersten zu sein vgl. die LXX, die für ישפטו dem Anschein nach יְשַׁבְּרוּ gelesen hat; jedenfalls kann Dtjes. nicht zweimal זרעי geschrieben haben. Die Strophe beweist, daß Dtjes. die Ebed-Jahwe-Lieder nicht kennt; was er vom „Arm Jahwes“ erwartet, das soll nach jenen (und nach den Zusätzen dessen, der sie einschaltete), die stille lehrhafte Missionstätigkeit des Gottesknechtes zur Ausführung bringen; der Dichter jener Lieder lebt in einer Friedenszeit, Dtjes. verkündet Sturm und Drang. Wenn aber Cyrus die Staaten zertrümmert hat, wird Jahwes Thora und Recht die Völker beglücken, die darin ihr Heil erkennen werden. 6 erinnert an 40 6-8. Himmel und Erde vergehen, aber Jahwes Heil bleibt in Ewigkeit. Es ist, als ob der Verf. den Abschluß seiner Schrift vorbereitete, indem er jenes Thema wieder aufnimmt, das den geistigen Gehalt seiner Verheißung ausspricht. Im Anfang redet er frischer, hier aber, gehoben durch den großen Gedanken vom Heil der Welt, kühner, erhabener. Die Himmel sind zergangen (zu dem ἅπ. λεγ. מלח vgl. מְלָחִים, Kleiderfetzen), wie Rauch, der vom Winde zerfetzt ist. Dies Verbum genügt auch für das zweite Subjekt, die Erde, die mit dem Kleide verglichen ist; das zweite Verb תבלה ist also hier mindestens nicht nötig. Da das folgende Distichon unvollständig ist, so ist oben ein תבלה תֵּבֵל übersetzt und angenommen, daß das zweite Wort wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden ausgefallen ist. כן kann nur Mücke bedeuten, ist aber doch vielleicht in כִּנָּם oder כִּנִּים zu verbessern. Unsere gewaltige Stelle scheint die Quelle der späteren Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde zu sein (65 17 66 22). Dtjes. aber hat gewiß keinen eigentlich eschatologischen Vorgang im Auge, er spricht wie ein Dichter. Niemand wird ihm an dieser Stelle leeres Pathos vorwerfen. Daß nicht bloß die Dinge in der Welt, die wir täglich um uns vergehen sehen, daß die Welt selber vergänglich ist, daß aber in und über ihr ein Ewiges vorhanden ist, das Heil der Religion, das ist der erhabenste und größte Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist. In v. 6a scheint entweder הביטו oder eher noch מתחת von Abschreiberhänden zur vermeintlichen Aufbesserung des Stichos eingeflickt zu sein; in v. 6b ist am Schluß mit Oort nach der LXX תֶּחְדָּל für תחת zu schreiben. 7. 8 In dieser erhabenen Stimmung taucht vor dem Propheten das Bild seiner leidenden Volksgenossen auf, die Jahwes Thora und Recht, die den Völkern noch unbekannt sind, schon im Herzen haben und doch von den Menschen beschimpft und gelästert werden, aber er hat das Mittel sie zu trösten. Die Menschen vergehen alle,

*9 Rege dich, rege dich, waffne dich mit Kraft, Arm Jahwes,
Rege dich wie in den Tagen der Vorzeit, den urzeitigen Geschlechtern!
Bist du es nicht, der zerschellte Rahab, durchbohrte das Meerungeheuer?
10 Bist du es nicht, der austrocknete das Meer, die Wasser des großen Urmeers?
Der da machte Meerestiefen zum Wege, daß hindurchzogen die Erlösten?

V. 11 aus c. 35 10.

---

aber das Heil bleibt ewig. Daß in v. 8b der Schlußsatz von v. 6 wiederholt wird, ist nicht allein nicht störend, sondern von ergreifender Wirkung (vgl. übrigens 40 7. 8). חרפה und גדופים (man liest wohl besser des Metrums wegen גִּדֻּפִם) auch Zeph 2 8, welche Stelle jünger ist als die unsrige. In v. 7a mag עם wieder dem Abschreiber angehören. אנוש v. 7b als poetisches Wort und in ganz anderem Sinn als 8 1. Das zweite יאכלם v. 8a ist deutlich ein Flickwort und gewiß nicht vom Verf. סס ἅπ. λεγ. דורים statt דורות noch Ps 72 5 102 25 in derselben Wendung. Wahrscheinlich ist hier die Dichtung zu Ende, obwohl v. 12ff. die Tröstung fortgesetzt wird. Der Trost, der hier geboten wird, lautet: wenn Jahwes Thora und Recht der ganzen Welt zu teil werden sollen, so darf das Volk nicht verzagen, das beides schon jetzt besitzt.

51, 9—11. Der letzte Vers ist aus 35 10 durch dritte Hand hierher gestellt. Die beiden ersten enthalten ein lyrisches Gedicht in Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, das Jahwe auffordert, seine Stärke wieder zu beweisen wie in der Urzeit. Warum man darüber streitet, wer diese Worte spricht, warum es ein anderer sein soll als der Verf. selber, ist nicht zu verstehen. **9** עורי die beiden ersten Male auf der zweiten, das dritte Mal auf der ersten Silbe betont (wie Jdc 5 12) zur besseren Verteilung von Hebung und Senkung. Der Arm Jahwes soll Stärke anziehen wie eine Rüstung vgl. 59 17; daß man Kraft ablegen und wieder an sich nehmen kann, kommt auch in Sagen und Märchen anderer Völker vor. Die Tage der Vorzeit, der ältesten Generationen (zu עולמים s. 45 17), sind nicht die Tage Moses, sondern die Urzeit der Welt, Rahab nicht das Symbol Ägyptens, sondern das Meerungeheuer; der Prophet spielt wie Hiob 26 auf die Mythen von den Kämpfen des Gottes des Lichts und der Ordnung mit den Mächten des Chaos an. Daß die Vorstellung von dem Meerungeheuer in Palästina bekannt war, beweist z. B. die Sage von Perseus Kampf mit dem Meerungeheuer, das die bei Joppe an den Felsen geschmiedete Andromeda verschlingen sollte; daß solche Mythen seit der babylonischen Periode unter den alttestamentlichen Dichtern zwar nicht als Mythen, aber als Einkleidung kosmogonischer und kosmologischer Anschauungen beliebt waren, beweisen zahlreiche Anspielungen im B. Hiob und in den Psalmen. Unser Dichter würde unerträglich gekünstelt sprechen, wenn er Ägyptens Untergang im Schilfmeer meinte. Er meint viel Größeres als die Wundertat am Schilfmeer, er stellt die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in chaotische Trümmer zerschlagen ist und der noch das Licht des Mischpat Jahwe fehlt. Wer Kenntnis von Gen 1 und Unterordnung unter diesen „Bericht" bei Dtjes. voraussetzt, muß sich allerdings gegen die Annahme einer unbefangenen Ausnutzung unisraelitischer Kosmogonie durch einen Propheten sträuben, obwohl diese auch in Gen 1 nicht geleugnet werden kann; aber auch dann kann es nur einem sehr weiten Exegetengewissen möglich sein, diesen Vers auf Ägypten zu deuten. Für המחצבת wird nach Hiob 26 12 הַמֹּחֶצֶת zu schreiben sein, denn das Hiph. von חצב kommt sonst nicht vor und dies Verbum (Steine, Holz hauen, behauen) wird nicht in dem hier nötigen Sinn gebraucht (so Houb. u. a.). In v. **10**a kann תהום רבה doch nicht das seichte Schilfmeer sein? Es ist vielmehr dieselbe תהום, das chaotische Urmeer, das Gen 1 2 erwähnt wird und das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers von der Erde wegtrocknen ließ. Erst im letzten Distichon **10**b wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen, nicht ganz und gar unpassend, aber wahrscheinlich nicht vom Verf. selbst, sondern von derselben Hand, die auch sonst dies Kap.

*[12]Ich, ich bin's, der dich tröstet: wie kannst du dich fürchten
Vor dem Menschen, der stirbt, und dem Erdensohn, der zu Gras gemacht wird?
[13]Und vergessen deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannt und die Erde
Und bangen immerdar, allezeit vor dem Grimm des Drängers? [gründet,
Wenn er zielt, dich zu verderben, wo ist der Grimm des Drängers?
[14]Bald wird der Gekrümmte entfesselt und nicht sterben zur Grube.
Und sein Brot wird nicht mangeln.

---

mit Zusätzen beschenkte. Abgesehen von v. 10b (wo השמה Part. ist, also auf Ultima betont sein sollte) ist das kleine Gedicht ein interessanter Beitrag zur Kenntnis der kosmogonischen Vorstellungen, die älter sind als Gen 1. In der älteren Auffassung war das Meer nicht sowohl die physische Ursubstanz, aus der sich die anderen Teile der Welt absonderten, als ein lebendiges, licht- und gottfeindliches Wesen, das sich die Herrschaft über das Land erst nach heftiger Gegenwehr entreißen ließ und, durch die „Einsicht" der Ordnung schaffenden Macht besiegt (Hiob 26_{12}), auch jetzt noch mit roher Wut und Kraft gegen die Menschenerde tobt (Hiob 7_{12} 38_{10}f.). — — Was v. 11 anbelangt, so ist es ein Glück, daß wir 35_{10} noch besitzen, sonst würde der Vorwurf der negativen Kritik nicht ausbleiben, wenn man ihn entfernte, obwohl er weder metrisch noch inhaltlich hier unterzubringen ist.

51, 12—16 setzt nach der Unterbrechung in v. 9ff. die Tröstungen fort, zunächst in denselben Distichen wie v. 1—8. Es ist nicht unmöglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, daß v. 12—14 noch zu dem Gedicht v. 1—8 gehört; möglich ist aber auch, daß diese Verse eine Nachdichtung von jüngerer Hand sind. Jedenfalls sind v. 15 und 16 ein Zusatz; sie haben ein anderes Versmaß oder vielmehr gar kein festes Versmaß und sind eine Kompilation aus anderen Stücken. Vielleicht, daß man, wenn sie fehlten, v. 12—14 mit v. 17ff. zu einem Gedicht vereinigen könnte; in diesem Falle wäre Jerusalem angeredet. **12** Das plural. Suff. des Part. in v. 12a ist mit der LXX in den Sing. zu verwandeln und zwar (entgegen meiner früheren Meinung) in den des Femin.: מְנַחֲמֵךְ. „Wer bist du, daß usw." wie kommst du dazu, dich zu fürchten, wie ist es möglich, daß du deinen Gott vergessen konntest (17_{10})! Selbst wenn das Volk nicht so blind und taub gewesen sein sollte, wie Dtjes. es 42_{18}ff. hinstellt, muß den meisten Lesern die Mahnung, die Chaldäer nur als sterbliche Menschen zu betrachten, die zu Gras gemacht werden, wie eine Stimme aus einer anderen Welt vorgekommen sein. Wer hatte, etwa außer einem Jesaia (7_{7-9} 31_{3}), so klar den Grundgedanken der israelitischen Religion ausgesprochen, daß das Geistige dem Sinnlichen ewig überlegen ist? **13** In dem ersten Stichos, der zu lang ist, lese ich וַתִּשְׁכְּחִי עֹשֵׂךְ; man sah das י der Femininform als Abkürzung von יהוה an, weil man nicht mehr daran dachte, daß in v. 12 ein Feminin. angeredet wird. In dem zweiten Distichon lese ich וַתִּפְחֲדִי im Qal, das oft genug absolut steht; ein Intensiv ist neben den zwei Ausdrücken für immerzu doch nicht mehr nötig. Wie in v. 12 das Verbum נתן, so stimmt mich in v. 13 das מִפְּנֵי ein wenig bedenklich betreffs der reinlichen Erhaltung des Textes. Was dann von כאשר an folgt, ist erst recht ein Knäuel von Schwierigkeiten. Was heißt כאשר hier: als ob? oder wann? oder weil? Was muß zu כונן ergänzt werden: חצו wie Ps 21_{13} oder לבו wie Hiob 8_{8}? Für die beiden folgenden Wörter ist לְהַשְׁחִיתֵךְ אַיֵּה zu schreiben vgl. die LXX, die allerdings noch ein ועתה dazwischen setzt. Daß der Grimm des Drängers zweimal ein Distichon schließt, mag bei Dtjes.s Rhetorik möglich sein. Mit **14** steht es noch schlimmer. In der LXX fehlt מהר צעה, welche Ausdrücke aber so originell sind, daß man sie nicht so leicht fahren läßt; statt unseres v. 14b hat sie etwa: לֹא יַעֲמוֹד וְלֹא יְאַחֵר. Damit ist nicht viel anzufangen, aber auch nicht viel mit dem hebräischen Text: „nicht wird er (bevor er befreit ist, im Gefängnis) sterben zur Grube hin und nicht wird sein Brot mangeln." Ist das Daniel in der Löwengrube (Drache zu Babel v. 32ff.)? Wie man es auf die Exulanten deuten soll, weiß ich nicht. Wie kann Dtjes. den Israeliten, denen er soeben die Furcht zum

[15]Und ich bin Jahwe dein Gott,
„Der aufregt das Meer, daß seine Wellen brausen, Jahwe der Heere [genannt“;
[16]Ich „legte meine Worte in deinen Mund“ und „im Schatten meiner Hand
Ausspannend den Himmel und die Erde gründend [barg ich dich“,
Und sagend zu Zion: „mein Volk bist du.“

*[17]Ermuntere dich, ermuntere dich, steh auf, Jerusalem,
Die du getrunken hast von Jahwes Hand den Becher seines Grimms,
Die du den Kelch der Betäubung getrunken, geschlürft hast.

Vorwurf gemacht, denen er die herrlichste Erlösung in Aussicht gestellt hat, das Versprechen geben, daß sie nicht vorher verhungern sollen? Offenbar hat unser Text ursprünglich, wie auch die LXX zeigt, kürzer gelautet, und mindestens der letzte Satz: sein Brot wird nicht mangeln, ist ein ganz junger Zusatz. Der vorhergehende Satz könnte gelautet haben: וְיִשְׁעָתוֹ לֹא תְאַחֵר, aber unsicher bleibt alles. **15** steht abgesehen von den einleitenden Worten, die im Dtjes. billig zu haben waren, wörtlich Jer 31 35 b, rührt also schwerlich von unserem Propheten her, kann auch mit dem Vorhergehenden nur in ganz allgemeine Verbindung gebracht werden. Das gilt fast noch mehr von **16**: daß Jahwe seine Worte in Israels Mund gelegt hat, stimmt schlecht zu dem Vorwurf in v. 13, daß Israel Jahwe vergessen hat; ebensowenig kann Dtjes. in v. 14 sagen, daß Israel im Stocke sitze, und dann gleich darauf versichern, daß es im Schatten der Hand Jahwes geborgen sei. Ein so ungeschicktes Nacheinander von sich widersprechenden Sätzen ist nur daraus zu erklären, daß v. 15. 16 eben von dritter Hand herrühren. Die LXX übersetzt freilich mit dem Futurum, aber doch wohl nur, um den Widerspruch von v. 16 mit v. 14 zu mildern. Es scheint, daß die erste Hälfte von v. 16a aus 59 21, die zweite aus 49 12 geborgt, daß demnach auch v. 16a aus Zitaten zusammengeflickt ist. Endlich ist auch v. 16b aus Wendungen Dtjes.s zusammengesetzt s. v. 13. In v. 16b ist נטע zweifelhaft; schwerlich haben die Semiten die Welt als einen Baum angesehen wie die Germanen. Vielleicht war der seltene Infin. נְטֹו (Olsh. § 245 9) für נטות geschrieben und der aramäisch sprechende Abschreiber hat das o durch ע wiedergegeben; so kann das Bild vom Himmel als einem Zelt angenommen werden. Was nun aber diese Gerundien eigentlich besagen wollen, ist mir dunkel. Selbstverständlich kann der Autor nicht sagen wollen, Jahwe habe seine Worte in Israels Mund gelegt, als er den Himmel ausspannte; eine solche Absurdität wäre allerdings würdig, den anderen Beweisen dafür, daß — Israel der Ebed-Jahwe sei, an die Seite gestellt zu werden, aber man darf selbst einem Ergänzer keinen Unsinn in die Schuhe schieben. Auch kann selbst ein ungeschickter Nachahmer mit solchen Ausdrücken nicht von der geistigen oder politischen Erneuerung des Volkes oder von den Segnungen des Regen gebenden Himmels und der fruchtbaren Erde reden wollen. Hat der Verf. v. 6 auf den Untergang der gegenwärtigen und die Partizipien in v. 13a auf die Schöpfung der neuen Welt gedeutet, so könnte er an Tritojes.s Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde denken, hätte sich dann aber nicht sehr glücklich ausgedrückt, da er das Neue nicht hervorgehoben hätte. Vielleicht wollte er doch nur die drei Partizipien von v. 13a in pathetischer Weise umschreiben, um sie nicht wörtlich zu wiederholen; dem ersten von ihnen: „der dich schuf“ entspricht dann das dritte Gerundium, das an Hos 2 25 erinnert.

51, 17—52, 12 enthält ein Gedicht in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit drei und zwei Hebungen, das, etwas weiter als gewöhnlich ausholend, Jerusalems Leid schildert und die Erlösung ankündigt. Es ist ein Seitenstück zu dem einleitenden Gedicht 40 1 ff. Deutlich ein Einsatz von fremder Hand ist 51 18, ebenso ist unecht 52 3-6, dessen Einschiebung störend auf den dtjesaian. Text gewirkt zu haben scheint. Mit 51 9. 10 hat die Dichtung nichts zu tun. **17** Das Hithpal.: zeige dich rege, ist schwächer als das Qal: rege dich v. 9 c. 52 1, das der schlummernden Kraft zugerufen wird, während es sich hier um das Aufwachen aus

[19]Dies beides hat dich getroffen — wer klagt um dich!
Sturm und Sturz, Hunger und Schwert — wer tröstet dich!
[20]Deine Söhne lagen ohnmächtig *) wie die Antilope im Netz,
Sie waren voll vom Grimm Jahwes, vom Schelten deines Gottes.
[18]Keiner war Führer ihr von allen Söhnen, die sie geboren,
Und keiner erfaßte ihre Hand von allen Söhnen, die sie großgezogen.
[21]Darum höre, Unglückliche, trunken, doch nicht von Wein:

*) an allen Straßenecken.

der Ohnmacht und Betäubung handelt. Denn Jerusalem hat den Taumelbecher des göttlichen Zorns getrunken, wie auch in jener grandiosen Vision gesagt wird, in der ein Späterer Jeremia auf Jahwes Geheiß den Taumelbecher allen Völkern reichen läßt, damit sie dem Schwert entgegen taumeln, Jerusalem und die Städte Judas voran (Jer 25 15 ff.). Jahwe ist in solchen Bildern der Hausherr, der seinen Knechten ihren Becheranteil je nach ihrem Wert und Verdienst reicht und darin im Guten (Ps 23 5) oder Bösen (Ps 11 6) ihr Urteil spricht; der Becheranteil ist also das Schicksal. Das zweite כוס ist zu streichen, es ist eine Glosse zu dem seltenen, später verloren gegangenen Wort קבעת, bauchiger Becher (de Lag.). שתית מצית Klimax vgl. Hes 23 34. 18 muß vom Rande in den Text geraten sein und ist zu entfernen, denn er spricht von Jerusalem in der 3. Pers. und stößt sich inhaltlich mit v. 20, wo unser Dichter erst von Zions Söhnen redet, aber in anderem Sinn, hat auch nicht das Metrum unserer Dichtung, wird also Zitat aus einem anderen Gedicht sein. Die Söhne haben die Mutter im Stich gelassen, ein Satz, der zu Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar nicht paßt. מנהל ist als Substantiv behandelt, darum mit dem Dat. verbunden. 19 Die Folgen des Trunks aus dem göttlichen Zornesbecher waren zwei, eigentlich zwei Paar, Schicksalsschläge (קרא für קרה wie 3. B. 41 2): Vergewaltigung der Stadt, Hungersnot und Ermordung ihrer Einwohner; der Artikel vor den vier Substantiven wegen der Aufzählung. Und niemand klagt um sie und tröstet sie. נוד scil. ראש, den Kopf schütteln als Gestus der Beileidsbezeugung (anders 37 22) mit נחם zusammen auch Jer 16 5 Hiob 2 11 42 11; die Phrase מי ינוד לך, auch Jer 15 5 Na 3 7, bedeutet natürlich nicht: wer mag dich bedauern? (Dillm.), sondern: keiner bedauert dich. In אנחמך, 3. Pers. Impf., ist für das auf späterer Aussprache beruhende א wieder י einzusetzen; die alten Übersetzungen haben alle י gehabt oder das א richtig beurteilt; die erste Person ist sinnlos. Die beiden parenthetisch eingesetzten Fragen stehen im Impf., entweder, weil es stehende Formeln sind oder weil sie das Part. eines Zustandssatzes ersetzen: וְאֵין נָד לָךְ (vgl. zu 51 2), denn das hier und v. 20 Geschilderte ist ja zur Zeit des Dichters vor einem halben Jahrhundert geschehen. 20 Jerusalems Söhne „wären ohnmächtig, lagen wie die Antilope des Netzes" (תוא für תְאו; andere Aussprache oder andere Formen für מכמר s. Ps 141 10 Jes 19 8 Hab 1 15 f.), der Hunger und die Übermacht des Feindes hatte sie bewältigt. Das schöne Bild hätte man nicht durch den Zusatz aus Thr 2 19 (4 1) „an allen Straßenecken" verderben sollen, denn gefangene Antilopen pflegen nicht an allen Straßenecken zu liegen; noch ärger ist es, wenn einige Exegeten das folgende Bild, das der Dichter durch den Artikel sorgfältig von dem vorhergehenden abgetrennt hat, damit zusammenwerfen: die Bürger Zions lagen berauscht, wie eine gefangene Antilope, an allen Straßenecken — ein schauderhaftes Gemisch von Bildern, an dem der Dichter unschuldig ist. Zu המלאים, Part. statt Verb. fin., s. 40 22. 21 bis 23, die zweite Strophe, wie so oft durch לכן eingeführt, das mehr zur stilistischen als zur logischen Anknüpfung dient. זאת fehlt in der LXX, seine Weglassung verbessert das Metrum; im Übrigen ist es vielleicht kein Zufall, daß diese Strophe ähnlich beginnt wie die dritte in 47 8. ולא מיין nach 29 9 (wo מן fehlt, was kühner und schöner ist), doch ist dieser Zusatz hier viel weniger angebracht als 29 9, wo es die Spannung auf das Folgende hervorruft, während es hier, wo wir längst den Inhalt des Bechers kennen, mehr konventionell klingt. 22 Der erste Stichos ist zu lang im hebr., nicht im griechischen Text, der nur zwei Gottesnamen hat;

[22]So spricht dein Herr und dein Gott, der da hadert für sein Volk:
Siehe, genommen habe ich von deiner Hand den Becher der Betäubung,
Nicht wirst du ferner mehr trinken den Kelch meines Grimms.
[23]Ich gebe ihn in die Hand deiner Quäler, [in die Hand deiner Peiniger,]
Die gesagt haben zu deiner Seele: bücke dich, daß wir hinüberschreiten,
Daß du machtest gleich der Erde deinen Rücken
und wie eine Straße für die Wanderer.

52 [1]Rege dich, rege dich, kleide dich in deine Stärke, Jerusalem,
Kleide dich in deine Prachtkleider, Zion, heilige Stadt,
Denn nicht soll ferner noch in dich kommen der Unbeschnittene und Unreine!
[2]Schüttele dich aus dem Staube, erhebe dich, gefangene Jerusalem,
Entledige dich der Bande deines Halses, gefangene Tochter Zion!
. . . .
. . . .

---

ich nehme an, daß der Dichter אֲדֹנַיִךְ geschrieben hatte und der Abschreiber das י als Abkürzung von יהוה ansah. Hingegen dürfte nach יריב ein רִיב einzusetzen sein s. zu 1_{17}, denn Jahwe will doch nicht das Volk bekämpfen. Jahwe verspricht, daß jetzt die Reihe an die Dränger kommen soll. In v. 22b sind die beiden Stichen mit einander zu vertauschen, also קבעת ח׳ (ohne כוס wie v. 17) ans Ende zu setzen, was die Streichung des Suffixes von שתותה zwar nicht unbedingt nötig, aber doch wünschenswert macht. **23** Vom ersten Distichon ist im hebr. Text nur der erste längere Stichos erhalten; die LXX hat aber zwei Partizipien, danach dürfen wir vielleicht hinter מוגיך (vgl. Thr $1_{5.12}$ 3_{32} und zum Sinn Ps 137) וּבְיַד מֹנַיִךְ ergänzen, das wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Vorhergehenden leicht ausfallen konnte und eine ähnliche Paronomasie darstellt wie die von v. 19b. Die beiden letzten Disticha spielen auf eine Sitte an, die im Orient häufig geübt ist und geübt wird: der Sieger (oder ein Heiliger oder ein Gottesbild) schreitet, reitet, fährt über den Rücken der Besiegten (oder Gläubigen) dahin vgl. auch Ps 110_{1}. „Zu deiner Seele", d. h. zu deiner Person, die noch lebt; ist jemand tot in den Sand gestreckt, so ist es doch weniger grausam, wenn sein Besieger über ihn hinschreitet, vgl. außerdem Ps 7_{6}. „Sodaß du machen mußtest". Zu כארץ vergleicht Gesen. das arabische Sprüchwort: wer mir gefällig gewesen ist, dem will ich Erde sein. **52, 1. 2**, die dritte Strophe, am Schluß verstümmelt, denn es fehlen zwei Disticha. Daß sie unleserlich geworden waren und weggelassen sind, ist veranlaßt durch oder hat veranlaßt die Einsetzung von v. 3—6, eine richtige Epigonenarbeit, die wohl nur sehr weniges und jedenfalls nicht an diesen Ort gehöriges deuterojes. Material verwendet. **1** Die Ähnlichkeit des Eingangs mit 51_{9} spricht mehr gegen als für die Zugehörigkeit von 51_{9} zu unserer Dichtung, denn Dtjes. wird nicht so geschmacklos gewesen sein, in ein und demselben Zusammenhang das Gleiche von Jahwes Arm und von Zion auszusagen. In den beiden ersten Distichen müssen, wie es scheint, Zion und Jerusalem mit einander vertauscht werden (vgl. auch v. 2). Die Unbeschnittenen, die nicht wieder in die „heilige Stadt" eindringen sollen, sind natürlich die „Zerstörer" von 49_{17}, die Chaldäer (vgl. Na 2_{1}), nicht aber allgemein die Nichtjuden, denn vom Purismus des späteren Judentums weiß Dtjes. noch nichts. Die Prachtkleider, nicht allegorisch gemeint, sondern nur ein poetisches Bild, sind Gegensatz zu dem, was 47_{2}f. Babel angedroht wird. **2** „Entschüttele dich dem Staube", der Sklavenniedrigkeit 47_{1}, „entledige dich (mit Qre das Fem. Sing. zu lesen) des Halseisens (J. Sir 6_{24}), gefangene Jerusalem". שבי könnte Imper. von ישב und Anspielung auf 47_{1} sein, aber dann wären wir mit diesem „Thronen" schon weiter als im folgenden Stichos; als Subst. „Gefangenschaft" (abstr. pro concreto) wäre es eine unschöne Parallele zu dem folgenden שביה; man muß beide Male entweder שבי oder שביה lesen, das letztere ist sprachlich besser, weil שבי Mask. ist. Sachlich könnte man freilich einwenden, daß Zion nicht exiliert ist und dennoch nicht wegen עִיר v. 1 als Name für das Volk gefaßt werden kann, aber es

[3]Denn so spricht Jahwe: umsonst seid ihr verkauft, und nicht um Silber sollt ihr eingelöst werden. [4]Denn so spricht der Herr Jahwe: nach Ägypten fuhr mein Volk im Anfang hinab, um dort Fremdling zu sein, und Assur hat es um nichts vergewaltigt, [5]doch jetzt, was habe ich hier! ist der Spruch Jahwes. Denn genommen ist mein Volk umsonst, niedergeworfen ist mein Tempel, ist der Spruch Jahwes, und beständig allezeit

---

wird eben doch als ins Halseisen gesteckt dargestellt. Wie nun Zion sich „in ihre Stärke kleiden" und sich der Bande entledigen (eigentlich: sich die Bande – מוסר von אסר 28 22 – aufmachen, wenn man nicht מְמֹּסְרֵי lesen will) kann und soll, das bleibt ungesagt, wenn es nicht in den beiden Distichen gesagt worden ist, die jetzt fehlen und durch die Prosa von v. 3–6 ersetzt sind. Vielleicht sollen die im Lande gebliebenen und dahin zurückkehrenden Israeliten die Reste der Chaldäerherrschaft, die inzwischen durch Jahwe und Cyrus gestürzt ist, aber doch schon durch die ins israelitische Land eingedrungenen fremden Völkerschaften noch nachwirkt, austilgen vgl. zu 41 15 f.; doch ist auch möglich, daß die Imperative nur poetische Einkleidung dessen sind, was prosaisch etwa so ausgedrückt wäre: du wirst wieder frei werden und zu Ehren kommen.

52, 3–6 ist kein originaler dtjesaian. Text, sondern im besten Fall eine prosaische Umschreibung eines solchen, vermehrt durch allerlei fremde Zutaten. Das beweist schon die metrische Formlosigkeit, noch mehr der Stil: zweimal hintereinander die Formel: so spricht Jahwe, darauf wieder zweimal der Ausdruck: Spruch Jahwes, und das in einem so kurzen Stück und ohne den geringsten Grund; vor allem spricht gegen Dtjes. der Inhalt: eine kurze Rekapitulation aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unschuldig war, was doch nicht bloß die alten Propheten, sondern auch Dtjes. leugnen würde, zum Schluß eine Hinweisung auf „jenen Tag", von dem Dtjes. niemals spricht und an dem Israel Jahwes Namen erkennen soll! Daß das Stück entweder die Ursache oder die Folge des Verlustes der beiden bei v. 1. 2 vermißten Distichen ist, wurde schon vor v. 1 bemerkt. **3** „Denn" knüpft wohl an v. 2b an. „Umsonst" sind die Israeliten „verkauft", ein etwas paradoxer Ausdruck, der auf der den Deuteronomisten geläufigen Redensart: in die Hand eines Feindes verkauft werden, beruht (Jdc 2 14 3 8 4 2 usw.). „Nicht um Silber" vgl. zu 45 13 b (gleichfalls zugesetzt). גאל hier im eigentlichen Sinn, als Sklaven verkaufte Kinder usw. oder Gefangene einlösen, anders als bei Dtjes. (s. zu 41 14). **4** Nach der Einleitungsformel ein unförmlicher Stichos, der die Rede in Prosa auflöst und gar nicht in Dtjes.s Art ist. Noch weniger der Inhalt: wo zählt Dtjes. die früheren Schicksale Israels auf, so oft er auch auf sie (oder vielmehr auf Jahwes frühere Großtaten) hinweist? גור heißt offenbar: Fremdling sein, im Gegensatz zum Wohnen und Herr sein im eigenen Lande. In v. 4b heißt es: Assur hat Israel um nichts, grundlos, vergewaltigt – Jesaia denkt anders darüber! Ob באפס ein gutes Hebräisch ist, darf man wohl bezweifeln, denn אפס heißt eigentlich das Aufhören, אָפֵס alle sein; die LXX liest בְּחָמָס dafür, das freilich neben עשק ziemlich überflüssig ist. Der Gedanke ist in jedem Fall unprophetisch und steht sicherlich in Widerspruch mit Dtjes.s Meinung, der zwar von Assur nicht spricht, vgl. 42 24 f. 43 27 47 6. **5** muß doch wohl eine Steigerung der bisherigen Aussagen über Israels Geschick bringen: in Ägypten war Israel Fremdling, von Assur wurde es vergewaltigt: jetzt, in Chaldäa, ist es noch viel ärger. „Was ist mir hier?" könnte heißen: was habe ich hier (im heil. Lande? in Babylonien?) zu schaffen (22 16), ich habe ja doch kein Volk und keinen Tempel mehr. Aber die Resignation, die darin liegen würde, paßt nicht zum Zusammenhang. Besser also: was habe ich hier für Ärgernis und Schmerz, denn mein Volk ist umsonst genommen. Ob חנם hier wie v. 3 bedeuten soll: ohne Entschädigung, wie eine Beute, oder wie באפס: grundlos, ohne seine Schuld, das ist nicht klar; ersteres scheint am besten zu לקח zu passen (das im zweiten Fall bedeuten müßte: ist hingerafft worden), nur wird dadurch die Vorstellung erregt, als ob

ist mein Name verlästert. [6]Darum wird [an jenem Tage] mein Volk meinen Namen erkennen, daß ich es bin, der redet, hier ich.

[7]Wie lieblich ſind auf den Bergen die Füße des Freudenboten,
Der Frieden ausruft, gute Botſchaft bringt, Rettung ausruft,
Der ſagt zu [der Tochter] Zion: es herrſcht dein Gott!

Jahwe weniger Schmerz über den Verluſt ſeines Volkes empfinden würde, wenn er eine Entſchädigung dafür bekommen hätte. Vermutlich hat der Verf. v. 3 hier variiert, ohne den hier entſtehenden ſonderbaren Nebenſinn zu bemerken. Im Folgenden wird der Text verderbt ſein. „Seine Herrſcher jammern" iſt ja doch, da man an die gefangenen Könige Judas, Jojachin und Zedekia, ſchwerlich denken kann, unſinnig, auch die Form יהילילו, wenn ſchon nicht ohne Analogie, doch unwahrſcheinlich (Olsh. § 257c). Um das Heulen als Triumphgeheul deuten zu dürfen, müßte man einen anderen Zuſammenhang haben. מְשֻׁלָּמַי, meine Frommen, ginge zur Not, doch müßte das Wort an 42 19 eine beſſere Stütze haben, um ſeine Einführung an dieſer Stelle mittelſt Buchſtabenänderung zu wagen. Änderung des Verbums in eine Form von הלל, etwa in יִתְהוֹלְלוּ, raſen (vgl. Jer 50 38), iſt die letzte Zuflucht, aber mehr eine Konjektur, um davon zu kommen. Die LXX überſetzt: „erſtarrt und jammert, הַשַּׁמּוּ וְהֵילִילוּ, um euretwillen iſt beſtändig unter den Völkern (בַּגּוֹיִם für היום) mein Name verläſtert" vgl. Röm 2 24, was aber dieſen Paſſus faſt wie einen Einſatz im Einſatz erſcheinen läßt. Ich ſchlage vor מְשֻׁלָּךְ הֵיכָלִי; zum Verbum vgl. Jer 9 18; Tempel und Name Jahwes gehören zuſammen. מִנֹּאָץ für מִתְנֹאָץ Part. Hithpoal (ſ. Olsh. § 274), wenn nicht das Part. Pual מְנֹאָץ zu leſen iſt. פה mag nicht rein örtlich aufzufaſſen ſein, ſodaß die Frage, ob es ſich auf Paläſtina oder Babylonien bezieht, gegenſtandslos iſt; es bezieht ſich auf das, was hier in der chaldäiſchen Periode geſchah, im Gegenſatz zu dem, was in der ägyptiſchen und aſſyriſchen Zeit geſchieht; jedenfalls kann man mit dem Wort, ſelbſt wenn Dtjeſ. v. 3–6 geſchrieben hätte, nicht beweiſen, daß er in Paläſtina oder Babylonien gelebt hat; Dtjeſ. ſchreibt übrigens שָׁם, dort, wenn er von Babylonien ſpricht (v. 11). 6 „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen" – kennt denn Iſrael Jahwes Namen nicht? Wenn von den Heiden die Rede wäre, ſo könnte auch Dtjeſ. dergleichen geſchrieben haben; wahrſcheinlich iſt der Verf. durch Heſekiel beeinflußt, der ſo oft bei ſeinen Drohungen ausruft: ſie ſollen erkennen, daß ich Jahwe bin, ſ. u. Das „darum an jenem Tage" iſt Variante zu dem erſten „darum", ob die beſſere oder ſchlechtere, wiſſen wir nicht, jedenfalls bietet Dtjeſ. niemals Gelegenheit, es einzuflicken. Es iſt die beliebte Formel der Ergänzer, bei Dtjeſ. ſchon deswegen unmöglich, weil für ihn „jener Tag" ſchon Gegenwart iſt. המדבר הנני wird wohl überſetzt: der da ſpricht: ſiehe, da bin ich, aber das iſt ebenſo künſtlich wie nichtsſagend; Dillm.s: „der das ſiehe da bin ich ſpricht" ſoll wohl ſeine unglückliche Erklärung von 41 27 noch ein wenig ſtützen und bedarf keiner Widerlegung. הנני wiederholt einfach den vorhergehenden Ausdruck אני הוא. מדבר weiſt auf das Gotteswort in der Weisſagung hin; wenn die große Zeit kommt, wird man einſehen, daß die Verheißungen wirklich von Gott kommen vgl. Sach 2 15b 4 9b 6 15. Dadurch erhält שמי den näheren Sinn: meine prophetiſche Offenbarung; durch die Erfüllung der eschatologiſchen Weisſagungen wird man Jahwes erſt recht inne.

52, 7–9, die vierte Strophe des mit 51 17 beginnenden Gedichts, ſpricht von der durch Boten angeſagten, von Zions Spähern wahrgenommenen Rückkehr Jahwes und fordert das in Trümmern liegende Jeruſalem zum Jubel auf. 7 Der Anfang faſt wörtlich wie Na 2 1; es iſt ja möglich, daß unſer Dichter das B. Nahum gekannt hat, aber ein Teil der Ähnlichkeit beruht darauf, daß Na 2 1 (ſ. m. Anm. d.) nach unſerer Stelle zurechtgemacht iſt. Über die Berge her ſieht man den Boten heraneilen und freut ſich, wie man ſieht, daß er anfängt zu laufen; wer das „unverſtändlich" findet, muß keine Dichter leſen. Die Freuden-

[8]All' deine Späher rufen, insgesamt jubeln sie,
Denn Aug' an Auge weiden sie sich an Jahwes Rückkehr nach Zion.
[9]Brecht aus, jubelt insgesamt, ihr Trümmer Jerusalems,
Denn Mitleid hat Jahwe gehabt mit seinem Volk, erlöst Jerusalem.
[10]Entblößt hat Jahwe seinen heiligen Arm vor den Augen der Völker,
Und sehen werden alle Enden der Erde die Rettung unseres Gottes.

. . . .

[11]Weicht, weicht, zieht aus von dort, Unreines berührt nicht,
Zieht aus aus ihrer Mitte, reinigt euch, die ihr Jahwes Geräte tragt!

---

botschaft, die er ausruft, verkündet Frieden, Rettung, den Anbruch des Reiches Gottes vgl. zu 40 9. Im ersten Stichos des dritten Distichons von v. 7, der eine Hebung zu wenig hat, wird erlaubt sein, ein בַּת vor ציון einzusetzen. 8 Das doppelte קול ist unangenehm, wahrscheinlich ist das erste einem unaufmerksamen Abschreiber zu verdanken und in כָּל־ zu verwandeln (Grätz). עין בעין heißt eigentlich: Auge in Auge, da man aber nicht einsieht, warum die Späher sich ins Auge sehen, statt nach Jahwes Heranzug auszusehen, und erst recht nicht anzunehmen ist, daß sie und Jahwe sich ins Auge sehen, so wird der Ausdruck so viel bedeuten wie ע' לעין vgl. das πρός der LXX, gemeint ist jedenfalls unser „Auge an Auge", d. h. dicht gedrängt. Die Späher sind nach der Natur der Dinge mehr oder weniger alle Jerusalemer, nicht die paar bestellten Torwächter, weil sonst das „Auge an Auge" eine wunderliche Hyperbel wäre; jeder, der kann, ist hinausgeeilt, freiwillig Späher geworden, nachdem man den Boten hat laufen sehen. Dtjes. geht hier wie überall von der Tatsache oder der Annahme aus, daß in Jerusalem und Juda eine Bevölkerung zurückgeblieben ist. Die Deutung der Späher auf die Propheten ist verfehlt: wenn der Bote dagewesen ist und Jahwe heranzieht, sind Propheten überflüssig und nun gar in solcher Menge! Jahwe „kehrt zurück" an der Spitze der Exulanten, um mit ihnen wieder in Zion zu wohnen. Hesekiel schildert c. 43, wie er in den neuen Tempel einzieht, Dtjes. denkt an so etwas nicht, denn die Stadt und der Tempel liegen noch in Ruinen, wenn Jahwe zurückkehrt. Die nachexilischen Schriftsteller haben das Gefühl, daß das Numen noch immer nicht in vollkommener Weise unter dem Volke wohne, seine leibhafte Gegenwart oder vollgültige Stellvertretung vielmehr noch zu erwarten sei vgl. z. B. Mal 3 1 Jes 4 5 f. 24 23; sie wissen nicht, daß die religiöse Psychologie inzwischen anders geworden ist und daß der naive Glaube der alten Zeit an die leibliche Anwesenheit der Gottheit an irgend einem Erdenort niemals mehr in der alten Weise zurückkehren kann. 9 Die Ruinen sollen ausbrechen, nämlich in Jubel, רִנָּה 44 23, weil Jahwe mit ihnen Mitleid gefühlt hat 51 3. 10—12, die fünfte Strophe, die nur sechs Disticha besitzt und wahrscheinlich einen vor v. 11 verloren hat. Das Gedicht abschließend, wendet sie sich von dem Zukunftsbild der vorhergehenden Strophe wieder der Gegenwart zu, von der auch die Imperative der drei ersten Strophen reden. Jahwe hat seinen heiligen Arm, seinen Gottesarm, zum Kampf entblößt, durch Zurückschlagen des Obergewandes vom rechten Arm, will also Babel angreifen und die große Entscheidung herbeiführen, der die ganze Welt mit Spannung und Bewunderung zusehen wird (18 3). 11 Da das Suff. von תוכה auf ein vorhergehendes בבל hinweist, das aber jetzt nicht dasteht, so ist vermutlich ein Distichon ausgefallen, in dem es vorkam; ohnehin muß man zwischen v. 10 und 11 einen Gedanken hinzudenken des Sinnes: er will Babel stürzen, um euch zu befreien. Der Auszug soll einer feierlichen Prozession gleichen, deren Teilnehmer geheiligt sein müssen, daher nichts Unreines berühren dürfen. Daß damit nicht gesagt werden soll, die Israeliten dürfen sich kein Eigentum der Babylonier aneignen, liegt doch auf der Hand; und wären die Schätze der Babylonier etwa טָמֵא gewesen? Ihren Mittelpunkt hat die Prozession in den Priestern, die die „Geräte Jahwes" tragen, die zum Opferdienst nötigen Gegenstände, einen tragbaren Altar, heilige Räucherpfannen, Sprengbecken und dgl. Daß der Prophet damit die von Nebukadnezar geraubten Tempelgefäße meine, ist zwar nicht unmöglich, aber nicht grade wahrscheinlich,

[12]Denn nicht in Hast sollt ihr ausziehn und in Flucht nicht wandern,
Denn vor euch her geht Jahwe und den Zug schließt euer Gott.

*[13]**Siehe, Jahwes Knecht wird erhaben sein**
Und wird ragend und sehr hoch werden;

---

weil er über deren Wiedererlangung wohl ein Wort gesagt haben würde, auch wohl deren Verlust nicht so stark empfunden hat wie die mehr gesetzlich Gesinnten (vgl. Jer 27_{16} 28_{3}). Er wird sich, da er nicht in Babylonien lebt, keine bestimmten Vorstellungen darüber gemacht haben, wie die Exulanten zu heiligen Geräten gelangen sollen, oder hat sich die Sache nach Analogie des mosaischen Zuges gedacht, auf den er ja nachher anspielt. Die Träger der Geräte müssen sich reinigen durch Waschungen, Enthaltung von verunreinigenden Handlungen (vgl. I. Sam 21_{5}f.), Anlegung der heiligen Dienstkleider. Sie zu „Jahwes Waffenträgern" zu machen, ist ein wunderlicher Mißgriff; Jahwes Hülfstruppen könnten die Israeliten allenfalls sein, aber seine Waffen, Blitz, Donnerkeil, Hagelstein, Sturmwind, können sie nicht tragen, brauchen sie auch nicht. 12 Die Zeit und Ruhe, die eine so feierliche Prozession erfordert, werden sie haben, denn nicht in „ängstlicher Eile" werden sie ausziehen, wie einst aus Ägypten nach Ex 12_{30} Dtn 16_{3}. Diese Verheißung steht einigermaßen in Widerspruch mit der Aufforderung 48_{20}: flieht aus Babel, wo indessen auch keine Flucht vor den Chaldäern gemeint ist. Ein Fliehen ist nicht nötig, denn Jahwe bildet die Vorhut und die Nachhut des marschierenden Volkes. מאספכם (mit dem ursprünglichen i s. 1_{15}), vielleicht ein Ausdruck aus dem Hirtenleben: während der vorangehende Hirte die Richtung angibt, hat der Hirte am Ende des Zuges die Tiere bei einander zu halten vgl. 40_{11}. Der letzte Stichos ist übrigens zu lang, oben ist מְאַסֵּף אֱלֹהֵיכֶם übersetzt. Die Verse 11 und 12 für eingeschoben zu halten, liegt kein Grund vor; es wäre auch schwer zu sagen, warum jemand einen solchen Einsatz hätte machen sollen, der ja doch nichts weniger als ein vaticinium ex eventu wäre.

52, 13 – 53, 12, die vierte Dichtung über den Knecht Jahwes, in denselben Vierzeilern abgefaßt wie 42_{1}ff. 49_{1}ff. Sprecher ist hier der Dichter (42_{1}ff. Jahwe, 49_{1}ff. 50_{4}ff. der Knecht selber). Das Gedicht stellt seine künftige Hoheit seiner anfänglichen Niedrigkeit und seinem späteren Leiden und Sterben gegenüber und verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Gedanken, daß er, obwohl allgemein verkannt, ja mißachtet, für sein Volk gelitten habe und in den Tod gegangen sei und daß er eben dadurch seine künftige Herrlichkeit verdient habe. Der Knecht Jahwes wird hier noch individueller behandelt als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche oder das „wahre" Israel ist hier vollends absurd. Daß die Dichtung mit ihrer Umgebung nichts zu schaffen habe, wird immer mehr anerkannt, nicht so, daß Dtjes. sie nicht kenne, obwohl man denken sollte, daß eine so inhaltreiche Dichtung nicht ohne spürbaren Einfluß auf seine Prophetie geblieben sein könnte. Aber sie steht trotz aller Anlehnung an ihn – denn sie ist jünger als Dtjes. – in demselben Gegensatz zu ihm wie die anderen Lieder; was sie als die Frucht der stillen, duldenden Wirksamkeit des Gottesknechts beschreibt, das erwartet Dtjes. von Jahwes gewaltsamem Eingreifen in die Völkergeschichte. Mehreres über den Gottesknecht s. nach 53_{12}. Der Text ist zum Teil stark verderbt. Auch läßt sich die Vermutung nicht unterdrücken, ob nicht 52_{13-15} 53_{11} von צדיק an bis v. 12 einerseits und 53_{1-11} (bis יצדיק) andererseits zwei verschiedene, in einander geschobene Lieder sind, deren erstes von Jahwe und deren zweites vom Dichter gesprochen wird, da der Wechsel der Person wenigstens 53_{11} formell nicht motiviert ist (von Bertholet akzeptiert; ähnlich Cheyne). Allerdings läßt sich die 1. Pers. in עבדי 52_{13} 53_{11} und in אחלק 53_{12} leicht eliminieren (wie im Folgenden geschehen ist), und sachlich ist die Frage nicht von großem Belang, da die etwaigen zwei Lieder in ihrem Inhalt gut mit einander harmonieren. **52, 13** Unter der Voraussetzung, daß es sich nur um ein Lied handele, sehe ich עבדי als aus עבד י׳ = ע׳ יהוה hervorgegangen an. Das Lied beginnt mit „Siehe" wie 42_{1}. Die Einsicht, die dem Knecht Jahwes zugeschrieben wird, müßte wohl bestehen in dem richtigen Verständnis von der Ursache und den Folgen der ihm

[14]**Wie über ihn sich viele entsetzten,**
So wird er erglänzen vor vielen.
[15]**Und erregen werden sich Völker um ihn,**
Zuhalten Könige ihren Mund,
Denn was nicht erzählt war, sehen sie,
Und was sie nicht gehört, nehmen sie wahr.

---

auferlegten Leiden. Aber man wird dies ישכיל, das im ganzen Gedicht zu keiner rechten Geltung kommt und an dem בְּדַעְתּוֹ 53 11 nur eine schwache und zweifelhafte Stütze hat, gern fahren lassen und das ירום v. 13b zum ersten Stichos ziehen; daß die Häufung der Verben in v. 13b schön sei oder daß besondere Feinheiten dahinter stecken, wird doch niemand meinen. Ist ישכיל gar, wie Budde annimmt, ein Schreibfehler für ישראל, so haben wir hier dasselbe falsche Interpretament wie in 49 3. Worin die Erhöhung des Knechtes besteht, erfahren wir 53 10 ff. 14 und 15a bilden eine abscheuliche Periode, wenn der Text richtig sein könnte. Auf das כאשר folgen zwei כן, von denen aber nur das zweite (15a) jener Vergleichungspartikel korrespondiert. Die Annahme, daß das erste כן eine Parenthese einleite, schafft keine Erleichterung; jeder Leser wird es zunächst zu כאשר in Korrespondenz setzen und muß sich dann nachher korrigieren. Daß diese Korrektur sich nicht von selbst einstellt, beweisen die alten Übersetzungen, die auf die Parenthese gar nicht verfallen sind; geschah das einem Hieronymus, so wird man Bedenken tragen müssen, diese künstliche und ungeschickte Einschachtelung dem Dichter zuzuschreiben. Es kommt hinzu, daß die Distichenform, die in der ganzen langen Dichtung wie in den anderen Liedern mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist, sich hier gestört zeigt, sodaß etwas zugesetzt oder ausgefallen sein muß (oder beides). Endlich enthält jedenfalls das עָלֶיךָ v. 14 einen Fehler, da עָלָיו zu erwarten ist. Aus der schlimmsten Verlegenheit hilft zunächst am besten Martis Vorschlag, v. 14 von כן an hinter 53 2 zu setzen; dort sind die beiden Stichen zwar nicht nötig, aber auch nicht störend; etwas breit und weitschweifig pflegen überhaupt die späteren Dichter zu schreiben, auch die besten. Weiter hilft dann, wie mir scheint, die Erwägung, daß in v. 15a, zu dem die LXX mit Recht noch das erste Wort עליו von v. 15b zieht, zwei Stichen stecken müssen, einer, der dem כאשר . . . רבים von v. 14a entspricht, und dann der erste Stichos der nächsten Strophe. In Wirklichkeit ist der Komplex כן . . . עליו zu lang für einen Stichos, freilich auch nicht ganz ausreichend für zwei. Für den ersten, der v. 14a entsprechen muß, nehme ich in Anspruch כן יזה רבים, für den zweiten גוים עליו; beide haben dadurch gelitten, daß das nach 53 2 gehörende Distichon hier eindrang. Nehmen wir zuerst כן יזה רבים in Angriff, so ist klar, daß mit יזה an dieser Stelle nichts anzufangen ist; es ist Hiph. von נזה und ein Ausdruck aus der Kultsprache: Blut an etwas spritzen (Lev 6 20 Ex 19 21 II. Reg 9 35 u. o.). Da ohnehin ein kleiner Ausfall anzunehmen ist, so ergänze ich die für diesen Stichos angenommene Konsonantengruppe zu כֵּן יַזְה[יר מֵ]רַבִּים: so wird er erstrahlen vor vielen, ein Stichos, der dem vorhergehenden: wie sich entsetzt haben über ihn viele, aufs Beste entspricht und zugleich die Verben des ersten Distichons: er wird hoch steigen, expliziert. Wird durch die Ergänzung unser Stichos der Stelle Dan 12 3 verwandt, so ist das um so weniger ein Unglück, als Dan 12 3 ohnehin stark an unsere Dichtung erinnert (vgl. zu 53 11); auch in unserem Gedicht ersteht der Knecht aus dem Tode und wird grade dadurch hoch und erhaben. Nach meinem Gefühl ist eher Dan 12 von Jes 52. 53 abhängig als umgekehrt. Das uns verbliebene גוים עליו gehört zur dritten Strophe 15. Die beiden Wörter lassen sich mit Moore nach dem θαυμάσονται der LXX durch יִרְגְּזוּ ergänzen: Völker werden seinetwegen erregt sein; das Wort, unserem יזהיר einigermaßen ähnlich, ist in der durch die Einsetzung von v. 14bc erzeugten Konfusion ausgefallen im hebr. Text, während in der Vorlage der LXX יזה ausfiel. Die Völker geraten in staunende Unruhe, die Könige schweigen ehrfurchtsvoll (vgl. Hiob 29 8-10. 21-23) vor der wunderbaren Erscheinung des Gottesknechtes, denn sie erleben etwas, dergleichen sie noch nie gehört haben (in dem ersten Satz von v. 15b wird להם des Metrums wegen besser gestrichen). Die Relativsätze

53 [1] **Wer glaubt unserer Offenbarung,**
Und Jahwes Arm, über wem enthüllte er sich!

---

in v. 13b können nicht sagen wollen, daß sie vom Gottesknecht vorher keine Kunde gehabt haben, weil das selbstverständlich ist, sondern besagen: sie sehen etwas so Wunderbares, daß sie von etwas Ähnlichem niemals aus Geschichte und Sage oder solchen Märchen, wie sie im Altertum von Weitgereisten oder auch von Volkssängern erzählt werden, gehört, geschweige denn selbst solches erlebt haben. Die Verben ראו und התבוננו sind für uns Fut. exakta. Das ganze Distichon soll aber nicht bloß das vorhergehende motivieren, sondern zugleich den Leser auf die Fortsetzung spannen: was ist denn eigentlich geschehen? oder vielmehr: was wird denn mit dem Gottesknecht geschehen? Denn die Ehrfurchtsbezeugungen der Könige usw. sind nicht erwähnt, weil sie an und für sich für den Dichter so wichtig wären, sondern als wirksamste Veranschaulichung für die unerhörte Begebenheit, die Umwandlung der unbekannten Niedrigkeit des Gottesknechtes in eine die Welt erfüllende Herrlichkeit. Indem sich der Dichter anschickt, jene zukünftige Begebenheit, dergleichen noch nie erzählt wurde, darzustellen, ruft er aus 53, 1: wer glaubt unserer Offenbarung! Was er sagen will, ist fast unglaublich, kann eigentlich nur von denen geglaubt werden, denen selber die Wundermacht Jahwes sich enthüllt hat, die die Fähigkeit des prophetischen Sehens und Hörens besitzen. מי האמין ist keine Klage, daß niemand glaubt, denn das Orakel wird ja erst gegeben, sondern ein Ausruf: wer kann's glauben! Das Perf. ist ein Aorist; das Imperf. wäre unbrauchbar, weil es verneinen würde: wer wird es glauben? niemand. Wunderlicher Weise suchen manche Exegeten nach allerlei sonderbaren Subjekten, die diese Worte sprechen sollen: bald sind es die früher ungläubig Gewesenen, bald die Propheten, bald sogar die Heiden von 52 15. Warum soll es nicht der Dichter sein, da doch mit keiner Silbe auf so fernstehende Subjekte hingewiesen wird? Die Völker und die Könige, die den Mund zuhalten, können hier nicht reden, denn sie haben den Gottesknecht nicht aufwachsen und leiden sehen; deutet man aber den Gottesknecht auf Israel, so ergibt sich der absurde Gedanke, daß die Wiederherstellung dieses kleinen Völkleins den Völkern und Königen als etwas unerhört Neues vorkommen, ja daß ihnen Israels Leiden, das doch nicht schlimmer war als das zahlreicher anderer Völker und Könige, als beispiellos schlimm, als völlig unverdient, sogar als Sühne für ihre eigene Schuld erscheinen soll! Kein alttest. Autor hat sich jemals einfallen lassen, daß Israel vollkommen unschuldig und nur für die anderen Völker gelitten habe, noch gar die lächerliche Behauptung aufgestellt, Israel habe „den Mund nicht aufgetan". Und nun soll sogar Dtjes., der doch selber den Mund auch zu Klagen weit genug auftut und von den Sünden des „blinden" Volkes oft genug spricht, eine solch alberne Unwahrheit von Heiden aussprechen lassen? von Königen, die zertreten, von Völkern, die zertrümmert werden sollen und deren „Entronnene" allein ihre Kniee vor Jahwe werden beugen lernen? Und eine solche Schwindelei soll noch „großartig" sein? Ebenso sonderbar ist die Übersetzung von שמועה mit Gerücht oder Kunde, da doch deren Inhalt der Zukunft angehört; sie ist vielmehr die prophetische Audition (vgl. 28 19) von dem, was in den futurischen Verben in 52 15 53 10 ff. verkündet wird. Wer glaubt dieser Weissagung, die so Unglaubliches verkündet! Der glaubt daran, „über dem der Arm Jahwes sich enthüllt hat". Gottes Arm ist für das gewöhnliche Auge unsichtbar, aber gibt es nicht Menschen mit geöffnetem Auge (Num 24 4), denen er sich zeigt? die ihn schon jetzt erblicken, wie er im Begriff ist, das mir geoffenbarte Wunder zu vollbringen? Es klingt aus diesen Ausrufen etwas heraus wie ein Appell an die Geistesverwandten, die Tat Jahwes, wie Jes. sagen würde, zu sehen. Es ist etwas Höheres unter uns getreten, es ist etwas im Werk, über dessen Ausgang einst alle Welt staunen wird: wer hat schon jetzt darin den Finger Gottes erkannt und kann meiner Offenbarung glauben? Leicht ist es nicht zu glauben, denn jenes Höhere sieht sehr unscheinbar aus (8 6), beginnt in tiefster Niedrigkeit. Diese Einleitung, zumal auch 53 1, ist ein Fingerzeig für das, was in dieser Dichtung die Hauptsache ist: es ist das fast Unglaubliche, nur denen, die im Geist Gottes Walten erschauen,

[2]Wuchs er doch auf wie ein Schößling vor ihm
Und wie eine Wurzel aus dürrem Lande.

Keine Gestalt hatte er noch Hoheit
Und kein Aussehen, daß wir ihn liebten,
52 [14]So unmenschlich entstellt war sein Aussehen
Und seine Gestalt den Menschen nicht mehr ähnlich.

53 [3]Verachtet und verlassen von Menschen,
Ein Mann des Schmerzes und Vertrauter der Krankheit,
Und wie einer, vor dem man das Gesicht verbirgt,
Verachtet und den wir nicht rechneten.

Verständliche, die wunderbare Erhöhung dessen, den alle verkannt haben. Nicht eigentlich das Leiden und Sterben des Gottesknechtes, sondern seine wunderbare Wiederherstellung hebt der Dichter so stark hervor; sie ist es, deren Ankündigung diesem seinem Gedicht den prophetischen Charakter gibt. Wie in der alten Prophetie die Ankündigung von dem, was Jahwe tun will, die Hauptsache ist, dagegen die Motivierung dieses göttlichen Beschlusses durch Hinweisung z. B. auf die Sünden des Volkes, ob auch an sich noch so wichtig, an Bedeutung hinter der eigentlichen Weissagung zurückstehen muß, so bezeichnet auch unser Dichter die zukünftige Wunderherrlichkeit des Gottesknechtes als den Kern seiner Weissagung, so eingehend er sich auch mit der Begründung seiner Erhöhung durch sein vorhergehendes Leiden und Sterben beschäftigt. In der allgemeinen Auffassung und Verwertung dieser Perikope hat das vom Dichter selbst festgestellte Rangverhältnis des sekundären und des Hauptthemas, der Niedrigkeit und der Erhöhung, eine Verschiebung zu Gunsten des ersteren erfahren, teils weil der Text von v. 10ff. stark verderbt ist, teils weil die Ausführung über das Leiden und dessen Wert, an sich schon etwas auffälliger im AT., einem bekannten theologischen Bedürfnis so sehr entgegenkam, daß sie die ganze Aufmerksamkeit absorbierte. Zum Plur. des Suffixes von שמועתנו vgl. z. B. Hiob 6 27 15 9 f. 18 2 f. 2a Jetzt erzählt und schildert der Dichter die bisherigen Geschicke des Gottesknechtes, zuerst, im temp. histor., mit leisem Anklang an 11 1, sein Aufwachsen in armseliger, unbeachteter Niedrigkeit. Zu עלה, wachsen, vgl. 40 31. יונק sonst immer als Fem. יונקת, und es ist möglich, daß hier ein Textfehler vorliegt, denn auch das לפניו erfüllt uns mit einigem Mißtrauen. Ew. u. a. wollen לפנינו, das kaum besser ist; לפנים, vordem, wäre ein überflüssiger Zusatz; man wünschte einen Ausdruck, der dem „dürren Land" im folgenden Stichos entspräche. Ist das Wort dennoch richtig, so soll es wohl sagen: unter seinen Augen und, reziprok, mit dem Auge auf Gott vgl. I. Sam 3 1. Von Gott erwählt, im Bewußtsein seiner Bestimmung (49 1), wuchs der Gottesknecht heran, aber unter kümmerlichen Umständen, aus „dürrem Lande" hervorgegangen, sei es, daß mit diesem Wort die arme, unangesehene Familie oder die ungünstigen Lebensbedingungen angedeutet werden sollen. Auch äußerlich war er unansehnlich und keineswegs anziehend. Man hat schon hier das Gefühl, daß eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit geschildert wird. 2b und 52, 14 (von כן an) bilden den vierten Vierzeiler. V. 2b hat eine Hebung zu viel, wahrscheinlich das Wort ונראהו, das aus versehentlich doppelt geschriebenem מראה entstanden sein mag, denn es ist überflüssig und prosaisch, wenn es mit dem Folgenden verbunden wird (wir sahen ihn, doch da war nichts zu sehen, was wir gern hatten), oder mit einer unwahrscheinlichen Emphase ausgestattet, wenn es gegen die Akzente zum Vorhergehenden gezogen wird (er hatte keine Hoheit, daß wir ihn oder sie erblicken mußten). תאר steht mit הדר in einer Art Hendiadysverhältnis; zu תאר in emphatischem Sinne vgl. I. Sam 16 18. Für ונחמדהו hat die LXX ולו מראהו:. In 52 14 b c, dem zweiten Distichon dieser Strophe, ist מָשְׁחָת auszusprechen. מאיש ist verkürzt aus מִהְיוֹת איש vgl. 17 1. תארו für תָּאֳרוֹ s. Olsh. § 155b vgl. 1 31. 3 Er war sogar verachtet (49 7) und „verlassen von Menschen". חדל und ידוע drücken beide nur die eine Seite eines reziproken Verhältnisses aus, wenn auch in entgegengesetzter Weise; חדל, abstehend von Menschen, bedeutet zugleich, daß die Menschen von ihm abstehen, nicht mit ihm verkehren vgl. Hiob 19 14; ידוע, gekannt von der Krankheit, ist zugleich der, der die

[4]**Aber unsere Krankheiten, er trug sie,
Und unsere Schmerzen, die lud er auf,**

Krankheit kennt; vgl. אֹהֲבִי 41 8 und oben v. 2a לְפָנָיו. Daß der Gottesknecht auch seinerseits die Menschen meidet, ist nicht bloß aus dem Aussatz zu erklären, mit dem er (in der letzten Zeit seines Lebens) nach v. 4 behaftet war, sondern auch aus seiner Sonderstellung, die nicht duldet, daß er außerhalb seines Berufs sich harmloser Geselligkeit hingibt vgl. Jer 15 17: nie saß ich jauchzend in froher Gesellschaft, einsam ob deines Druckes saß ich, voll deines Grimmes; auch der Gottesknecht trägt den Grimm Gottes. אישים ein Plur., der nur bei jüngeren Schriftstellern auftritt und in der gesprochenen Sprache wohl nicht vorkam; er scheint bisweilen emphatischen Sinn zu haben, doch würde die Übersetzung „Mannen", „Herren" den Sinn nicht verbessern, und da außerdem אישים mit dem folgenden איש häßlich zusammenklingt, so ist vielleicht besser אנשים zu lesen. Die Krankheit und den Schmerz anders als wörtlich zu verstehen, haben wir nicht den geringsten Grund. Marti findet das „unverständlich", da die Übernahme der Krankheiten eines andern, um diesen zu entlasten, doch unmöglich sei: hat er eine solche Dummheit in dem Gedanken gefunden, daß jemand, der mit dem Aussatz geschlagen oder gekreuzigt wird, damit die von anderen verschuldeten Leiden auf sich nimmt? warum glaubt er denn aber, daß ein Volk die Leiden der anderen Völker – bildlich oder unbildlich kommt hier ja auf dasselbe hinaus – auf sich nehmen kann? Oder will er den Anhängern des Wortsinns die Meinung zuschreiben, daß der Gottesknecht den Aussatz auf sich genommen habe, damit die andern Menschen keinen Aussatz kriegen oder ihn verlieren, wenn sie ihn schon haben? Das wäre dann freilich eine wirkliche Dummheit; aber weder der Text noch dessen wortgemäße Auslegung geben Anlaß zu einer solchen Insinuation. מַכְאֹבוֹת ist doch wohl nur durch ein Versehen mit einer fem. Pluralendung beschenkt, da gleich v. 4 das gewöhnl. Mask. wieder erscheint; die LXX hat מַכְאוֹב, was auch wegen des Metrums besser ist. In v. 3b könnte man מַסְתִּר (Part. Hiph.) lesen und übersetzen: wie einer, der das Antlitz (vor uns) verbirgt, aber das würde einen falschen und nach 50 6f. unwahrscheinlichen Zug in das Bild bringen, auch wohl פָּנָיו und Streichung von כ erfordern; ähnlich stände es bei der Lesung מָסְתָּר (Part. Hoph.). Besser nimmt man ein Substant. der Form מַשְׁעֵן an: wie ein Verstecken des Antlitzes vor ihm = wie einer, vor dem Verstecken des Antlitzes ist. Man hat Ekel und Furcht vor dem Antlitz und der Nähe des Gottgeschlagenen. Ähnliches sagt Hiob von sich aus 19 16. 19. ולא חשבנהו ist Fortsetzung des Partizips. Die „wir" sind der Dichter und seine Volksgenossen, diejenigen, unter denen der Gottesknecht lebte; jede andere Deutung muß eintragen. Auch der Dichter hat ihn verkannt, so lange ihm noch nicht durch die שְׁמוּעָה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war; höchstens wäre noch die Möglichkeit vorhanden, daß der Dichter als Glied des Volkes für alle redete, wie etwa wohl ein Vorbeter sich in das Bußgebet wegen der nicht von ihm, sondern von der Gemeinschaft begangenen Sünden miteinschließt (vgl. 3. B. Esr. 9), und sie ist sogar die einzige für den, der in der ganzen Dichtung, auch in v. 2–9, reine Zukunftsprophetie erblickt. Aber die ganze Darstellung ist so mit Wirklichkeit getränkt, hat so gar nichts von jenem idealistischen Nebel, den man gern über sie breitet, daß man sie am besten als einfache Historie nimmt, mag diese auch ein Rätsel für uns werden. 4 אכן könnte heißen: fürwahr! indessen müßte dann der Aufschluß, den v. 4 über das Leiden des Gottesknechtes bringt, schon im Vorhergehenden angedeutet sein; besser faßt man es als Adversativpartikel. Den Ton hat im ersten Satz das sich gegenüberstehende unser – er, ersteres durch Voranstellung des Objektes חלינו und durch Wiederholung des parallelen Objekts in dem Suffix von סבלם, letzteres durch das beigefügte הוא, das in v. 4b durch den Gegensatz אנחנו noch stärker hervorgehoben wird. Eigentlich hätten wir wegen unserer Sünden Krankheiten und Schmerzen haben sollen, statt dessen hat er sie erlitten, und wir sahen sogar auf ihn herab wie auf einen Gottgeschlagenen, den sein Aussatz als schlimmen Sünder stigmatisierte. Man versteht von hier aus das מַצְדִּיקֵי des

Während wir ihn rechneten als Berührten,
Als Gottgeschlagenen und Gedemütigten.

Gottesknechts 50 8. נגוע ist wie צָרוּעַ der Aussätzige, vgl. zu נֶגַע in diesem Sinn Lev 13 22. 32 (vgl. v. 3. 9 usw.) II Reg 15 6. Allerdings kann נגע auch andere von Gott geschickte Krankheiten bezeichnen, z. B. die Pest I. Sam 6 9, aber hier muß eine Krankheit gemeint sein, die langsam zum Tode führt und unheilbar ist, den Betroffenen widerwärtig macht und aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt; da bleibt kaum etwas anderes übrig als die Plage κατ' ἐξοχήν, der Aussatz. Wenn der Aussätzige nachher als durchbohrt, zerschlagen, gezüchtigt, gerichtet bezeichnet wird, so ist weder stilistisch noch sachlich etwas daran auszusetzen; Wellh.s Beschwerde über stilwidrige Vermischung von Bildern trifft nur seine eigene Auffassung, die allegorische, die auch den Aussatz als Bild behandelt. Das Unglück wird hier, wie im Buch Hiob von den Freunden Hiobs, nicht aber vom Dichter des Hiob, als Folge der Sünde angesehen, die Frage, warum der Unschuldige leidet, darum auch anders beantwortet als in jener Tragödie. Unser Dichter schließt sich, im Gegensatz zu dem kühnen Denker der Hiobreden, an die alte Ansicht an, daß das Individuum die Sünden seiner Blutsangehörigen zu tragen habe. Der Gottesknecht leidet zwar nicht für die Sünden der Menschen überhaupt – insofern kein Vorläufer Jesu –, aber für die Sünden seines Stammes, seines עם v. 8. Selbst darin bringt der Dichter nichts Neues, daß ein Unschuldiger für die schuldigen Blutsgenossen bestraft wird, vgl. die Hinrichtung der unschuldigen Nachkommen Sauls wegen dessen Blutschuld durch David II Sam 21 1 ff. Das Bedeutsame ist hier die Persönlichkeit des Ersatzmannes und die Art, wie er sich opfert. Die Leiden werden von ihm nicht bloß passiv erlitten, denn dann müßte und dürfte er klagen, sondern er nimmt sie freiwillig auf sich; und Jahwe legt sie ihm nicht auf, weil es eben kein anderes Objekt seines Zorns mehr gibt, nicht im Zorn, der blindwütend schlägt, was er trifft, und innehält, wenn er sich ausgetobt hat, sondern es ist von Seiten Gottes wie seines Knechts ein aus sittlichen Motiven eingeleiteter und auf sittliche Weise durchgeführter Prozeß, der zwar auch die objektive Bestrafung der Sünde, aber vor allen Dingen ihre sittliche Aufhebung zum Ziel hat. Jene ältere Auffassung vom Zorne Gottes und der Schuld kann man als die natürlich psychologische bezeichnen, die übrigens in ihrem Solidaritätsgedanken mit der vorstaatlichen Rechtsstufe der Sippe im kulturhistorischen Zusammenhang steht, unser Dichter hat sie ethisiert: für den Zornestrieb Gottes setzt er dessen Absicht, das Volk durch das sittliche Tun eines seiner Mitglieder emporzuheben, für das passive, unwillige, unglückliche Opfer des Zorns den persönlichen Träger des Gedankens, daß man durch freiwillige Übernahme der Folgen der Sünde diese selber überwinden müsse, den bewußten Vollzieher der tragischen Sühnung. Die Freiwilligkeit zeigt sich freilich nicht wie bei Kodrus oder bei indischen oder christlichen Büßern darin, daß der Held sich selber ins Leiden stürzt, sondern in der Geduld, mit der die von Gott auferlegten Leiden getragen werden. Indem die Auferlegung und die Erduldung der Strafe die bewußten Handlungen sittlicher Personen sind, nicht die gleichsam naturgesetzlichen Wirkungen der Sünde, kommt eine Katharsis zustande, die es möglich macht, daß Gott mit denjenigen Volksgenossen eines solchen Mannes, die sich mit ihm zusammenschließen (ihm „sein Kreuz nachtragen"), den Verkehr aufrecht erhalten kann. Die „wir" sind nicht gottlos, unreligiös, denn sie glauben an eine Bestrafung der Sünde durch Gott, aber sie haben kein tieferes Schuldbewußtsein und noch weniger die Kraft der Selbstverleugnung, die Schuld anderer zu tragen oder mitzutragen, denn während der Gottesknecht ihre Sünden trägt, rücken sie, halb scheu halb hochmütig, von ihm ab, statt ihm zu helfen und mit ihm zu leiden; sie sind nicht gerade Pharisäer, aber doch ganz gewöhnliche Menschen mit naiver Selbstsucht und Gedankenlosigkeit. Doch zeigt ja unser Dichter an seinem eigenen Beispiel in dieser nachträglichen Beichte, wie tatsächlich auch auf die gewöhnlichen Menschen die Handlungsweise des großen Dulders eine tiefsittliche Wirkung ausübt, sobald sie erst begriffen wird. Übrigens sind sie offenbar nicht in der Lage, in der sich nach Dtjes. (z. B. 42 22 ff.) die Israeliten befinden; wie die anderen Lieder, so läßt sich auch dieses am besten

[5]Da er doch durchbohrt war ob unserer Vergehen,
Zerschlagen ob unserer Verschuldungen,
Die Züchtigung unseres Friedens auf ihm war
Und durch seine Striemen uns Heilung ward.
[6]Wir alle, wie die Schafe irrten wir,
Jeder auf seinen Weg wandten wir uns,
Während Jahwe ihn treffen ließ
Die Verschuldung von uns allen.

---

aus der nachexilischen Zeit verstehen. 5 Zustandssatz, an v. 4 angelehnt. מחלל Part. Poal das Passiv von dem מחלל 51 9. Durchbohrung und Zermalmung sind Bilder für die Wirkung des Aussatzes. Die Krankheit wird nun weiter nach einer anderen Seite beleuchtet. Warum hat Gott für die Sünden Leiden auferlegt, da von seinem Zorn nicht die Rede ist, und worin ist die sittliche Natur und Wirkung der Strafe zu suchen? Die Strafe, sagt der Dichter, ist eine pädagogische Züchtigung, Zurechtweisung (Prv 3 11 ff.), die, im Gegensatz zu der Züchtigung im Zorn (Jer 10 24), die Wohlfahrt der Gezüchtigten will (Hiob 5 17 ff.). Eigentlich müßte Jahwe uns alle züchtigen durch „Striemen", die die Rute des Vaters dem sich vergehenden Sohne schlägt (II Sam 7 14); er hat uns auch geschlagen, aber ohne die rechte Wirkung und mit Schlägen, die nicht heilten oder vielmehr, die er nicht heilte, weil sie nicht wirkten; jetzt, da er seinen Knecht schlägt, sind wir heil geworden von den eigenen Schlägen und zugleich befreit von der Gefahr neuer Schläge, in שלום, in den Zustand der Sicherheit versetzt. Wie es scheint, hat man sich den Gedankengang so vorzustellen: eine objektive Schuld war vorhanden, von uns aber nicht, wenigstens nicht genügend, erkannt und empfunden, die Schläge, die uns bessern sollten, daher unwirksam, immer neue Schläge und neue Verwundung die notwendige Folge, eine „Heilung", ein Abschluß der strafenden Tätigkeit Gottes gar nicht möglich, da hat Gott den geschlagen, der das richtige Verständnis für die Schläge hatte, sie nicht als Rache Gottes, sondern als sittliche Notwendigkeit begriff, sie nicht als ein Unglück empfand, das man leidet, weil man muß, sondern als ein Mittel zur Besserung und zum Frieden freiwillig auf sich nahm. Wir würden noch gern genauer erfahren, wie „wir" die guten Folgen seines Leidens als unsern Gewinn ansehen dürfen. Daß der Verf. eine bloß durch das gemeinsame Blut vermittelte, natürliche, oder eine auf juristischer Fiktion beruhende deklaratorische Übertragung annehme, ist nicht sehr wahrscheinlich, die juristische Substituierung wenigstens nirgends angedeutet. Es scheint, daß der Verf. darüber sich auszulassen nicht für nötig hielt, weil er selber eben mit dieser Beichte in Begriff ist, sich die Frucht jener Leiden anzueignen. Die „wir", für die er spricht, leiden und büßen nachträglich mit, nehmen zwar nicht mehr körperlich, aber geistig die Schuld seines Leidens auf sich, haben, was der Zweck der göttlichen Pädagogie war, an und durch ihn gelernt, Gottes Zurechtweisung zu verstehen, sich ihr freiwillig zu unterwerfen, sich durch sie bessern zu lassen. Bleibt nun nicht doch noch eine Ungerechtigkeit übrig, sofern doch der Unschuldige körperlich leiden mußte, während die Schuldigen mit diesem geistigen Mitleiden davonkommen? Ja, aber sie wird ausgeglichen durch seine künftige Verherrlichung. Und beides, das tiefe Leiden mit seinem großen Ziel und Wert und die künftige Herrlichkeit ist begründet auf die Größe der Persönlichkeit. Wir gewöhnlichen Menschen bleiben in beiden Beziehungen bei dem Mittelmaß. נרפא לנו, das Pass. von רפא ל, ist gebraucht, weil nicht der Knecht selber die Heilung hervorbringt. Übrigens zeigt sich in solchen Ausführungen der starke Gegensatz zwischen unserem Dichter und Dtjes. besonders deutlich: der Dichter läßt den unschuldigen Gottesknecht für die schuldigen Volksgenossen leiden und sterben, bei Dtjes. werden umgekehrt die Heidenvölker für das keineswegs unschuldige Israel dahingegeben 43 3 f. Wenn die Völker und Könige von 52 15 hier redeten, wie die Allegoriker wollen, so müßten sie für Dtjes. sehr kuriose Leute sein. 6 Wir alle lebten, statt unserer Sündhaftigkeit inne zu werden und uns der Buße zu unterziehen, sorg- und gedankenlos dahin; wie Schafe, die blindlings dem Führer folgen und sofort auf Irrwege geraten, sobald ein solcher nicht da

[7]Gequält wurde er, doch war er demütig
Und öffnete nicht seinen Mund,
Wie ein Lamm, das zum Schlachten geleitet wird,
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.
[8]Aus Druck und Gericht wurde er entrückt,
Und seine Stätte — wer erforscht sie?
Denn er wurde abgeschieden aus dem Lande der Lebendigen,
Ob des Vergehens meines Volks getroffen zum Tode.

ist, hatten wir keine Ahnung von unserer Lage, wußten den richtigen Weg nicht zu finden. Auch der Dichter war ein solcher Blinder, bevor ihm die Augen von Gott geöffnet wurden. „Jeder auf seinen Weg usw.", jeder half sich, wie er's verstand, lebte den eigenen Neigungen, und kümmerte sich nicht um die anderen, um das Wohl des Ganzen. Eine schlichte, aber treffende Charakteristik der großen Menge. Der Gottesknecht dagegen, selber des Heils gewiß, lebte und opferte sich für die Gesamtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft großen Seele. הִפְגִּיעַ ist zu erklären nach פֶּגַע, Begegnis, Geschick: Jahwe ließ auf ihn stoßen die Schuld von uns allen. Das letzte Distichon ist metrisch etwas unbefriedigend. 7 Und wie trug der Gottesknecht das Geschick, für alle die Sorglosen und Blinden leiden zu müssen? Geduldig, ohne den Mund zu öffnen. Daß von v. 7 an Jahwe rede, ist eine unbedachte Folgerung aus dem עַמִּי v. 8. Der Wechsel der redenden Person müßte doch irgendwie markiert sein, statt dessen schließt sich v. 7 so ganz dem Tenor von v. 6 an, daß man nichts von einem Übergang merkt. נִגַּשׂ er wurde geplackt, abgetrieben, wie ein Sklav von einem harten Herrn, ein Frondiener vom Fronvogt (נֹגֵשׂ), nicht von Menschen, deren Mißhandlungen (50 6ff.) nicht hierhergehören, sondern von jenem harten Geschick, von der ihm fremden Schuld, in deren Gewalt er sich befand. Paulus legt dem Tod ein κέντρον bei. Im Bilde bleibend, sagt der Dichter וְהוּא נַעֲנֶה, entweder: während oder obwohl er demütig war, oder, da seine demütige Geduld im Folgenden das Hauptthema ist, besser: er aber war demütig (Ex 10 3), lehnte sich gegen den Herrn nicht auf. Man kann auch übersetzen: obwohl er gebeugt war (58 10), also das scharfe Antreiben kaum noch ertragen konnte, doch ist bei jener Übersetzung der Satz gehaltvoller. Die Versetzung der Kopula von וְהוּא hinter הוּא zerstört das Bild und macht הוּא überflüssig. Trotz der unmenschlichen Qual klagte er nicht, warum nicht, sagt 50 7ff. Das stille Wesen charakterisiert ihn ja auch in seiner Berufstätigkeit 42 2. V. 7b lehnt sich an Jer 11 19 an, zum Teil wörtlich, aber mit einer Veränderung des Sinnes; Jeremia, der sich übrigens der Klage nicht enthält, betont in dem Bilde von dem zur Schlachtung geleiteten Schaf seine Arglosigkeit, unser Dichter die Geduld und Ergebenheit des Gottesknechtes. Das zweite „und öffnete seinen Mund nicht" ist zu streichen, weil nachhinkend, die Strophe überfüllend und hinter נֶאֱלָמָה völlig überflüssig. 8 Von jetzt an zeigt der Text manche Fehler, doch ist der erste Stichos von v. 8 wohl richtig. Man übersetzt: in Folge von Drangsal und Gericht, aus Haft und Gericht, ohne Hinderung und Recht (Kleinert). עֹצֶר bedeutet hebräisch: abschließen, hemmen, einkerkern, aramäisch: pressen, keltern; es ist fraglich, ob es ohne weiteren Zusatz Hinderung in dem hier nötigen Sinn bedeuten kann, und sachlich ist trotz v. 9 sehr zweifelhaft, daß der Gottesknecht durch Menschen getötet wurde. מִן kann „in Folge von" heißen, aber etwa im Sinne „wegen"; um ein „durch" herauszubringen, müßte man es schon mit der LXX durch בְּ ersetzen. Am Natürlichsten übersetzt man es aber mit „aus", wenn doch ein לֻקָּח dabeisteht. Also: aus Druck, Drangsal (wohl nicht: Haft) vgl. Ps 107 39, wo es neben Unglück und Kummer steht, wurde er genommen. לֻקָּח kann bedeuten: wegraffen vgl. 3. B. Jer 15 15, aber auch entraffen, entrücken (zu Gott) vgl. II Reg 2 3. 5. 10 (Elias Himmelfahrt), Gen 5 24 (Henoch) und die beiden Unsterblichkeitspsalmen 49 und 73, und letzteres empfiehlt sich wegen מִן. Er wurde aus der Not und aus dem „Gericht", dem Strafgericht nach jüngerem Sprachgebrauch (26 8f.), entrückt – wohin? Sicher meint er nicht: zu neuen Martern, etwa zum Kreuzestode, denn davon steht nichts da, und entrückt werden ist schon ein Sterben, wenn auch ein Sterben zu neuem, jenseitigem Leben. Daß der Gottesknecht

[9]Und man gab bei Übeltätern sein Grab
Und bei Betrügern seinen Hügel,
Obwohl er keinen Frevel getan
Und kein Betrug war in seinem Munde.

---

mit einem Henoch und Elia zusammengebracht wird, kann bei einem nachexilischen Schriftsteller nicht auffallen; übrigens ist ein Unterschied da: der Körper ist nach v. 9 nicht mit entrückt; die Vorstellung ist mehr die von Ps 49_{16} 73_{24}: nur die Seele ist zu Gott entrückt. In ואת־דורו kann את wiedergegeben werden durch „mit", „bei", durch den Akk. oder durch „was anbelangt"; דור kann bedeuten die Generation als Zeit oder die Menschen einer Generation, die Zeitgenossen, oder aber die Wohnstätte (38_{12} vgl. Ps 84_{11} und vielleicht Gen 6_3); beides ist also sehr vieldeutig. ישוחח, das Pil. von שיח kommt nur noch Ps 143_5 vor mit ב und neben זכר und הגה in der Bedeutung: forschen, nachsinnen über, vgl. שיח ל Hiob 12_8: forschen, anfragen bei. Unter den vielen möglichen Übersetzungen ist schwer wählen. Falsch ist: bei seinen Zeitgenossen, wer bedenkt, weil את nicht „unter" (בדורו), sondern: „zugleich mit" bedeutet, unmöglich die Fassung: „was seine Zeitgenossen anbelangt", die nur dann anginge, wenn die Zeitgenossen neu eingeführt würden und nicht schon beständig von ihnen geredet wäre, obwohl auch dann noch dieser Sinn höchst unwahrscheinlich bliebe, denn entweder würde der Dichter an die Zeitgenossen die sonderbare Zumutung stellen, daß sie über die Entrückung des Dulders nachdenken sollen, oder es würde, wenn das folgende כי mit „daß" übersetzt würde, ein unerträglich schleppender Satz entstehen, und prosaisch wäre die Wendung auf alle Fälle. Übrig bleibt allein, את als die Nota Akk. anzusehen, was ohnehin das nächstliegende ist, dann muß aber der Sinn sein: und seinen Aufenthaltsort — wer erforscht ihn? Natürlich ist דורו nicht „sein Grab", denn das kennt man, wie v. 9 zeigt, sondern der Aufenthaltsort der Seele, die aus dem Diesseits entrückt ist. Wo mag er jetzt weilen? bei Gott, bei einem Henoch oder Elia? bei den Frommen, die nach Ps 49 und 73, wie es scheint, nach dem Paradies entrückt werden? Der Dichter fragt so aus Zurückhaltung, aber in dem Zusammenhang liegt deutlich die Antwort, daß er irgendwie zu Gott entrückt ist. „Denn" er ist dahin! er wurde „abgeschnitten", abgetrennt vom Lande der Lebendigen (vgl. wieder Jer 11_{19}). Das Land der Lebendigen steht im Gegensatz zu דורו und läßt sich natürlich nur auf das Geschick eines wirklichen Menschen, nicht eines Volkes beziehen, das immer noch im Lande der Lebendigen ist, wenn es sich auch im Exil befindet. Er hat wirklich sterben müssen! wegen der Sünde „meines Volkes", sagt der Dichter, nicht Gott (zu עמי vgl. 3. B. 3_{12}), wurde er getroffen zum Tode. עמי wird von den Allegorikern ganz willkürlich wegkorrigiert, es paßt auch gar zu schlecht in ihren Nebel. נגע למו gibt keinen guten Sinn und noch weniger einen guten Stil, mag man diese Worte als Apposition zum Vorhergehenden fassen: [ob] des Schlages für sie, oder als Kern des Satzes: (ob des Frevels usw.) war Plage ihnen (למו als Plur. wegen der angeblichen kollektiven Bedeutung des עבד, die damit ihren einzigen Ausdruck fände) oder ihm (למו als Sing. mit angeblich phönizischer Form des Suffixes). Mit der LXX ist zu lesen: נֻגַּע לַמָּוֶת, er wurde getroffen zum Tode. **9** könnte abgesehen von der Erwähnung des Grabes als eine etwas zu spät kommende Ausführung über die Unschuld des Gottesknechts erscheinen, ist aber die Vorbereitung zu v. 10. Wo weilt er jetzt? fragt v. 8, die Menschen haben in ihrer Blindheit über ihn entschieden, fährt v. 9 fort. Er war ein Gottgeschlagener, ein großer Sünder, darum „gab man", diejenigen, die die Leiche zu beseitigen oder über ihr Begräbnis zu bestimmen hatten, „bei Übeltätern sein Grab". Die רשעים sind nicht Gottlose im religiösen Sinn dieses Wortes, da es für die keinen besonderen Friedhof gibt, noch viel weniger die Heiden, die an sich nicht so bezeichnet werden könnten und unter denen die große Mehrzahl der Juden in und nach dem Exil ihr Grab fand, sondern Schuldige, „arme Sünder", Selbstmörder usw. Daß man ihn auf dem Armensünderfriedhof begrub, muß auch der folgende Stichos besagen wollen. Von den vielen Vorschlägen, die zur Emendation des unsinnigen עשיר gemacht sind, ist עָשׁוּק unpassend, da man doch den gequälten Mann nicht zu den Gewalttätigen rechnen konnte und für diese

[10]Doch Jahwe gefiel's, ihn zu reinigen,
Neu sprossen zu lassen sein Alter;

---

auch kein besonderer Begräbnisplatz existiert, עָשִׁיר רָע reichlich allgemein und schwach; פֹּשְׁעִים und רְשָׁעִים für רשעים und עשיר (Cheyne) ist Umdichtung, die auch nicht nützt, weil פשעים so wenig wie עשיר רע ein besonderes Grab zugewiesen bekommen haben werden. Vielleicht schrieb der Verf. das aramäische עָשִׁיק, Betrüger, was wenigstens mit dem vierten Stichos einigermaßen übereinkommt, übrigens aber durch רשעים zu dem Sinn des gerichteten Betrügers ergänzt werden muß: er wurde auf die gleiche Stufe gesetzt mit den Zauberern, Nekromanten, bösartigen Irrlehrern, falschen Propheten, Volksverführern, solchen, für die man auch die christlichen Boten ansah. In במתיו hat die LXX das י nicht gelesen. Man wird בָּמָתוֹ sprechen müssen, obgleich die künstliche במה sonst nicht als Grabhügel, sondern nur als Heiligtum vorkommt. Auch wenn man davon absieht, daß manches alte Heiligtum als Grab eines Heiligen schon in vorchristlicher Zeit gedeutet sein wird (vgl. 3. B. Gen 35 8 und Jdc 4 5), daß ferner für den heiligen Stein und den Grabstein dasselbe Wort (מצבה) gebraucht wird, so muß es doch als möglich erscheinen, daß in der nachexilischen Zeit, wo die Juden keine Bamoth mehr duldeten, sie lieber durch Totenknochen entweihten, das Wort במה wenigstens für die Grabhügel verabscheuter, unreiner Menschen gebraucht werden konnte. Wenn Dillm. einwendet, daß die Hebräer keine tumuli haben, so sagt er mehr als er wissen kann; vom גַּל über Leichen ist oft genug die Rede. Die Felsengräber der Vornehmen darf man so wenig heranziehen wie unsere auch des tumulus entbehrenden Grabstätten in den Kirchen für unsere Sitten. Verscharrte man Verbrecher und Unreine, so wird man den von selbst entstehenden Erdhügel schon deswegen nicht beseitigt haben, weil ein solches Grab wegen seiner verunreinigenden Wirkung kenntlich sein mußte. Jedenfalls hat man eher ein Recht, aus unserem במתו Schlüsse auf die Beerdigung der Verfluchten zu ziehen, als in במתיו, „in seinen Toden", eine Stümperei des Dichters anzunehmen, der im Suff. die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechts ausgesprochen und außerdem nicht bloß ein unsymmetrisches Distichon geschaffen, sondern auch eine lächerliche Trivialität (oder begrub man auch Lebende?) geliefert haben würde. V. 9b versichert nicht, daß der Gottesknecht sündlos, wohl aber, daß er schuldlos war; er beging keinen strafwürdigen Frevel und war kein Betrüger. עַל gegenüber dem, trotzdem vgl. Hiob 10 7 und besonders 16 17; das Verb. fin. macht עַל zu einer Konjunktion, bei der אשר hinzuzudenken ist. **10a** Nach dieser Vorbereitung kommt der Verf. zu dem Hauptthema seiner Dichtung, auf das er 52 13 ff. hingewiesen hatte. Zu erwarten ist der Gedanke: haben die Menschen so entschieden, so entscheidet Gott anders. Dies wird nun zwar von der zweiten Vershälfte an deutlich gesagt, aber anscheinend nicht im Beginn von v. 10. Aber hier ist der Text gänzlich verderbt, auch das Metrum durchaus zerstört. Wörtlich: aber Jahwe gefiel sein Zermalmen, er machte krank, wenn du setzest als Schuldopfer seine Seele (oder: wenn ein Schuldopfer setzt seine Seele), er wird Samen sehen, lang machen Tage. Das ist so vollkommen unmöglich, daß selbst die versuchten Änderungen der Aussprache nicht helfen können. הֶחֱלִי beseitigt zwar den Aramaismus הַחֳלִי, bringt aber einen unbrauchbaren Artikel und macht den Stichos überlang, könnte also höchstens als Glosse geduldet werden; letzteres gilt auch von der Aussprache הַחֲלִי für הַחֲלֵה, Inf. abs. Hiph. als Gerundium. Außerdem wird dabei längst und ausführlich Gesagtes auf eine sonderbare Weise wiederholt: wir hörten schon vom Tode, ja vom Begräbnis, und sollen nun erfahren, daß Jahwe ein Gefallen daran hatte, ihn mit Krankheit zu zerschlagen. Vollends verzweifelt ist die Fortsetzung, die die Distichenform sprengt und zu einem höchst unwahrscheinlichen Vordersatz: wenn du (LXX: ihr) zum Schuldopfer setzest seine Seele, einen sonderbaren Nachsatz liefert: er wird Samen sehen, Kinder haben, lang leben. „Wenn" — wozu diese Bedingungspartikel, nachdem es schon geschehen ist? Macht man נפשו zum Subjekt, so wird es nur noch böser, weil man dann nicht ein-

Die Lust seiner Seele wird er sehen,
Samen lang von Leben.

---

mal erfährt, worin das Schuldopfer besteht, und gemäß der sonstigen Anwendung des Wortes אשם an „einen Widder ohne Wandel im Wert von zwei Sekel" (Lev 5 15-19 vgl. 14 12) denken müßte und dabei die Seele gar nicht germanisch innerlich fassen dürfte, da es eben ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für Person in der Gesetzessprache ist (Lev 5 15). Sprachlich möglich ist: wahrlich, nicht (אם als Schwurpartikel) wirst du seine Seele usw., aber ganz unwahrscheinlich, denn abgesehen von den stilistischen Bedenken könnte man den Widerspruch zwischen dieser Beteuerung und dem ganzen Gedicht (besonders v. 12) nur durch Haarspaltereien wegschaffen. Änderung von תשים in יָשִׂים befreit uns nur von den leichteren Anstößen (mindestens sollte man dabei das Perf. erwarten). Es ist zweifelhaft, ob wir jemals den ursprünglichen Wortlaut und Sinn herausbringen. Martis Behauptung, daß in v. 10 und der ersten Hälfte von v. 11 nur eine Strophe vorliege und alles Überschießende aus Dubletten und Zusätzen bestehe, führt zur größten Willkür und ignoriert den Umstand, daß der Dichter häufig gleiche oder ähnliche Ausdrücke hinter einander bringt. Ist der Text nicht ganz und gar zerstört, so muß man angesichts der formalen Vollendung des ganzen Gedichts, des Ebenmaßes der Stichen und Strophen, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn gleichsam skandieren. Dann geht der erste Stichos bis דכאו, der zweite bis תשים, der dritte bis יראה, der vierte bis ימים; und jedes Distichon, bis zu einem gewissen Grade jeder Stichos muß ein Satz für sich oder ein relativ selbständiges Satzglied sein. Sieht man dann auf den ganzen Zusammenhang von v. 8—12, so verdient im ersten Stichos offenbar das Verständnis der LXX den Vorzug vor den gewöhnlichen Erklärungsversuchen: βούλεται καθαρίσαι αὐτόν: die Menschen erklärten den Gottesknecht für einen großen Sünder, Jahwe aber hat beschlossen, ihn zu reinigen. דכאו ist Inf. Piel von דכא, aramäisch geschrieben und gesprochen für זכה (mit Verwechslung des ה und א, wie im aramäischen דְּכֵי und דְּכָא und im hebr. קרה und קרא) vgl. דַּכָּיו Prv 26 28. Man braucht also nichts zu ändern, will man aber lieber eine hebr. Aussprache, so kann man זַכּוֹ schreiben (zur Konstruktion vgl. 42 21 Hos 5 11 Ps 106 13). Die Reinigung kann als physische oder als sittliche gedacht werden, als Befreiung von der Krankheit oder von dem Makel der Gottlosigkeit, oder als beides zusammen. Im zweiten Stichos החלי אם תשים bleibt freilich alles so sinnlos wie auch bei den anderen Erklärungen, man muß hier also wohl oder übel seine Zuflucht zur Konjektur nehmen. Stellt man zunächst die beiden Konsonanten von אם um, da dies Wörtchen doch auf keine Weise einen Sinn gibt, so erhält man das Perf. הֶחֱלִים oder den Infin. הַחֲלִים, noch von חפץ abhängig. Übrig bleiben die Konsonanten אתשים oder nach der LXX אתשימו, also die Nota Akk. את und das Objekt zu החלים, nämlich שים oder שימו, das in שֵׂיבוֹ, sein Greisenalter (I Reg 14 4), zu ändern wohl nicht allzu fern liegt; vielleicht schreibt man dann vorher noch besser הֶחֱלִיף: Jahwe gefiel's, gesunden zu lassen, oder: frisch nachwachsen zu lassen sein Greisenalter. Er soll „noch sprossen im Greisenalter, saftig und grünend sein" (Ps 92 15), wie Hiob, der nach seinem Aussatz noch 140 Jahre lebt, Kinder und Kindeskinder sieht und dessen Ende seinen Anfang in Schatten stellt (42 12 ff.). In dem aus unserer Skansion hervorgegangenen dritten Stichos wird אשם etwa in מַשָּׂא umzusetzen sein; מי נפש bedeutet Hes 24 25 Lust der Seele und bezeichnet dort wie hier die Kinder. An den Satz: die Lust der Seele wird er sehen, zu dem wieder Hiob 42 16 zu vergleichen ist, schließt sich im vierten Stichos das Wort זרע unmittelbar als Apposition zu משא an, macht dann aber wohl die Lesart der LXX אֹרֶךְ ימים wünschenswert, obwohl man auch dem mass. Text durch ein וארך ימים sich annähern kann. Soll er langlebigen Samen sehen, so muß er selber lange leben — wie Hiob. Daß dieser Vierzeiler sich an das Buch Hiob anlehnt, liegt auf der Hand. Zwar stirbt Hiob nicht, bevor er jenes blühende Alter erlangt, aber daß der Gedanke auch in diesem Buche nicht fremd ist, zeigt 14 13: o daß du mich in Scheol verbärgest und dann meiner gedächtest — und wer weiß, ob nicht die ursprüngliche Hiobs-

26*

Und Jahwes Anliegen ist in seiner Hand,
Er rettet [11]von Mühsal seine Seele,
Läßt ihn sehen das Licht, satt werden,
Von seinem Übel spricht er ihn gerecht.

ſage des alten Volksbuches den Hiob wirklich ſterben und dann befreit vom Ausſatz wieder belebt werden ließ; vgl. Hiob 42 18 im griechiſchen Text: dieſer wird wieder auferſtehen – hieß es nicht urſprünglich: er iſt wieder auferſtanden? Sei das wie es will, ſo paßt dieſer Vierzeiler als Gegenſatz zu v. 9 und Fortſetzung zu v. 8: er ward von Gott entrückt – wer weiß, an welchen Ort? – die Menſchen begruben ſeinen Leib, als wäre er ein Verbrecher geweſen, aber Jahwe hat es anders beſchloſſen, er reinigt ihn, ſtellt ihn wieder her, läßt ihn glücklich werden wie Hiob. Ebenſo begreift man jetzt, warum der Dichter 52 15 ſagt: man wird etwas erleben, was man noch nie gehört hat, in keinem Volk der Welt, und 53 1: wer glaubt unſerem Orakel! und warum er mit לקח v. 8 auf Henoch und Elia anſpielte (die beide nach ſpäteren Sagen aus der höheren Welt zeitweilig unter die Menſchen zurückkehren). **10b** Der erſte Stichos des jetzt folgenden Vierzeilers geht, wenn man ſich wieder durch das Metrum leiten läßt, bis בידו: Jahwes Anliegen iſt in ſeiner Hand, d. h. er wird das Volk, das er entſündigt hat, zu Jahwe zurückführen, die Stämme wieder aufrichten und die Heiden erleuchten (49 5. 6), die ſtaunend die an ihm geſchehene Wundertat vernehmen werden. Das iſt eine Parallele, aber eine ausſchließende, zu Dtjeſ.s Erwartung, daß das Anliegen Jahwes, Iſrael wiederherzuſtellen und die wahre Religion unter den Heiden zu begründen, durch Cyrus' Siege, durch Zerſchmetterung der Könige und Völker durchgeführt werden ſoll. Der zweite Stichos dieſes Vierzeilers umfaßt das letzte Wort von v. 10 und die beiden erſten von **11**. Die LXX hat auch hier wieder den beſſeren Text, es iſt zu leſen: יְחַלֵּץ מֵעָמָל נפשו, er befreit von Mühſal ſeine Seele, d. h. nicht: von der bisher geſchilderten Mühſal, denn damit ſind wir längſt fertig, ſondern: der Gottesknecht wird nicht abermals ſo, wie 50 4 ff. und in unſerer Dichtung geſchildert iſt, zu kämpfen und zu leiden haben, ſondern ſeine Ziele mit göttlicher Leichtigkeit und Überlegenheit erreichen, weil alle Welt ſich dem Wunder beugt. Ohne einen dramatiſchen Vorgang tut es alſo auch unſer Dichter nicht, nur denkt er nicht an eine Weltkataſtrophe wie Dtjeſ., weil er nicht mehr im Exil und während des Weltkrieges des Cyrus lebt. Das zweite Diſtichon iſt zu ſuchen in den Worten יראה bis יצדיק. Daß ſie im hebr. Text ſinnlos ſind, wird doch zugegeben werden müſſen: „wegen (oder: ohne) Mühſal ſeiner Seele wird er ſehen (was denn?), ſatt werden" iſt völlig ungenießbar. Auch Oorts יְרַוֶּה für יראה hilft nicht viel. Womöglich noch ſchlimmer iſt die Fortſetzung: durch ſein Wiſſen wird er (der Menſch!) gerecht machen ein Gerechter den Vielen, wo Streichung von צדיק (Oort) nur den geringſten Anſtoß beſeitigen würde. Da die beiden erſten Wörter des Diſtichons zum Stichos nicht ausreichen, ſo drängt ſich ſchon deswegen der Text der LXX auf: יַרְאֵהוּ אוֹר יַשְׂבִּיעַ; אור iſt im hebr. Text wegen ſeiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden Wort ausgefallen. Das Licht iſt nicht das Lebenslicht oder das der Religion, ſondern das Bild der Freude und des Glückes vgl. Pſ 112 4 97 11 Prv 13 9 Hiob 29 14. השביע ſteht auch ſonſt neben הראה (Pſ 91 16 17 15). Der Gottesknecht erlebt künftig nur noch Freude und reichliche Befriedigung. Der letzte Stichos beſteht aus den beiden Wörtern ברעתו יצדיק, die nicht in enger Verbindung mit dem Folgenden ſtehen können, obgleich dem Anſchein nach ſchon der Verf. von Dan 12 3 ſie in der jetzigen Verbindung fand, wenn nicht umgekehrt die Stelle Dan 12 3 die gegenwärtige Konfuſion veranlaßt hat. Mit dem Gedanken, daß der Gottesknecht durch ſeine Erkenntnis, ſei es durch die Kenntnis anderer von ihm oder durch ſeine Kenntnis der Thora „den Vielen Gerechtigkeit ſchafft" (ſo findet ſich Dillm. mit dem unmöglichen Dativ ab), quält man ſich vergebens, wenn man nicht annehmen will, daß der Dichter ſtümpere und eigentlich vom Lehren ſtatt vom Wiſſen ſprechen will. Die Vermutung בְּרָעָתוֹ findet Dillm. „zum Erſtaunen", er ſollte widerlegen und nicht erſtaunen, denn immerhin iſt dieſe Vermutung beſſer als ſeine eigene Meinung, daß der Dichter ſtümpert und einen Sprachfehler macht. Es iſt ſehr unwahr=

Ein Spott war sein Knecht den Vielen,
Doch ihre Sünden, er lud sie auf:
[12]Darum wird er erben an Vielen
Und mit Zahlreichen Beute teilen.

scheinlich, daß der Dichter einem Menschen die Fähigkeit oder Befugnis sollte zugeschrieben haben, andere faktisch oder forensisch gerecht zu machen; die Danielstelle kann schon deswegen nicht verfangen, weil der Begriff צדק im B. Daniel ohnehin sehr singulär gebraucht wird (8 14). Subjekt des Verbums muß Gott sein, wie er es im Vorhergehenden ist; dann ist aber יַצְדִּיקֵהוּ zu lesen. Die „Erkenntnis" paßt auch bei dieser Lesung nicht. Was dagestanden hat, ergibt sich aus der Beantwortung der Frage, weswegen der Knecht einer Rechtfertigung bedarf: er muß vor den Menschen, die ihn für einen Gottgeschlagenen gehalten haben, wegen seiner Krankheit gerechtfertigt werden. Darum ist zu lesen מֵרָעָתוֹ, von seinem Übel. רעה heißt auch Hiob 42 11 das, was Hiob erlitten und was ihn in bösen Verdacht gebracht hat; מן steht wie II Sam 3 28. Der Sinn ist einfach: durch seine wunderbare Wiederherstellung und reichliche Entschädigung rechtfertigt ihn Jahwe vor den Menschen, die er ihm gewinnen soll, von seinem verdachterregenden, seine Wirksamkeit verhindernden Leiden (vgl. auch Gen 20 16). Paulus gebraucht den Ausdruck נִצְדַּק מִן Röm 6 7 sogar in dem Sinn: zu Recht befreit sein von einer Sache, was hier ohne weiteres anwendbar wäre. Sachlich könnte aus dem NT. herbeigezogen werden I Tim 3 16: Christus ist offenbar geworden im Fleisch, gerechtfertigt im Geist; der letztere hat den leidenden und sterbenden Jesus als den Christus erwiesen. – Die beiden letzten Tetrastiche gehen von צדיק in v. 11 bis zum Schluß des Kap.s, das erste geht bis שלל v. 12. **11** von צדיק an. Der erste Stichos läßt sich zwar übersetzen: gerecht ist mein Knecht den Vielen, auch würde dieser Satz sich der vorhergehenden Aussage über die öffentliche Rechtfertigung anschließen, aber er wäre ziemlich nichtssagend, und abgesehen davon, daß man בְּעֵינֵי רַבִּים und ein vorgesetztes יהיה erwarten sollte, scheint es doch, daß dieser Stichos im Gegensatz zu dem folgenden stehen soll: „aber ihre Schulden, er trägt sie", weil dieser sonst lauten würde: והוא סבל ע' vgl. v. 4. Ich vermute daher, daß צדיק unter dem Einfluß des vorhergehenden Wortes aus צחק (oder aus inkorrekt plene geschriebenem צחוק), Gegenstand des Spottes, entstanden sei vgl. Hiob 12 4, Jer 20 7. Also: ein Spott war er für die große Menge, dennoch ihr Sündentilger. Für עבדי lese ich עבדו s. zu 52 13. Die LXX scheint עבד gelesen zu haben. **12** „Darum", sowohl wegen seines Verdienstes als wegen der unverdienten Mißachtung, „will ich ihm zuteilen unter vielen" (l. ברבים, da auch עצומים keinen Artikel hat). Nach dem hebr. Text, nicht nach dem griechischen, läßt auch hier der Dichter wieder Jahwe reden. Eine solche Abwechselung kommt ja auch sonst wohl einmal vor (3 4), aber wahrscheinlich ist sie hier nicht, weil durch nichts motiviert. Das יִנְחַל לוֹ der LXX verdient vor dem אחלק לו des hebr. Textes auch deshalb den Vorzug, weil חלק gleich im nächsten Stichos wiederkehrt. רבים und עצומים kann heißen: viele und zahlreiche, sowie Große und Starke. Ich habe sonst die letztere Übersetzung vorgezogen, weil man, wenn es ans Teilen geht, lieber mit wenigen als mit vielen teilt. Aber erstens ist es doch bedenklich, רבים hier in einem anderen Sinn zu nehmen als in v. 11b und 12b, zumal v. 11b und 12a einen beabsichtigten, auf dem רבים aufgebauten Gegensatz zu enthalten scheinen; und zum andern bedeutet נָחַל בְּ doch wohl: bei vielen erbberechtigt sein (vgl. II Sam 20 1), d. h. mit ihnen in Gemeinschaft stehen. Das Beuteteilen ist eine sprüchwörtliche Redensart vgl. Prv 16 19 und scheint nicht viel mehr zu bedeuten als: hochherrlich leben im Besitz aller Güter, die man sich wünscht, ohne daß an wirklichen Raub gedacht wird; wer mit Zahlreichen und durch ihre Zahl Starken Beute teilt, verkehrt auf gleichem Fuß mit ihnen. Als Wiederhersteller Israels und als der große Rechtslehrer der Völker wird der Gottesknecht überall im höchsten Ansehen stehen und gleichsam allen verwandt und verbrüdert sein, ohne eine eigentliche Herrscherstellung einzunehmen. Man weiß ja, wie hoch das Judentum die Schriftgelehrten

Dafür daß er hingegossen hat*) seine Seele *) zum Tode
Und mit Abtrünnigen gerechnet ward,
Da er doch die Sünden vieler trug
Und für die Abtrünnigen eintrat.

---

stellte (Jes Sir 11 1), die später sogar den Anspruch erhoben, mehr als die Eltern geehrt zu werden. Mit diesem Tetrastich ist nun der Dichter vollends zum Anfang zurückgekehrt: Jahwes Knecht wird sehr hoch steigen 52 13 ff. Das letzte Tetrastich v. 12bc wiederholt nur noch einmal den Grund seiner Erhöhung. Er hat seine Seele, d. h. sein Blut (vgl. Gen 9 4, wo דָּמוֹ richtige Glosse ist), hinströmen lassen „zum Tode". למות darf man als Glosse streichen, da es auch Ps 141 8 fehlt und der Stichos sonst zu lang ist. Er hat ferner die Schmach auf sich genommen, sich zu den Abtrünnigen zählen zu lassen, während er (v. 12b Zustandssatz) doch ihre Sünde trug. יפגיע ist wohl zu מַפְגִּיעַ, Mittelsmann, Verteidiger (59 16) oder Fürbitter (Jer 36 25) zu stellen, wenn man nicht lieber, da das Hiph. v. 6 in ganz anderem Sinne steht, dafür das Qal יִפְגַּע lesen will. – Zum Verständnis der Dichtung ist auseinander zu halten, was über die vom Dichter und seinen Volksgenossen miterlebte Vergangenheit und was über die ihm geoffenbarte Zukunft des Gottesknechts gesagt wird. Die Vergangenheit wird so geschildert, daß man fast gezwungen ist, eine reale Grundlage für dies Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen. Zwar lehnt sich der Dichter ziemlich stark an Jeremia und Hiob an, aber der abweichenden Züge sind genug: Jeremia und Hiob haben sehr oft ihren Mund zur Klage geöffnet und betrachten ihre Leiden durchaus nicht als Büßung fremder Sünden; wenn der Dichter des Hiob unser Kap. gekannt hätte, würde er sich bei seiner Frage: warum leidet der Unschuldige? damit haben auseinandersetzen müssen. Wir stehen hier vor einem geschichtlichen Rätsel, das wir wohl nicht lösen werden, um so weniger, als wir nicht einmal die Abfassungszeit der Ebed-Jahwe-Lieder genauer bestimmen können; wenn auch vor der Hand die Zeit zwischen dem Exil und Esra als die wahrscheinlichste gelten mag, so hindert doch nichts, den Dichter vom Buch Maleachi beeinflußt zu denken statt umgekehrt, und noch weiter in der Zeit herabzugehen. Es wäre keineswegs unerfreulich, wenn wir die dunklen Jahrhunderte zwischen dem Exil und der Makkabäerzeit uns von einer Gestalt erhellt denken dürften, wie die hier gezeichnete ist. Daß die Historiker nichts von ihr berichten, ist noch weniger auffällig, als daß sie von einem Amos oder Hosea nichts melden oder daß wir den Namen eines Dtjes. nicht kennen. Ebenso sehr wie das Lebensbild spricht die Weissagung von dem künftigen Geschick des Gottesknechts dafür, daß wir in ihm ein Individuum und kein Kollektivum zu sehen haben. Es geht weit über die Bedürfnisse des dichterischen Individualisierens hinaus, wenn der Knecht nach Tod und Begräbnis nicht bloß noch lebt (wie ein Kollektivum) oder wieder leben wird (wie eine im Volk liegende unausrottbare Kraft, wie eine Wurzel, die immer wieder ausschlägt), sondern wenn er sogar Kinder haben und an ihrem langen Leben sich erfreuen wird. Er wird nicht etwa, nachdem er für Gott gestorben ist, durch einen Geistesgenossen ersetzt, sondern persönlich lebendig gemacht, nur so kann das allgemeine Urteil, daß er ein Gottgeschlagener gewesen sei, widerlegt werden, während es keinem unter dem Schein der Gottlosigkeit am Aussatz gestorbenen Gottesmann nützen könnte, wenn andere Propheten nach ihm Kinder haben und glücklich sind. Der Mann, der die Wiederbelebung des Gottesknechts erwartet, braucht nicht an eine allgemeine Unsterblichkeit und Auferstehung zu glauben, stellt er doch jene Wiederbelebung als etwas Unerhörtes, Unglaubliches, ihm selber erst durch Offenbarung kund Gewordenes hin. Immerhin dürften, wenn er auch den Heiden nichts Ähnliches zutraut, in seinem Volk gewisse Vorbedingungen dieser Erwartung vorhanden gewesen sein. Unwillkürlich wird man an den Zusatz zum B. Maleachi (3 23 f.) erinnert, daß Elia vor dem jüngsten Tage wiederkommen soll, um die Väter und Söhne mit einander zu versöhnen: mag dies in noch so später Zeit zugesetzt sein, so beruht es doch bei der eigentümlichen Aufgabe, die dem Elia zugewiesen wird, ohne Zweifel auf älteren Elialegenden. Von Hiob ist schon die Rede gewesen. Jesum hielten bekanntlich manche für den

*54 [1] Juble, Unfruchtbare, die nicht gebar, brich aus und jauchze, die nicht kreißte!
Denn mehr sind die Söhne der Einsamen
als die Söhne der Vermählten, spricht Jahwe.

[2] Mache weit den Platz deines Zeltes und die Decken spanne aus, spare nicht,
Mache lang deine Zeltstricke und deine Pflöcke mache fest!
[3] . . . . denn nach rechts und links wirst du ausbrechen,
Und dein Same wird Völker in Besitz nehmen und verödete Städte bewohnen.

---

wiederbelebten Täufer Johannes oder für Elia, für Jeremia oder sonst einen leiblich zurückgekommenen alten Propheten; auch von Henoch wird in den jüngeren Teilen des Henochbuches angenommen, daß er nach seiner Entrückung unter den Menschen wieder lebt und wirkt. Einzelnes hiervon, z. B. die Wiederkehr Jeremias, ferner Stellen wie 26_{19} Dan 12_{3} könnte grade auf unsere Dichtung zurückgehen, aber es bleibt genug Stoff für die Annahme, daß unser Dichter den Gedanken nicht ganz neu geschaffen hat. Wenn man den Gebeinen des längst verwesten Elisa die Kraft zuschrieb, einen beliebigen Toten durch zufällige Berührung wieder lebendig zu machen, so war auch zur Zeit des Dichters die Vorstellung möglich, daß ein Begrabener durch Gott ins Leben zurückgerufen werden und Kinder bekommen kann. Trotzdem bleibt es für den Dichter das größte Wunder, das die Welt umwandeln wird. Uns ist es noch wunderbarer, daß ein alttestamentlicher Dichter ein Bild zeichnet, das nach Jahrhunderten zur Wirklichkeit wird, mag es auch hinter dieser Verwirklichung in manchen und wesentlichen Zügen zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann. Noch eines: unsere Dichtung darf man als Beweis dafür ansehen, daß die spätere Auferstehungslehre nicht ganz und gar fremdes Gewächs sein kann; denn der Dichter meint, daß von dem, was er ankündigt, die Völker noch niemals etwas gehört haben, er fühlt sich also nicht von fremden Anschauungen oder Lehren abhängig. Das nachexilische Judentum ist überhaupt kühn in eschatologischen Konzeptionen; was ist wohl kühner als die Erwartung des Apokalyptikers Dan 12, daß die Welt in 3½ Jahren verwandelt werden und viele Toten auferstehen sollen? So war die psychologische Disposition auch für die Weissagung vorhanden, daß ein am Aussatz gestorbener Gottesmann wieder auferstehen werde.

54, 1–6 nimmt nicht die geringste Notiz von der Dichtung 52_{13}–53_{12}, schließt sich dagegen so eng wie möglich an die vorhergehenden Stücke an; wie diese tröstet es Zion, das so wenig verlassen werden kann, wie ein Jugendweib verstoßen wird, und bald wieder eine reiche Bevölkerung haben wird. **1** Zion wird angeredet, aber nicht genannt, offenbar deshalb, weil $52_{7\text{-}12}$ unmittelbar vorherging. Zion ist unfruchtbar, hat nicht geboren vgl. 49_{20}f., ist traurig vereinsamt (vgl. II Sam 13_{20}) und nicht vermählt (בעולה Denom. von בעל, Eheherr), nämlich von Jahwe getrennt; trotzdem wird sie mehr Kinder haben als eine Verheiratete, eine zahlreichere Bevölkerung als ein Volk, das in normalen Umständen lebt. Dtjes. muß an einem Ort gelebt oder Verbindungen gehabt haben, die ihm einen großen Eindruck von der Menge der Juden außerhalb Palästinas machten. רנה wird, da es den Stichos überfüllt, von einem Abschreiber hinzugesetzt sein, es kann hier so gut fehlen wie 52_{9}. **2** vgl. $49_{19.20}$. משכנותיך fehlt in der LXX und ist ein unnützer, prosaischer Zusatz, schon des Plurals wegen verdächtig. Für יטו erwartet man הַטִּי oder הַטִּי vgl. die LXX, zur Not läßt es sich mit dem nachfolgenden Juss. zusammenschmieden (mögen sie ausspannen, halte nicht zurück). Die Stricke, über denen die Teppiche ausgespannt werden, müssen lang sein, weil das Zelt groß werden soll, darum werden die Zeltpflöcke eine große Last zu halten haben, müssen also stark befestigt werden. Zur Aussprache von יְתֵדֹתַיִךְ mit bleibendem ē s. Olsh. S. 320. **3** schließt sich an v. 2 in Bild und Gedanken nicht so an, wie man nach dem כי erwarten sollte, denn die Aufforderung an Zion, die Wohnung geräumig zu machen, kann doch nicht damit motiviert werden, daß die Bewohner nach rechts

[4]Fürchte nicht, denn du wirst nicht zu Schanden,
und sei nicht beschämt, denn du wirst nicht enttäuscht,
Denn die Schande deiner Jugend wirst du vergessen
und der Schmach deiner Witwenschaft nicht mehr gedenken.

[5]Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, Jahwe der Heere sein Name,
Und dein Erlöser der Heilige Israels, der Gott der ganzen Erde geheißen.

[6]Denn wie ein verlassenes Weib und eine geistbetrübte ruft er dich,
Und ein Jugendweib, daß es verschmäht wurde! spricht [Jahwe], dein Gott.

---

und links „ausbrechen" (aus dem Jahwisten Gen 28_{14} $30_{30.43}$ Ex 1_{12}), die südlichen und nördlichen Landstriche bevölkern werden; noch weniger passen dazu die folgenden Stichen v. 3b: dein Same wird Völker in Besitz nehmen (vgl. Gen 24_{60} 22_{17}), das davidische Reich durch Unterwerfung der Nachbarvölker wiederherstellen, und die verwüsteten Städte Palästinas wieder bewohnen, denn daß Zion etwa das ganze Volk bedeutete, ist nach dem Bilde v. 2 (mache den Platz deines Zeltes weit) nicht wahrscheinlich. Es wird v. 3 demnach der erste Stichos ausgefallen sein, der eine Aufforderung zur Freude wie v. 1 oder zur Furchtlosigkeit wie v. 4 enthielt, die durch das כִּי begründet wurde. Auch das Metrum verlangt noch einen Stichos, denn auch hier haben wir wie in den meisten Gedichten Dtjes.s Vierzeiler. V. 3b gehört zu den wenigen Stellen, in denen Dtjes. etwas über die nächste Zeit der Befreiung hinausgeht und verrät, daß seine Zukunftshoffnungen mit denen der Mehrheit übereinstimmen (vgl. 55_{3}ff.), was bei seiner Anlehnung an die älteren Weissagungen nicht zu verwundern ist. 4 Zion soll sich nicht schämen (Niph. subjektiv), denn sie wird nicht „Schimpf machen", d. h. haben (Hiph. objektiv). Denn sogar die frühere Schande soll in Vergessenheit geraten, diejenige, die sie als עֲלֻמָה, als junges Eheweib, d. h. in der Zeit vor dem Exil durch die Ägypter und Assyrer erlitt, und die Schmach ihrer Witwenschaft, d. h. des Exils. So lange Israel als Staat bestand, war es verheiratet; seit dem Exil wohnt Jahwe nicht mehr in Zion, wohin er ja nach 52_{8} erst bei der Befreiung zurückkehrt. Er wohnt für Dtjes. wohl auch nicht bei den Exulanten oder gar bei der über alle Welt verbreiteten Diaspora, sondern im Himmel (40_{22}), und hat augenblicklich kein Haus auf der Erde. Daß Jahwe auf das letztere trotz allem Universalismus und aller Begeisterung für Jahwes Größe nicht verzichtet (44_{26}ff.), zeigt, wie zähe der geschichtliche Tatbestand festgehalten wird und wie die nationalen Interessen Israels ihren Vorrang in der Religion selbst bei der idealsten und vorurteilfreiesten Denkweise behaupten (vgl. Röm 9_{4}ff.). Die Wörter auf ût, ît nehmen im Sing. vor Suffixen häufig das ־ָי der Pluralendung ôt an s. Olsh. § 131 h. 5 Jahwe ist der Gott der ganzen Erde, aber Zions Eheherr. יִקָּרֵא, er wird geheißen, gilt als Gott der Welt, klingt phrasenhaft. Wenn v. 5b allein stände, würde man übersetzen: dein Erlöser, der Heilige Israels, wird Weltgott genannt werden, was erträglicher wäre und als Gegensatz zu der Schmach der Witwenschaft gedacht werden könnte, aber v. 5a macht dies leider unmöglich. Mit dem לְכָל־הָאָ' der LXX läßt sich auch nichts anfangen. In v. 5a ist בֹּעֲלַיִךְ punktiert in der Meinung, daß von einer neuen Heirat zwischen Jahwe und Zion die Rede sei, aber das ist wenigstens nicht die Meinung von v. 6, und ob es aus der Witwenschaft von v. 4 geschlossen werden darf, das ist doch zweifelhaft; eine förmliche Scheidung hat Dtjes. schwerlich im Auge (insofern von dem Verf. von 50_{1} gewiß richtig verstanden). Darum spricht man doch wohl besser בֹּעֲלֵךְ oder בַּעֲלֵךְ; der Plur. mag durch עֹשַׂיִךְ veranlaßt sein, das aber kein Plur., sondern Sing. 'ôsaj ist. 6 Des Metrums wegen ist oben יהוה aus v. 6a nach v. 6b verpflanzt. „Wie ein verlassenes Weib hat er dich gerufen"; es handelt sich um ein Weib, das nicht entlassen, sondern von ihrem Manne aus zeitweiligem Überdruß allein gelassen ist, nicht mehr im Harem von ihm angerufen oder sonst in seine Gesellschaft gerufen wird (vgl. Est $1_{11.19}$ 2_{14}); die polygamischen Zustände werden auch in v. 6b vorausgesetzt. Ein solches Weib ist tief gekränkt und betrübt

*[7]In einem kleinen Augenblick verließ ich dich,
Doch mit ewigem Erbarmen umfange ich dich;
[8]Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir,
Doch mit großer Huld erbarmte ich mich dein,
Spricht dein Erlöser Jahwe.

[9]Wie in den Tagen Noahs ist mir dies:
Wie ich geschworen habe, daß nicht kommen sollen
Noahs Wasser mehr über die Erde,
So habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen
Und dich nicht mehr zu bedräuen.

(רוח wie oft von der Stimmung). Sonderbar ist, daß Ew. an die erste Berufung Israels (aus Ägypten) denken konnte; gerade auch seine vortreffliche Übersetzung des folgenden Ausrufs כי תמאס hätte den richtigen Fingerzeig gegeben: וְ־כִי ist wie אף כי Gen 3₁ ein Ausruf ungläubigen Staunens „und daß!" Wie wäre es möglich, daß ein Jugendweib, eine Jugendliebe, wirklich verschmäht werden könnte; es kann wohl eine Zeitlang von ihrem Manne vernachlässigt, aber nicht ganz aufgegeben werden, er kehrt immer wieder zu ihr zurück. Verkehrt ist es, vor אשת ein כ einzusetzen und das כי mit „wann" oder „weil" zu übersetzen oder zu streichen; überall verliert dabei der Satz, und das Impf. תמאס spricht für den massor. Text. Zu der selteneren Aussprache des Suffixes von קראך mit ā s. Olsh. S. 468.

54, 7–10 enthält einige kurze Trostsprüche, drei Strophen zu je fünf dreihebigen Stichen; das Gedicht ist also ebenso gebaut wie das von 40₁₂₋₁₆. Jahwe wird nicht wieder eine Katastrophe wie die des Exils über Israel hereinbrechen lassen, sondern seinen Friedensbund mit ihm unter allen Umständen aufrecht erhalten. 7. 8 Jahwes Zorn währte nur einen Augenblick, die Gnade ist ewig vgl. Ps 30₆. „In einem kleinen Augenblick" ist eine Hyperbel, die mit derjenigen von 42₁₄: seit urlanger Zeit habe ich geschwiegen, einen charakteristischen Gegensatz bildet; beide Hyperbeln, die sich ja auf dieselbe Zeitspanne beziehen, zeigen, wie sehr sich Dtjes. von seiner Stimmung beherrschen läßt und wie wenig man seine Worte auf die Wagschale legen darf, da er es selbst nicht tut. De Lag. hat, wenn ich nicht irre, irgendwo רֹגֶז für רגע vorgeschlagen, aber der „kleine Zorn", den die LXX in v. 8 hat, ist kaum besser, stimmt wohl sogar mit der Intention des Verf.s viel weniger, der um so überschwänglicher trösten kann, je größer der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Unglück und dem demnächstigen Glück ist. Allerdings kommt der Gegensatz zu dem רגע erst mit dem עולם v. 8, aber der Text ist nicht übermäßig sicher und es ist möglich, daß גדולים v. 7 und jenes עולם mit einander vertauscht sind. In v. 7b tritt für das Bild die Sache ein, wenn אקבצך, ich will dich sammeln, richtig ist; Dillm. will „kraft des Gegensatzes" קבץ durch „an sich ziehen" wiedergeben, was es aber schwerlich bedeutet, doch wäre ein Verb ähnlichen Sinnes erwünscht. Die LXX hat in v. 7b und v. 8 dasselbe Verbum, was auch nicht schön ist; hätte man ihren Text im Hebräischen, so könnte man vielleicht mit נחם und רחם abwechseln. Oben ist אקבצך durch אֲחַבְּקֵךְ ersetzt. In בשצף קצף erklärt man das erste Wort nach Prv 27₄: שֶׁטֶף אָף als aus שטף dem Reim zu Liebe geändert: als schwoll der Groll, verbarg ich usw. Aber daß man dies Wortgeklingel dem Dtjes. zutrauen darf, möchte ich bezweifeln, außerdem bildet die erste Hälfte von v. 8a einen unförmlichen Stichos, aus dem man zwei machen könnte, wenn nicht ohne Zweifel die zweite Hälfte von v. 8a den zweiten Stichos darstellte. Daher halte ich שצף für einen stehen gelassenen Schreibfehler und streiche mit der LXX das רגע in v. 8a, das vielleicht eingesetzt ist, nachdem, wie oben als möglich erschien, עולם mit גדולים den Platz gewechselt hatte. 9 Wieder eine Frucht aus der Lektüre des Jahwisten (Gen 8₂₀₋₂₂). כי־מי wird von den meisten alten Übersetzern כִּימֵי, wie in den Tagen, ausgesprochen, ohne Frage mit Recht; die Konjunktion כי ist überflüssig, מי נח, Wasser Noahs, schon deswegen stilistisch

[10]Mögen die Berge weichen
Und die Hügel wanken,
Soll meine Gnade nicht von dir weichen
Und mein Friedensbund nicht wanken,
Spricht dein Erbarmer Jahwe.

*[11]Du Elende, Umstürmte, nicht Getröstete,
Ich lege in Bunterz deine Grundsteine
Und deine Grundfesten in Sapphiren.

---

unangenehm, weil es gleich hinterher noch einmal vorkommt; und was soll schließlich der Satz bedeuten: dies ist mir das Wasser Noahs? Scherzhaft ist die Einrede, daß זאת bei כימי auf die gegenwärtige Zeit gehen müßte; selbstverständlich bedeutet es: diese Sache. Wie Jahwe nach dem Strafgericht der Sündflut „schwor", daß diese nicht wiederkehren soll, so hat er jetzt geschworen, daß das Exil nicht wiederkehren soll. Der Sinn ist also klar genug, der Versbau übrigens nicht sehr schön. Für אשר, das an Jer 33$_{22}$ eine nicht sehr sichere Stütze hat, wird כַּאֲשֶׁר gelesen werden müssen. Vom Schwur sagt der Jahwist Gen 8$_{21}$f. nichts, aber auch in der Genesis lieben es die Späteren, das einfache „Sagen" des Jahwisten durch den Schwur zu überbieten (das auffälligste Beispiel Gen 24$_{7}$). Bei den beiden letzten Infin. vermißt man ein עוֹד, das aber die LXX hat und das eingesetzt werden muß. **10** כי konzessiv. Wenn auch eine Erschütterung der ganzen Welt ähnlich wie in der Sündflut kommen sollte – aber sie kommt nicht, die Berge sind das Bild des unerschütterlich Festen – so wird Jahwes Freundschaftsbund (vgl. אִישׁ שְׁלֹמִי) unerschütterlich stehen bleiben. Die Neuordnung der Dinge durch Jahwe wird die Gewähr ewiger Dauer in sich tragen. Eine innere Begründung gibt Dtjes. nicht für diese Weissagung, es ist reine Hoffnung, die sich auf das Bedürfnis stützt, nicht auf Gründe. Wenn übrigens Dtjes. die 48$_{4.5b.7b.8b.10}$ ausgesprochenen Meinungen vom Charakter seines Volkes hegte, hätte er schwerlich so sprechen können. Der Vers erinnert an Jer 31$_{35}$ff. 33$_{20}$ff. מאתך hat ē für ā s. G.-K. § 103$_{1}$ Anm. 1.

54, 11–14, ein Gedicht in drei dreihebigen Tristichen, das in überschwänglichen, später oft nachgeahmten Bildern Zions künftigen Glanz schildert. Auf die Echtheit des Gedichts möchte ich mich nicht unbedingt verlassen. **11** סערה ist schwerlich Part. Qal, denn der Sinn „Stürmende" paßt an sich nicht und nicht zu עניה, sondern Part. Pual mit abgefallenem מ (vgl. Hos 13$_{3}$); ebenso ist נחמה (vgl. Hos 2$_{3}$ רחמה) Part. Pual (oder beide Formen nach der Betonung Perf. Pual). Der mit הנה beginnende Satz ist zu lang für einen Stichos, zu kurz für zwei; vielleicht, daß man אַרְבִּיץ für die weitschweifige Partizipialkonstruktion setzen darf. Für אבניך schreibt Ew. und für יסדתיך Buhl wohl besser ארניך resp. יְסֹדֹתַיִךְ. Unter פּוּךְ, Antimonium, versteht man den kostbaren Mörtel, der bewirken soll, daß die Steine ähnlich schwarz eingefaßt erscheinen wie die Augen der orientalischen Schönen, die mit demselben Stoff Ränder um die Augen zeichnen (II Reg 9$_{30}$ Jer 4$_{30}$), aber was für eine barocke Idee, Augenschminke als Mörtel zu verwenden, damit die Steine „wie Frauenaugen" hervorleuchten! Ob der Stoff sich zum Mörtel eignet, weiß ich nicht, aber die Sapphire in dem nächsten Stichos sind gewiß nicht als Mörtel gedacht. Da vom Ornamentieren die Rede ist, darf man wohl an die אבני פוך וְרִקְמָה denken, die nach I Chr 29$_{2}$ zum Tempelbau verwendet werden und augenscheinlich zum Verblenden, zu mosaikartigen Zeichnungen auf den Wänden und dgl. dienen; dazu mochten die Kristalle mancher Antimoniumverbindungen geeignet sein, doch könnte es sich auch um Steine mit bunten Streifen handeln, die mit Antimonium nichts gemein haben als Namen und äußere Ähnlichkeit. Wellh. will נֹפֶךְ schreiben, was nicht nötig zu sein scheint. Die Fundamentmauern sollen gelegt werden in, ausgelegt werden mit Sapphiren, d. h. nicht mit den heute so genannten Edelsteinen, sondern mit dem weicheren Lapis Lazuli; wir haben uns wohl vor-

[12]Ich mache Rubinen zu deinen Zinnen
Und deine Tore zu Karfunkelsteinen
Und deine Einfassung zu Edelsteinen.
[13]Und all deine Erbauer sind von Jahwe gelehrt,
Und groß wird sein die Wohlfahrt deiner Kinder,
[14]In Heil wirst du dich gründen.
*Sei fern von Drangsal, denn du wirst nicht fürchten,
und von Schrecken, denn er naht dir nicht,

---

zustellen, daß diese Grundmauern aus der Erde hervorragen, etwa zur Höhe der Stufen, die in die Prachtbauten führen. **12** Den Gegensatz zu den dunkleren Grundmauern bilden die Rubinen, wenn man כדכד (griechisch Chalkedonier, aus כרכדון umgemodelt) mit כידד kombinieren darf. אקדח, von קדח, brennen, mag etwas Ähnliches sein, etwa der Karfunkel; die veränderte Ausdrucksweise: zu Karfunkelsteinen machen, soll wohl andeuten, daß die Tore nicht aus ihnen bestehen (wie die Zinnen aus Rubinen), sondern nur mit ihnen reich besetzt sein sollen. Unter גבול versteht man am natürlichsten die Einfassung, die Hofmauer, περίβολος, nicht das Gebiet, denn wie könnte das zu Edelsteinen werden! Zion ist, wie es scheint, nicht sowohl als Stadt, sondern als große Burg gedacht, daher deckt sich גבול mit der Ringmauer, während die Grenze einer Stadt immer über ihre Mauern hinausreicht, auch nicht in einer Einfassung sichtbar wird, die mit Edelsteinen verziert werden könnte. Das כל־ vor גבולך fehlt in der LXX und ist metrisch eher lästig. Während diese Sätze ebenso wie das Bild vom Zelt v. 2 den Eindruck einer rasch vorübereilenden poetischen Phantasie machen, sind sie Tob 13 16f. und besonders Apk 21 18-21 sinnlich aufgefaßt und weiter ausgeführt. **13** Die beiden Stichen scheinen zu einem Vers verbunden zu sein, weil in beiden das Wort בניך vorkommt, aber grade deswegen hätten sie von einander getrennt werden sollen; der zweite Stichos bildet ein Paar mit dem ersten von v. 14. Wenn der Verf. beide Male den Begriff Kinder hätte ausdrücken wollen, so würde er abgewechselt haben (wie die LXX gefühlt hat), daher ist in v. 13a בֹּנַיִךְ vgl. 49 16. 17 zu sprechen, wodurch auch ein viel konkreterer Gedanke entsteht: deine Erbauer sind von Gott gelehrt, um die Stadt nach seinem Plane zu erbauen (vgl. Ex 31 3ff.). Daß die Bewohner Zions Gotteserkenntnis haben, Schriftgelehrte sein sollen, würde in dieser tröstlichen Zusicherung künftiger Wohlfahrt allzu isoliert dastehen, und es ist sehr die Frage, ob sich Dtjes. die künftigen Bewohner Jerusalems als Thorastudenten vorstellt. In v. 13b ist ורב das prophetische Perfekt, fortgesetzt **14a** durch das Impf.: in Heil (45 8) wirst du dich gründen. צדקה ist Parallele zu שלום v. 13b. Die Vokalisierung des תכונני als Hithpal. mit assimiliertem ת ist wohl besser als das Pul. תְּכוֹנְנִי, du wirst aufgerichtet werden, was weniger sagt.

54, 14b—17 scheint aus drei Vierzeilern zu bestehen und verheißt die Fortdauer der Sicherheit. Der Abschnitt hat sprachlich, stilistisch und metrisch so viel Auffälliges, daß ich ihn für eine Zusatzdichtung halte, nachdem ich mich früher bemüht hatte, möglichst viel von ihm für Dtjes. zu retten. **14b** „Sei fern" d. h. fühle dich fern „von Vergewaltigung, denn du wirst nicht fürchten", nicht in die Lage kommen, dich fürchten zu müssen. תִּרְחֲקִי zu lesen ist wohl nicht durchaus nötig. Der Satz wäre ja umgekehrt leichter verständlich: fürchte dich nicht, denn du wirst fern sein von Bedrängnis, aber der Verf. wollte an die vorhergehende Schilderung der glänzenden Wiederherstellung Zions anknüpfen und konnte daher nicht gut mit „fürchte dich nicht" anfangen. Unsere Stelle zeigt, wie ein Schriftsteller, dessen Sprache keine rechtschaffenen Tempora besitzt, sich zu helfen sucht, wenn er ein Nacheinander in die entferntere Zukunft projizieren will. Wir würden sagen: du wirst künftig von Bedrückung frei bleiben, dich nicht einmal zum Voraus vor dergleichen fürchten. מחתה kommt im objektiven und subjektiven Sinne vor als Schrecknis und Erschrecken, hier steht es natürlich im ersteren. **15** hat manche Schwierigkeit. הן ist ganz in aramäischer Weise für

[15]Wenn man streitet, ist's nicht von mir,
wer streitet mit dir, fällt gegen dich.

[16]Siehe, ich schuf den Künstler, der bläst in das Feuer der Kohle
Und hervorbringt die Waffe nach seinem Geschäft,
und ich schuf den Verderber zum Vernichten:

אם gebraucht. אותי hat, wenn es = אתי ist, die auf der Verwechselung mit der Nota Akk. beruhende Aussprache, die sonst im B. Jes. vermieden ist. Bei der Vieldeutigkeit der Wurzel גור und des Ausdrucks נפל על sind sprachlich mehrere total verschiedene Übersetzungen möglich, über die man nach dem Zusammenhang zu entscheiden versuchen muß. V. 15b würde ohne Rücksicht auf den Kontext von jedermann übersetzt werden: wer bei dir als גר wohnt oder wandert, wird dir zufallen, zu dir übergehen. Ohne sonderliches Vertrauen zum Text mag man גור mit dem Piel von גרה zusammenstellen: den Streit schüren; die Konstruktion mit את entspricht dann der von „streiten mit". אפס steht häufig mit כי am Anfang eines Satzes: nur daß nicht; eine ähnliche elliptische Redensart haben wir vielleicht auch hier: meine nur nicht, es sei von mir, nämlich von mir angeregt (vgl. I Sam 26 19). Jahwe bleibt Zion immer gnädig, reizt keinen Feind, wie früher die Assyrer und Chaldäer, mehr gegen die heilige Stadt. מי v. 15b ist nicht Fragepartikel, sondern Pronom. indefin. wie in den unechten Stellen 44 10 50 10: wer immer mit dir Streit anhebt. עליך יפול (das zweite Wort inkorrekt plene) kann nach dem Zusammenhang nicht heißen: wird dir zufallen, sondern nur: wird dir gegenüber (oder deinetwegen) fallen; es scheint allerdings fast, als ob ein Wortspiel beabsichtigt sei nach rabbinischem Geschmack (wer bei dir weilt, fällt dir zu), aber zunächst muß גר v. 15b nach יגור v. 15a erklärt werden. Oort will עליך in den ersten Stichos stellen, läßt damit aber יפול ein wenig kahl zurück. Sprachlich ist die Echtheit von v. 15 nicht aufrecht zu erhalten, sachlich nehme ich Anstoß an dem: „nur nicht von mir", was für Dtjes. auffallend schwach ausgedrückt wäre. Aber der Vers steht, wenn wir ihn richtig verstanden haben, im besten Zusammenhang mit der Umgebung, die dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird. **16** Der Vierzeiler ist nicht glücklich gebaut; die ersten drei Stichen stehen dem vierten gegenüber, sodaß das zweite Distichon auseinander gerissen wird. Der Sinn scheint folgender zu sein: Jahwe selbst hat den Schmied geschaffen, der allerlei Gerät, auch die verderbliche Kriegswaffe, hervorbringt „nach seiner Arbeit", wie es sein Geschäft mit sich bringt, Jahwe hat auch den Verderber geschaffen, der die vom Schmied gefertigte Waffe zum Schaden anderer benutzt. Hat Jahwe beide geschaffen, so lenkt er auch ihre Tätigkeit. Waffen muß es geben, das hat Jahwe einmal so bestimmt; von ihm stammt die Schmiedekunst, die ja das ganze Altertum, in unbewußter Anerkennung der kulturhistorischen Bedeutung der Metallbearbeitung, auf die Götter oder gottähnliche Heroen zurückführt. Nun ist ja die Waffe ein unheimliches Ding, in dem wie durch Zauber die Gier nach Blut schlummert und das sich in dieser Gier nicht um schuldig oder unschuldig kümmert – wenn nicht Jahwe die Hand darüber hielte! Israel wenigstens soll durch keine Waffe gefährdet werden. Ein משחית war z. B. Sanherib oder Nebukadnezar, sie sind Gottesgeißeln, die Gott von Zeit zu Zeit zum Verderben aussendet. Es ist unbegreiflich, wie man als die Aufgabe des Verderbers die Vernichtung der vom Künstler geschmiedeten Waffe ansehen kann, hat doch der Verf. durch die appositionellen Partizipien: der da bläst in das Kohlenfeuer, der das Gerät hervorbringt nach seinem Geschäft, genug dafür gesorgt, daß wir unter dem Schmied uns weiter nichts denken sollen als eben den Schmied, der ahnungslos und gewerbsmäßig die mörderische Waffe schmiedet wie die Sichel und den Pflug und davon lebt, während umgekehrt der „Verderber" doch vernünftiger Weise nicht als wohltätiges Wesen aufgefaßt werden kann, wie er ja schon durch seinen Namen an den Würgengel von Ex 12 23 II Sam 24 16 Jer 51 1 erinnert. Warum ließ denn nicht auch Jahwe den Waffenschmied lieber ungeschaffen, wenn er einen dazu schaffen muß, um die Waffen wieder zunicht zu machen! Es scheint doch, daß diese Sätze von einem Juden der nachexilischen Zeit geschrieben sind, wo die waffenlosen Juden in der Waffe und dem Krieg

[17]Keine Waffe, gebildet wider dich, wird Erfolg haben,
und jede Zunge, die mit dir zum Gericht geht, wirst du besiegen;
Das ist das Erbe der Knechte Jahwes
und ihr Heil von mir, ist Jahwes Spruch.

*55 [1]Ha, alle Durstigen, geht zum Wasser, und wer keine Kraft hat, esset!
Auf, kauft Korn ein ohne Geld und ohne Kaufpreis Wein und Milch!
[2]Warum wägt ihr Silber dar für was kein Brot ist
und müht euch um was nicht zur Sättigung dient?
Hört doch auf mich und esset Gutes, und es vergnüge sich am Fett eure Seele!

---

nur das Gefährliche und Verderbliche sahen (Ps 46), während Dtjes. triumphierend Schwert und Bogen seines Helden rühmt 41 2. **17** Sollte wider Israel jemals eine Waffe geschmiedet werden, so wird sie keinen Erfolg haben. Natürlich ist auch hier nicht der Schmied der Bösewicht, sondern der, der ihn schmieden läßt. Auch den Gegner wird Israel siegreich bestehen, der mit den Waffen der Anklage und Verleumdung sich wider es erhebt. Die Juden wurden ja oft genug bei der heidnischen Obrigkeit angeklagt; in der persischen Zeit wie in der seleuzidischen stoßen wir auf manchen Fall dieser Art. Die Stichen, schon vorher mehrere Mal reichlich lang, wachsen hier über alles Maß hinaus; es nützt darum auch nichts, durch Annahme von Glossen Erleichterung schaffen zu wollen. תקום אתך, die sich mit dir und mit der du dich erhebst (wieder ein einseitiger Ausdruck für einen reziproken Begriff) zum Wortkampf vor Gericht, zum Prozeß, etwa vor dem persischen Thron; dieser Satz vom Prozeß nimmt sich ja in v. 16. 17 fremdartig aus, konnte aber unter den Tröstungen für Juden namentlich in der persischen Zeit nicht gut fehlen. „Du wirst sie schuldig sprechen“ nicht als Richter (wegen אתך), sondern als Sieger im Prozeß, der die Schuld des Gegners nachgewiesen hat. V. 17b bringt, wenn wir von 42 19 44 26 absehen, zum ersten und letzten Mal den Plur. עֲבָדי, der uns bei Tritojes. so oft begegnet. Die allgemeine Wendung: das ist das Erbe der Knechte Jahwes, kommt im Hiob (20 29 27 13), nicht bei Dtjes. vor, ist in jenem Buch, wo es sich um das Schicksal der Frommen und Gottlosen handelt, durchaus verständlich, ebenso bei einem Juden der Zeit, wo man Mühe hatte, sich gegen Heiden und Schismatiker zu behaupten, dagegen befremdlich bei Dtjes., der etwas Besseres im Auge hat als solche ererbte und von Gott garantierte Sicherheit gegen Anfeindungen der Heimtücker und Verkläger.

55, 1–5, vier dreihebige Vierzeiler, Einladung an die Durstigen und Hungrigen, sich umsonst zu laben, und Verheißung eines ewigen Bundes, der beständigen Gnaden Davids. **1** Der Anfang ist in einiger Verwirrung: dem Durstigen sollte der Hungrige entsprechen, nicht der, der kein Geld hat, das Geld kommt zweimal vor, ebenso die Aufforderung: geht, kauft Korn (letzteres in der LXX nur einmal). Wie es scheint, fordert das erste Distichon zum Essen und Trinken auf, und das zweite fügt hinzu, daß man das ohne Bezahlung tun soll. Das erste כסף ist durch Flüchtigkeit des Abschreibers etwa aus כח vgl. 44 12 entstanden; an dies Wort muß sich אכלו unmittelbar anschließen, das erste לכו שברו also getilgt werden. הוי ist ein Anruf, der die Aufmerksamkeit erregen soll. שברו ist Denomin. von שֶׁבֶר, Getreide, also Korn auftun, zeugmatisch auch mit יין und חלב verbunden. Selbstverständlich sind Wasser, Korn, Wein, Milch nicht wörtlich zu nehmen und vom Segen des gelobten Landes zu verstehen, nach dem man zurückzukehren aufgefordert werde; gewiß muß man künftig auch im gelobten Lande den Wein bezahlen, wenn man selbst keinen keltert, und ist denn etwa das לא־לחם v. 2 auch wirkliche Speise, nur aber grundschlechte, von der man nicht satt wird? Vielmehr meint der Prophet dasselbe, wovon er 44 2ff. spricht, leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer, Wiederaufrichtung zum Volk und Genuß der צדקה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker vgl. v. 3ff. Das bietet Jahwe jetzt umsonst an, man darf nur kommen und nehmen. **2** Das Leben in der Fremde ist kein rechtes Leben, sondern nur Quälerei und Aufopferung ohne

[3]Neigt euer Ohr und geht zu mir, hört, damit lebe eure Seele.
Gewähren will ich euch einen ewigen Bund, die beständigen Gnaden Davids,
[4]Siehe, zum Zeugen den Völkern machte ich ihn,
zum Fürsten und Gebieter der Nationen.

Sinn und Nutzen, dort muß man für „Nicht-Brot" Silber darwägen (poetischer Ausdruck für bezahlen, da man im gewöhnlichen Leben sich ohne Zweifel nur der Münzen bediente und das Wägen nur bei größeren Zahlungen und im Verkehr mit Fremden vorkam), während Jahwe gute Gaben umsonst gibt. Daß der Verf. bei dem Gelddarwägen nicht an Abgaben an die Babylonier oder gar an Ausgaben für Götzen denkt, ist klar. Er spricht wohl nicht bloß zu den Juden in Babylonien, die nach seiner Darstellung kaum in der Lage waren, Silber darzuwägen (42_{22}); der Ausdruck: „geht zum Wasser!" scheint viel eher die Juden in der Umgebung des Verf.s anzugehen, dann aber überhaupt die ganze Diaspora. Es ist eine Warnung, sich nicht in der Fremde einzuleben und irdischem Gewinne nachzujagen, der doch kein rechter Gewinn ist; wer nach höherem Leben trachtet, soll sich an Jahwe wenden, sich an die prophetische Hoffnung halten. Das Ungewöhnliche in v. 1. 2 besteht darin, daß der Verf. sich ausnahmsweise nicht an Gesamtisrael, sondern mehr an Einzelne wendet, dazu doch wohl, nahe vor dem Abschluß seiner Schrift, veranlaßt durch Wahrnehmungen, die er an seinem Aufenthaltsort machte. Wie wenig „Durstige" es tatsächlich unter den Juden schon damals gab und wie gut sich seine Volksgenossen bei dem „Nicht-Brot" befanden, davon hat unser Enthusiast kein Arg; beim Silberdarwägen waren sie bald mehr die einnehmende als die ausgebende Partei. „Hört doch nur und eßt" zwei Imperative wie divide et impera; wie öfter (s. besonders 52_{11}) stellt der Verf. es so dar, als ob das Heil schon da sei und nur ergriffen zu werden brauche. Die „Seele" soll sich am Guten erlaben, denn sie ist der Sitz der Affekte und Begierden s. zu 29_{8}. Als das Beste gilt dem Orientalen die fetteste Speise oder gar das klare Fett vgl. 43_{24}. Unserer Stelle verwandt ist Prv 9_{1}ff. und manche Rede Jesu von Einladungen Gottes (oder Christi Joh 4_{10}ff. 6_{35}ff.) an die Menschen zum Gastmahl vgl. auch Apk 21_{6} 22_{17}. 3a ist nur eine etwas mattere Wiederholung von v. 2b und eher eine Variante oder ein Zitat dazu, als eine passende Einleitung zu v. 3b–5. Für das auffällige „geht (statt: kommt) zu mir" hat die LXX לכו אחרי דְּרָכַי, was das Distichon nur noch verdächtiger macht, im zweiten Stichos wiederholt sie das בדשן von v. 2b. Man darf also die Ursprünglichkeit von v. 3a beanstanden. 3b. 4 expliziert v. 1. 2 durch Verheißung des ewigen Bundes vgl. 42_{6} 49_{8}. Daß der Bund als ein Geschenk des Höheren an den Niederen, als die Gewährung gewisser Rechte seitens des Mächtigeren an den ihm Untergebenen angesehen werden soll, liegt schon in der Konstruktion des כרת mit dem Dat. statt mit עם. Eben deswegen kann, immerhin etwas zeugmatisch, der zweite Akk. חסדי דוד angeschlossen werden, der den Bund näher charakterisieren soll. Mit Anlehnung an II Sam 7_{8-16} (das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist weniger wahrscheinlich vgl. II Sam 7_{16}, wo das Exil noch nicht ins Auge gefaßt ist) sagt v. 3b, daß in der Zukunft wahr werden soll, was einst dem David und seinem Hause verheißen war. Von Davids Hause sollte Jahwes Gnade nicht weichen (II Sam 7_{15}), sein Haus und Königtum sollte נאמן, beständig, sein auf immer (v. 16), er sollte ein נגיד sein über Israel (v. 8). V. 4 erklärt die beständigen Davidsgnaden weiter: David, d. h. sein Haus und Königtum, wurde den Völkern (v. 4a ist לעמים zu lesen) zum Zeugen gegeben für Jahwes Macht und Weissagung vgl. 43_{10} 44_{8}, er wurde bestimmt zum Gebieter von Nationen. Die Exegeten streiten darüber, ob damit nur Israels künftige Herrlichkeit an der Geschichte Davids veranschaulicht oder ein messianisches Königtum verheißen und durch die Anknüpfung an jene dem David gewordene Zusicherung in Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte gesetzt werden soll. Das letztere ist wahrscheinlicher, wenn man nicht mit Koppe נתתיו in נתתיךָ verwandelt, was bei einer strittigen und wichtigen Stelle ohne die Unterstützung der LXX sein Bedenken hat. In II Sam 7 las Dtjes., daß Davids Königtum ewig sein soll, und spielt selber v. 3b darauf

[5]Siehe, Leute, die du nicht kennst, wirst du rufen,
und Leute, die dich nicht kennen, werden zu dir rennen,
Um Jahwes willen, deines Gottes, und des Heiligen Israels, weil er dich ehrt.
*[6]Suchet Jahwe, weil er sich finden läßt, ruft ihn, weil er nahe ist!

---

an; dagegen ist in Nathans Rede Davids Zeugenschaft und Weltherrschaft nicht genannt, hier hat also Dtjes. seine eigenen, auf andere Prophetenstellen gegründeten und selbständig weiter entwickelten Anschauungen von Israels Beruf und Bestimmung in einer Weise hinzugesetzt, daß er doch nicht bloß von dem geschichtlichen David von II Sam 7, sondern von dem künftigen Davididenhaus sprechen muß, das natürlich Israel repräsentiert. Die Zeugenschaft, die Dtjes. von dem historischen David schwerlich ausgesagt hätte — die Späteren machen ihn freilich zum Kenner von Gesetz und Zeugnis Ps 132 — verleiht dem künftigen Königtum ein gewisses geistliches Gepräge; es beherrscht zwar die Völker, aber bringt wohl keine Kriegshelden und Eroberer mehr hervor, sondern regiert eher in der Weise, wie es 2_{2-4} 11_{1}ff. dargestellt wird. Stade will (Gesch. Isr. Bd. 2, S. 70. 87) v. 3b 4 streichen als dem Zusammenhang widersprechend und aus diesem durch die Form sich abhebend; die erste Behauptung ist unrichtig, die zweite unverständlich. Streicht man v. 3b 4, so entsteht formell und inhaltlich eine Lücke, es müßte offenbar auch v. 5 gestrichen werden. Eine Interpolation ist hier so gut wie an anderen Orten möglich, aber wie hätte ein Interpolator auf die eigentümliche Idee von der Zeugenschaft des Davididenhauses kommen sollen? Es ist nicht einzusehen, warum Dtjes., auch wenn er Jahwe als den eigentlichen König Israels ansieht (41_{21} 43_{15} 44_{6} 52_{7}), nicht auch irdische Könige sollte in Aussicht nehmen können; wird Israel wieder ein עם, so kann es auch Könige haben. Ein Dogmatiker ist ja Dtjes. durchaus nicht, und die theokratische Idee, daß sich das Königtum mit Jahwes Herrschaft nicht vertrage (I Sam 8), steht im AT. isoliert da, obwohl allerdings in manchen eschatologischen Ausführungen das Königtum nicht erwähnt wird. 5 Für das Regentenhaus tritt wieder das Volk im Anschluß an לכם v. 3 ein, eben deshalb aber im Sing., sodaß auch dieser Wechsel im Num. verrät, daß zwischen v. 2 und 5 etwas vorgegangen ist. Scherzhafter Weise wird daraus eine „Opposition" Dtjes.s gegen die Idee des „persönlichen Messias" (was ist das wohl? das kommt doch im AT. nicht vor) abgeleitet; je nebelhafter scheinbar seine Vorstellungen von der Zukunft sind, desto eher finden sie Gegenliebe. גוי steht im Sinne unseres „Leute"; Leute, die du nicht kennst, die dich nicht kennen, sind stammfremde Leute, der Ausdruck Barbar (נכרי) ist natürlich absichtlich vermieden. Das קרא ist das Rufen des Herrn an die Diener, die auf den Ruf eilig herbeispringen; von Berufung, Huldigung und Angliederung der Heiden an Israel ist hier nicht die Rede. Israel ist der Edle und der Gebieter, fremde Leute seine Diener vgl. besonders 49_{7}, wo ein ganz ähnlicher Schlußsatz folgt wie hier: um Jahwes willen usw. Israels Ehren gelten eigentlich Jahwe und rühren von ihm her. In לקדוש ist ל wie oft Stellvertreter der vorhergehenden längeren Präposition. Zu פארך vgl. 44_{23}.

55, 6—13 Schlußwort des Propheten, das ganz in den Anfang seiner Schrift zurückkehrt; sechs Vierzeiler, deren Stichenlänge gegen Ende anschwillt. Jahwes Plan, unbegriffen von den Menschen und unbegreifbar für sie, geht in Erfüllung, sein Wort vollbringt, wozu es ausgesandt ist, Israel wird in Freude und Friede durch die Wüste heimwärts ziehen. **6** Anknüpfung an v. 1—5 durch die Ermahnung: suchet Jahwe. Vor v. 6 und nach v. 7 ist von Israels Rettung die Rede, diesem Zusammenhange muß sich v. 6 einfügen lassen, wenn er echt ist. Er läßt sich aber nicht einfügen, wenn er eine allgemeine Sentenz über den Heilsweg der Menschen enthält und übersetzt wird: sucht Jahwe, wenn er zu finden ist, so lange es für euch noch nicht zu spät ist, bekehrt und begnadigt zu werden, oder wenn er allgemein von Jahwe aussagen soll, daß er sich i m m e r finden lasse (wie der Verf. von v. 7 annimmt). Der Sinn kann nur sein: jetzt ist Jahwe nahe, jetzt ist die Zeit der Huld (49_{8}), der Rettung des Volkes, darum soll man sich ihm jetzt anschließen, um sich mitretten

[7]Es lasse der Gottlose seinen Weg und der Mann des Unheils seine Gedanken,
Und kehre um zu Jahwe, daß er sich sein erbarmt,
und zu unserem Gott, denn er vergibt reichlich!

[8]Denn nicht sind meine Gedanken eure Gedanken
und nicht euere Wege meine Wege, ist Jahwes Spruch.

[9]Wie höher sind die Himmel als die Erde . . . .
So sind höher meine Wege als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.

[10]Denn wie herabfährt der Regen und der Schnee vom Himmel
Und dahin nicht zurückkehrt, er habe denn getränkt die Erde
Und habe sie gebären und sie sprossen lassen
Und gegeben Saat dem Säenden und Brot dem Essenden:

---

zu lassen; es ist also weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz. Ähnlich lautet die Aufforderung des NT.s: tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. Der kirchliche Gebrauch dieser Stellen pflegt die Motivierung solcher Aufforderungen aus der eschatologischen Situation zu übersehen. Zum Rufen vgl. 43$_{22}$. 7 läßt sich aber mit dem Zusammenhang nicht so leicht vereinigen, überhaupt nicht mit Dtjes.s Art und Theologie. Denn der Sinn dieses Verses ist offenbar der dogmatische Gedanke, daß Jahwe immer nahe ist und sich finden läßt, und die Tendenz deutlich eine seelsorgerische. Nirgends befaßt sich Dtjes. mit solchen theologischen Gedanken; ihm als dem Propheten liegt das Geschick Zions am Herzen, dessen Sünden sind aber abgetan, von Jahwe vergeben, ohne daß Israel ihn darum anrief. Natürlich läßt sich nun wohl durch theologische Kunst eine Ausgleichung zwischen dem Herzensgedanken des Propheten und dieser individualistischen Seelsorge herstellen; man könnte etwa sagen, es sei dem Propheten nachträglich eingefallen, daß doch neben der Schuld der Gesamtheit, die vergeben ist, manch einzelner noch auf eigene Hand besonders grobe Sünden begangen haben werde, die ihn zu einem רשע und איש און stempelten, und so hole er vor Toresschluß die bisher vollkommen verabsäumte Seelsorge in diesen flüchtigen Worten nach; aber selbst dann müßte man annehmen, daß er diesen Vers erst nachträglich eingeflickt habe. Denn die Wege und Gedanken v. 7 kehren in v. 8f. wieder, in v. 7 aber sind es böse Gedanken, in v. 8 menschlich unvollkommene, törichte Gedanken, v. 8 erhält durch das Zusammenlesen mit v. 7 den Sinn, daß Gottes Gedanken nicht gottlos und unheilvoll sind. Dtjes. müßte ja seiner eigenen Gedanken nicht mächtig gewesen sein, wenn er v. 7 und 8 in einem Atem geschrieben hätte. Daher scheint mir v. 7 von der Hand eines Lesers als ein durch v. 8 veranlaßtes Zitat, etwa aus einem Psalm, an den Rand geschrieben zu sein. Die Ermahnung an den רשע erinnert an Hesekiels Seelsorge (Hes 3$_{18}$f.). 8 schließt sich gut an v. 6 an. Jahwe ist wirklich nahe, er, der bisher sein Gesicht vor Israel verborgen hat 54$_{8}$, läßt sich jetzt finden; eure Gedanken und Wege sind zwar auf andere Dinge gerichtet, ihr „wägt Silber dar für was kein Brot ist" 54$_{2}$, denn ihr seht nur, was vor Augen ist, lebt nur für den Augenblick, ihr begreift meine Pläne und Wege nicht, ahnt nicht, daß eure Lage sich plötzlich verändern wird, daß die große Wendung der Zeiten, die Umwandlung der Welt nahe ist. Auch 40$_{27}$ff. stellt Dtjes. die mutlosen Gedanken des Volkes und die unerforschliche Einsicht Jahwes einander gegenüber vgl. ferner 46$_{12}$f. V. 8 will also nicht zur Buße auffordern wie v. 7, sondern wie v. 1–6 zum freudigen Ergreifen der Hoffnung. 9 setzt v. 8 fort. Verglichen wird nicht die sittliche Qualität, sondern die „Höhe" der göttlichen und menschlichen Gedanken. In v. 9a fehlt der zweite Stichos, der wahrscheinlich einen zweiten Vergleich enthielt. Für כי־גבהו ist mit Klosterm. u. a. nach der LXX כְּגֹבַהּ zu lesen. Das für die Überlegenheit der Gedanken Jahwes gewählte Bild wurde 40$_{22}$ für die Erhabenheit Jahwes über die Menschen gebraucht (Nachahmung in Ps 103$_{11}$f.). 10f. Noch mehr als in den vorhergehenden Versen wendet sich nun der Prophet zum Anfang seiner Schrift zurück. Diese Rückkehr zum Anfang ist nicht allein bei der zwanglosen Schriftstellerei dieses inspirierten Autors das einzig mög-

[11]So wird sein mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde,
Nicht wird es leer zu mir zurückkehren,
Es habe denn getan, was mir am Herzen lag,
Und ausgeführt, wozu ich es aussandte.

[12]Denn in Freuden sollt ihr ausziehen,
Und in Frieden sollt ihr geleitet werden,
Die Berge und Hügel sollen vor euch ausbrechen in Jubel
Und alle Bäume des Feldes in die Hände schlagen;

---

liche Mittel, einen künstlerischen Abschluß herbeizuführen, sondern auch sachlich durchaus berechtigt. Die Ankündigung, daß Jahwe an der Spitze seines Volkes aus Babel heimkehren wolle, war das eigentliche Orakel, die Audition im engeren Sinne, die dem Propheten geworden war, und die Ewigkeit und der Triumph des Gotteswortes der leitende Gedanke, mit dem er den Heroldsruf ertönen lassen sollte: eben diese beiden Themata behandelt er nun auch in den Schlußversen, nur der Sache gemäß in umgekehrter Reihenfolge. V. 10ff. wird zu einem schwungvollen Hymnus, die Stichen sind länger als gewöhnlich, als ob die Begeisterung das Metrum sprengte. Wie der Winterregen und der Schnee vom Himmel herabgesandt wird, um der Erde Fruchtbarkeit und Wachstum zu geben, so ist auch das Wort Jahwes vom Himmel herabgesandt als eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, als eine Wunderkraft, die selbständig wirkt und darauf, gleich dem λόγος der späteren Religionsentwicklung, zu dem göttlichen Auftraggeber zurückkehrt (s. zu 9₇). In ähnlicher Weise wird auch die Weisheit Prv 8 nahezu hypostasiert (schon v. 1 erinnerte an Prv 9) und werden in den Psalmen manchmal Licht, Recht, Heil, Friede usw. wie Boten oder doch persönliche Wesen gedacht (Ps 43₅ 85₁₁₋₁₄), und Ps 147₁₅ff. behandelt Jahwes Wort als einen schnell laufenden Diener, der allerlei meteorologische Aufträge ausführt. Der Prophet kann diese Verheißung von der Wirksamkeit des Wortes mit einem „denn" an v. 8f. anschließen, weil dessen sicherer Erfolg auf der Erhabenheit und Überlegenheit Jahwes über die Welt beruht, in der es wirken soll. Das Bild von der Befruchtung der Erde durch den Himmel hatten wir schon 45₈; das Hiph. הולידה steht hier natürlich anders als im Priesterkodex und einigen jüngeren Stellen, wo es im Sinne „zeugen" gebraucht wird und die Kinder zum Objekt hat. Leider gibt der Verf. keine Andeutung, wie er sich die Rückkehr des Regens zum Himmel denkt, hat auch wohl kaum eine bestimmte physikalische Vorstellung davon; höchstens könnte man aus der Stelle schließen, daß man zu seiner Zeit darüber reflektierte, ob nicht die himmlischen Wasserschläuche (Hiob 38₃₇) einer Nachfüllung bedürfen und ob sie diese etwa aus dem Meer erhalten (der Verf. der Elihureden meint, daß Jahwe das Wasser der Wolken aus dem Meer zieht Hiob 36₂₇f., während dem Dichter des Hiob alles das noch ein Rätsel ist 38₂₂₋₃₀). V. 10b ist eine poetische Detailmalerei; warum Oort לְזֹרֵעַ und לְאֹכֵל punktieren will, weiß ich nicht, da es doch den Text in Sache und Form verschlechtert. Ein Teil des gewonnenen Getreides dient zur Speise, ein anderer zur neuen Saat. **11** Leer, d. h. unverrichteter Sache zurückkehren auch II Sam 1₂₂. שלח mit doppeltem Akk. wie 37₄ 51₁; אשר eigentlich: womit, mit welchem Auftrage. Jahwes Wort, durch seine Propheten ausgesprochen 44₂₆ (für יֵצֵא spricht man wohl besser יָצָא mit Klosterm. u. a. vgl. 45₂₃), ist hier der Ausrichter des göttlichen חפץ, was 44₂₈ Cyrus ist; die Weissagung bringt die von ihr vorhergesagten Taten selber hervor. **12f.** Nun zum Schluß die Wiederholung des Eingangs. „Denn" daß mein Wort seine Wirkung nicht verfehlt, soll sich zeigen, indem ihr in Freuden auszieht, in Frieden von mir geleitet werdet 40₁₁ 52₁₁f. תובלון das feierliche Wort (langsam geleitet werden, wie die Herde) in der feierlichen archaistischen Aussprache. מחא, aramäisch, steht auch Hes. 25₆ Ps 98₈ mit יד oder כף; die letztere Stelle zeigt wie die unsrige, daß man an die sinnliche Bedeutung der Phrase gar nicht mehr dachte. סרפד muß eine für die Wüste charakteristische Pflanze sein, aber schon den alten Übersetzern war dies ἅπ. λεγ. unklar. Zypresse und Myrte auch 41₁₉. Zweimal hat wohl Dtjes. עלה (wachsen,

[13]Statt Dornengestrüpps wird die Zypresse wachsen,
Und statt Nesseln wird die Myrte sprossen;
Und es wird Jahwen werden zum Denkmal,
Zum ewigen Zeichen, das nicht getilgt wird.

b) Kap. 56—66.

56 [1]So spricht Jahwe: Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit,
Denn nahe ist mein Heil zu kommen
und meine Gerechtigkeit sich zu enthüllen.

---

s. 40_{31}) nicht geschrieben, eines von beiden muß ein Schreibfehler sein, etwa für יצמח. V. 13b bringt noch einen Zug, den die bisherigen Schilderungen der wunderbaren Wüstenreise nicht hatten: die Umwandlung der Wüste wird ein ewiges Denkmal für Jahwe sein (שם ist wegen des parallelen אות wohl nicht Name, Ruhm); die Zypressen, Myrten usw. werden nicht etwa wie ein Zaubertrug wieder verschwinden. Daß die Straße etwa auch dauernden praktischen Nutzen gewähren könnte, daran denkt der Poet nicht (wohl aber die Nachahmer s. zu 35_{8-10}). Für ihn bricht mit der Erlösung von Babel, mit der die Rückkehr der ganzen Diaspora zusammenfällt, die eschatologische Wunderzeit an. Das Zeichen, das sich Jahwe in die Wüste setzt, wird nicht ausgetilgt, weil der neue Äon ewig ist.

Zu der Schrift c. 56—66 s. Einl. § 24. 25. 33.

Ihr Verfasser, den wir der Bequemlichkeit halber Tritojesaia nennen, ist ein nachexilischer Schriftsteller. Zu seiner Zeit ist die jüdische Gemeinde längst gegründet, Jerusalem bewohnt und der Tempel gebaut, aber alles in kläglichster Verfassung, sowohl innerlich wie äußerlich. Die Vorsteher der Gemeinde taugen nichts, die Reichen unterdrücken die Armen, an den Fasttagen zankt und prügelt man sich, die Frommen sterben aus. Eben darum will es nicht besser werden, wartet Jahwe mit seiner Hülfe. Jahwe hat kein menschliches Werkzeug (wie den Cyrus des Dtjes.) zur Verfügung, niemand steht ihm bei, er muß mit eigener Kraft die Rache an seinen Feinden vollziehen. Diese Feinde sind vor allem die Häretiker, die Bastardbrut, die falschen Brüder der jerusalemischen Gemeinde, die schon damit umgehen, dem Zionstempel einen Konkurrenztempel gegenüberzustellen und nur noch nicht wissen (oder wenigstens Tritojes. weiß es noch nicht), wo sie ihn erbauen wollen. Aber der Tag der Rache wird kommen und die furchtbar bestraften Schismatiker zum Schauspiel für die Frommen machen, und mit ihm kommt das Jahr des Heils für die Elenden, die zu Jahwes Wort hinzittern. Dann werden Jerusalems Mauern gebaut, der Tempel mit den kostbarsten Bauhölzern des Libanons verziert, mit den Schätzen aller Völker bereichert; dann werden die Juden nur noch ihren kultischen Pflichten obliegen, die Heiden aber für sie arbeiten. Dann gibt es keine Sonne und keinen Mond mehr, die Menschen werden mehrere hundert Jahre alt, die wilden Tiere sind zahm. Natürlich kehrt dann auch die Diaspora zurück: auf ein Wunderzeichen Jahwes hin bringen die Heiden sie in Sänften, auf Kamelen usw. herbei, und auch von ihnen nimmt sich Jahwe Levitenpriester.

Diese Levitenpriester erinnern uns daran, daß wir uns mit dieser Schrift noch vor der Konstitution des Esra befinden; ebenso scheint die Verheißung, daß die Heiden Jerusalems Mauern bauen sollen, noch vor deren Wiederaufbau durch Nehemia geschrieben zu sein, obgleich man hier auch an ein prächtigeres Ausbauen denken könnte. Andererseits führt uns aber die bittere Feindschaft gegen die falschen Brüder und der Umstand, daß diese schon mit einem Konkurrenztempel drohen, in die Nähe der Zeit des Esra und Nehemia. In mehr als einer Beziehung erweist sich unsere Schrift als ein Seitenstück zum B. Maleachi und als ein Vorläufer des Priesterkodex. Der Verf. gehört der Richtung an, die, von Hesekiel begründet, von Haggai und Sacharja gefördert, durch Esra zur Herrschaft kommt. Er ist Theokratiker vom reinsten Wasser und hält den Tempel, das Opfer, das Gesetz, den

[2]Heil dem Menschen, der dies tut,
und dem Sterblichen, der daran festhält,
Wahrend den Sabbath, ihn nicht zu entheiligen,
und wahrend seine Hand, nichts Böses zu tun.

Sabbath usw. für die höchsten Dinge. Vorstellungen wie die vom Mal'ak und Panim, vom heiligen Geist, von dem Wunderzeichen, das die Heidenwelt zur Herbeiführung der Diaspora bewegt, Erwartungen wie die von dem neuen Himmel, dem Sonne und Mond fehlen, und von der neuen Erde, auf der die Menschen das Alter der vorsündflutlichen Patriarchen des Priesterkodex erreichen, charakterisieren den nachexilischen Theologen und Apokalyptiker.

Als Schriftsteller unterscheidet sich Tritojesaia von Deuterojes. so stark wie möglich. Häufig zwar nimmt er im Anfang eines Gedichts einen höheren Flug und erinnert dann ab und an an seinen Vorgänger, aber meist sinkt er in versifizierte Prosa herab. Wörtliche Entlehnungen aus Jesaia, Jeremia, Deuterojesaia, Hiob usw. finden sich in großer Zahl, besonders sticht auch der Einfluß Hesekiels hervor, den Dtjes. gar nicht kennt. Deuterojesaianische Zitate werden gern ins Geistliche umgebogen (s. zu 57_{14} 58_{8} 62_{10}f.).

Im Gegensatz zu Dtjes. redet Tritojes. öfter von sich selber. Als seine Aufgabe bezeichnet er, dem Volk seine Sünden anzuzeigen (58_{1}b = Mch 3_{8}b), den Elenden das Evangelium zu bringen, das Jahr des Heils und den Tag der Rache anzukündigen (61_{1}ff.), Aufgaben, die sämtlich dem Dtjes. fremd sind.

Der Text ist ziemlich schlecht erhalten, Glossen und Zusätze zahlreich genug. Welche von den beiden Hälften der Schrift, ob c. 56—60 oder c. 61—66, vorangestellt werden muß, ist nicht zu entscheiden; ohne Zweifel wäre c. 61 ein ebenso guter Anfang wie c. 60 ein guter Schluß. Es ist freilich möglich, daß Tritojes. seine Schrift nur als Fortsetzung der deuterojesaianischen abgefaßt hat; wenigstens macht sich in 56_{1-8} die Absicht, an Dtjes. anzuknüpfen, so stark bemerklich, daß derjenige, der c. 61—66 voranstellen wollte, genötigt sein möchte, 56_{1-8} einer dritten Hand zuzuweisen.

56, 1—8, neun Vierzeiler: Thora über die Zulassung der Fremden und der Verschnittenen zur Gemeinde und zum Kultus. Der Abschnitt knüpft oberflächlich an Dtjes.s Schrift an, hat dagegen keinen Anschluß an die Fortsetzung. Indessen ist das gerade bei Tritojes. nicht weiter auffällig, da dergleichen bei ihm öfter vorkommt. Während bei Dtjes. alles im Fluß ist, eine ewige Melodie mit wenig Ruhepunkten, setzt er hart und unvermittelt die in mühsamer Arbeit entstandenen Gedichte und Reden aneinander. Freilich ist 56_{1-8} in der Form besonders ungeschickt und sieht eher wie ein Nachtrag oder ein Einsatz von fremder Hand aus. 1 und 2 halten den dtjes. Versbau fest, scheinbar auch dieselbe Gedankenrichtung. In Wahrheit tritt schon hier der Verf. zu Dtjes. in Gegensatz. Der letztere fordert niemals auf, משפט und צדקה zu tun, sondern nur, danach zu verlangen, denn er versteht darunter die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, zu der Gott seinem Volke verhilft, nicht wie unser Verf. die Werkgerechtigkeit. Eher paßte v. 1b zu Dtjes., stößt sich aber eben deswegen stilistisch mit v. 1a, indem צדקה in beiden Urshälften einen verschiedenen Sinn hat. Allerdings wird aber auch in v. 1b der Verf. mit der Gerechtigkeit Gottes den Zustand meinen, wo der Kultus ganz zu Ehren gekommen, die Unwürdigen und Häretiker ausgeschieden und bestraft und die gesetztreuen Juden in Stand gesetzt sind, sich ganz den priesterlichen Funktionen zu widmen und dadurch alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Dadurch, daß sie schon jetzt Gerechtigkeit üben, bereiten sie sich auf die Zeit der Gerechtigkeit Gottes vor. Von einem Bußruf, von dem Dillm. redet, an Mt 3_{2} erinnernd, findet sich keine Spur, und seine Bemühung, den Vers mit 55_{1}ff. auszugleichen, scheint nur das dunkle Gefühl zu verraten, daß hier ein anderer Geist weht. 2 erklärt die Begriffe Recht und Gerechtigkeit in v. 1a und hat weder in der Form noch im Inhalt eine Parallele im Dtjes. oder in den vorexilischen Propheten. Dagegen wird man durch beides an die gesetzlichen Schriftsteller und an manche Psalmen erinnert. אנוש und בן־אדם sind bei Dtjes. (51_{12}) die Heiden, vor denen sich Israel fürchtet, hier wie z. B. Ps 8_{5} der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

[3]Und nicht sage der Nichtjude*):
Abtrennen wird mich Jahwe von seinem Volk,
Und nicht sage der Verschnittene:
Siehe, ich bin ein dürrer Baum.

*) der sich angeschlossen hat an Jahwe

זאת und בה beziehen sich auf v. 1a. Fromm ist nach v. 2b, wer den Sabbath nicht entheiligt und nichts Böses tut, eine seltsame Zusammenstellung, vor allem ein dürftiges Ideal des religiösen Menschen. Die besondere Wertschätzung des Sabbaths (und der Beschneidung) als wichtigster Institution der Jahwereligion beginnt mit der deuteronomischen Periode und deren Vorläufer, dem jüngeren Dekalog (Dtn 5 Ex 20); Sabbath und Beschneidung waren ein Ersatz für die von den Propheten geforderte Einschränkung des Opferwesens; sie entsprachen der Tendenz nach Abschließung gegen die Völker und kamen auch dem unbewußten oder doch uneingestandenen Hang zum Ritualen entgegen, ohne doch scheinbar die vom Deuteronomium perhorreszierte sinnliche Auffassung der Religion nach sich zu ziehen; ihre Voraussetzung ist offenbar der Umstand, daß die Nachbarn Sabbath und Beschneidung zu vernachlässigen oder aufzugeben angefangen hatten. Das Verbum שמר ist Lieblingswort der Deuteronomisten, in v. 1. 2 sogar dreimal gebraucht; wahrscheinlich stammt es aus der Priestersprache und bedeutet zunächst die Beobachtung der kultischen Pflichten; „den Sabbath wahren" pflegt Hesekiel und das B. Levitikus zu sagen. חלל ist bezeichnend für die gesetzliche Richtung des Verf.s: der Sabbath ist eine kultische Einrichtung, wer ihn heiligt oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht entheiligt, ist gerecht; man muß aber gut Acht geben, שמר, daß man ihn nicht durch irgend etwas entweiht. שבת ist eigentlich „Woche" und Femin., hier steht es für יום השבת, daher das mask. Suffix. Es ist interessant zu sehen, wie die semitischen Reformreligionen (auch der Islam) aus dem ererbten Besitz gewisse zur Disziplinierung der Religionsgemeinschaft geeignete Sitten (Sabbath, Beschneidung, Gebetszeiten, Bekenntnisformeln, Speisevorschriften, gewisse Humanitätsregeln) in passender Umbildung festhalten, mit neuem Nimbus umgeben und zu Pfeilern der Religion machen. כל־רע wird 58 4 ff. 59 1 ff. weiter ausgeführt: Zank, Prügeleien, Lügen und Betrügen, Vergewaltigung der Armen, ungerechtes Gericht. Wir würden lieber positive Angaben über das, was sittlich ist, sehen. 3 Von jetzt an wird das Metrum unsicher; hat aber Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so müssen spätere Alterationen des Textes, besonders auch Zusätze daran schuld sein. In v. 3a ist wohl הנלוה bis לאמר Glosse. Auch der בן־נכר, der Fremdgeborene, der selbstverständlich nicht die gleichen Rechte wie der geborene Israelit beanspruchen kann, soll nicht leer ausgehen, sagt der Verf., der augenscheinlich auch in v. 1f. nur die jetzt zu gebende Thora in Gedanken hatte. Tritojes. ist extremer Partikularist, sofern er das Heil ausschließlich in die Beobachtung der Thora setzt, räumt auch überall den geborenen Juden bleibende Vorrechte ein, aber das Gesetz hat, weil es längst nicht mehr volkstümliche Sitte ist, sondern ein theologisch-juristisches System zu werden sich anschickt, doch einen allgemeineren abstrakteren Charakter angenommen, sodaß der Ben-Adam schlechthin Untertan des Gesetzes werden kann, wenn er Sabbath und Beschneidung auf sich nimmt. Der Ben-Nekar (ein schärferer Ausdruck als Gēr, Gegensatz zum Samen Abrahams, während der Ger, der Jude oder Nichtjude sein kann, im Gegensatz zum Bürger steht) muß, sagt die Glosse, Proselyt sein (statt des Perf.s mit dem Art. ist ohne Zweifel das Part. הַנִּלְוֶה zu lesen vgl. v. 6), dann wird er nicht von Jahwes Volk „abgesondert" werden. Die Sorge, ausgeschlossen zu werden, müssen zu der Zeit, wo dies geschrieben würde, die Fremdgebornen wirklich gehabt haben; nebenbei bemerkt, ist dies ein Beweis, daß v. 3 nicht aus der exilischen Zeit stammen kann, sondern nur aus der Zeit, wo die Juden wieder ein עם waren und Fremde darauf Wert legen konnten, in ihrer Mitte als Mitbürger geduldet zu werden. In der älteren Zeit ist Israel und besonders Jerusalem angefüllt mit Fremden (vgl. 22 15 ff.), sodaß ein geburtsstolzer Priester die Hauptstädter wohl als Abkömmlinge der Amoriter und

[4]Denn so spricht Jahwe:
Die Verschnittenen, die meine Sabbathe wahren,
Und wählten, woran ich Gefallen habe,
und festhalten an meinem Bund,
[5]Denen gebe ich in meinem Hause ein Mal
und ein Denkzeichen, besser als Söhne und Töchter,
Ein ewiges Denkmal gebe ich ihnen,
das nicht ausgetilgt werden soll.

Hitthiter bezeichnen konnte (Hes 16_2), in der nachexilischen Zeit wurde man immer spröder gegen die Fremden, und ein jüngeres deuteron. Gesetz schreibt vor, gewisse Völker gar nicht (Ammoniter, Moabiter), andere erst in der dritten Generation (Ägypter, Edomiter) in die Gemeinde aufzunehmen (Dtn 23_{4-8}). Daß die Sache streitig blieb, zeigt die weitere Geschichte: das B. Ruth legt eine Lanze zu Gunsten der Moabiter ein, umgekehrt sagen die Rabbinen, man solle den Proselyten selbst in der zehnten Generation noch nicht trauen. Was aber unseren Abschnitt hervorgerufen hat, wird aus den Vorgängen zur Zeit Esras und Nehemias klar (Esr 9_1f. c. 10 Neh 9_2 10_{30}f. $13_{1-3.\,23-30}$). Esra wie Nehemia kämpfen gegen das fremde Element, mit besonderer Schärfe gegen die Mischehen; als man daran ging, auf das neue Gesetzbuch Esras hin die Verfassung der Gemeinde aufzurichten, „sonderte sich der Same Israels von allen Fremdgebornen" (Neh 9_2, בדל wie an unserer Stelle). Unser Verf. muß mindestens den Anfang dieser Kämpfe erlebt haben oder doch mit den Ansichten derer bekannt gewesen sein, die dem Esra (9_1f.) klagten, daß das Volk Israel nicht „abgesondert" sei von den Heiden. Man darf bei seiner sonstigen Richtung annehmen, daß er in der Hauptsache mit Esra usw. einverstanden war, nur soll eine Ausnahme gemacht werden mit solchen Fremden, wie er sie v. 6 charakterisiert. Der Ausdruck: Jahwe wird mich gewiß absondern (nicht: hat mich abgesondert), deutet an, daß scharfe Maßregeln in Aussicht stehen und zwar von der Partei, in der der Verf. die Beauftragten Jahwes erblickt. Die Heilighaltung des Sabbaths und die Frage der Fremden treten bei ihm in derselben engen Verbindung auf wie 3. B. Neh 10_{30}f. Auch die Thora über die Verschnittenen muß einen konkreten Anlaß gehabt haben. Wenn am babylonischen Hofe sogar Verschnittene aus dem davidischen Blut leben (39_7), so wird es auch unter den Persern nicht an israelitischen Eunuchen gefehlt haben, die ähnlich dem Nehemia nach Palästina zurückzukehren trachteten und sich der Gemeinde anschlossen. Der Verschnittene klagt übrigens v. 3 nicht darüber, daß man ihn nicht aufnehmen wolle; das Gesetz Dtn 23_{2-9} ist wahrscheinlich jünger und die Frucht aus den Bewegungen der Zeit Esras. Er klagt nur darüber, daß er keine Nachkommen habe; sein Name wird mit seinem Tode erlöschen, sein Grab nicht von einem Sohne gepflegt und beschützt werden. Keine Spur von dem Trost, der im Unsterblichkeitsgedanken liegen würde. 4. 5 Zuerst wird der Verschnittene getröstet. Jahwe selber gibt durch den Propheten die Thora, die von Dtn 23_2 so wenig respektiert ist. לסריסים hängt nicht von אמר ab, weil das relat. אשר nicht Anfang der direkten Rede sein kann, eher von נתתי v. 5, aber wahrscheinlich ist es nur unser: was anbelangt die Verschnittenen, vgl. die Konstruktion von v. 6f. Der Verf. schreibt keinen edlen Stil, sondern spricht im Tone des Gesetzgebers. Von den Verschnittenen verlangt er wie von den Juden überhaupt die Beobachtung „meiner Sabbathe" (Ausdruck Hesekiels und des Priesterkodex) und „daß sie wählten, woran ich Gefallen habe". בחר von Menschen im guten und schlechten Sinn ausgesagt, ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s, kommt dagegen bei Dtjes. gar nicht vor; es ist das αἱρεῖσθαι des NT.s (Hebr 11_{25}). Festhalten am Bunde bedeutet den Gehorsam gegen das mosaische Gesetz (vgl. 59_{21}), gegen die Verpflichtungen, die die Beschneidung auferlegt. Je später desto mehr spricht man vom Bunde zwischen Jahwe und dem Volk, während noch die deuteronomische Reform begründet wurde auf den Bund, den König und Volk mit einander vor Jahwe schlossen (II Reg 23_3): die weltliche Gesetzgebung wird mehr und mehr zu einer direkt

[6]Die Fremdlinge aber, die sich anschließen an Jahwe, ihm zu dienen
Und den Namen Jahwes zu lieben, ihm zu Knechten zu sein,
Jeden, der den Sabbath wahrt, ihn nicht zu entheiligen,
und die festhalten an meinem Bunde,
[7]Die bringe ich zu meinem heiligen Berge
und lasse sie sich freuen in meinem Bethause;

---

göttlichen, der Staat zur Theokratie. V. 5 gibt an, was den Verschnittenen die Nachkommenschaft ersetzen soll. „Meine Mauern" scheint eine Näherbestimmung zu „mein Haus" zu sein: nicht im Tempel selber, aber doch im Tempelbezirk, an einem geeigneten Ort in den äußeren Vorhöfen; vielleicht ist ובחומתי eine (richtige) Glosse, da der Stichos reichlich lang ist. Dort sollen die Verschnittenen יד und שם haben. Damit muß eine reelle Verewigung gemeint sein, die ihnen nach dem Tode zuteil wird. Die Punktation יד ושם sieht beide Begriffe als eng mit einander verbunden an, etwa als Doppelbezeichnung für ein und dieselbe Sache, für irgend ein Denkmal, und das mag richtig sein, obgleich der Verf. wohl יד ושם auf beide Stichen hat verteilen wollen. Nach II Sam 18 18 errichtete sich Absalom bei Lebzeiten eine מצבת, um trotz seiner Kinderlosigkeit seinen Namen zu verewigen, sie hieß seitdem „Hand Absaloms"; Denkmal heißt יד auch I Sam 15 12. Auch erinnert der Ausdruck an die alte Sitte, auf Grabmälern eine erhobene Hand abzubilden, vielleicht um anzuzeigen, daß der Verstorbene ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde war. Danach sollen die Verschnittenen und offenbar sie allein, nicht die, die Kinder haben, Denkmäler innerhalb der Tempelmauern erhalten, doch sollen sie sicher dort nicht begraben werden. Während sonst der Name in der Familie fortlebt, lebt er hier im Tempel fort, das ist viel mehr wert als jenes, ist ein geistiges Fortleben in Jahwes Gemeinde. Wahrscheinlich war der Verschnittene, zu dessen Gunsten diese Thora gegeben wird, ein hervorragender Mann, aber erfüllt ist das Versprechen wegen Dtn 23 2 wohl nicht. Der Schluß von v. 5 klingt so deutlich an 55 13 an, daß schon deshalb beide Stellen nicht von derselben Hand geschrieben sein könnten; daß von Dtjes. und unter seinen Umständen diese Thora gegeben sei, würde kein Mensch geglaubt haben, wenn c. 56 in einem anderen Buch stände. לא יכרת erinnert übrigens an die große Bedeutung, die man im Altertum der Erhaltung nicht bloß der Gräber, sondern auch der Namensdenkmäler beimaß. **6** Bei den Fremdgeborenen wird das Proselytentum betont, wie v. 3 schon die Glosse tat, und angegeben, was es in sich befaßt. Sie sollen Jahwe kultisch dienen, mit Opfern u. dgl., die sie selbstverständlich nur liefern, nicht selber darbringen, denn das letztere sollen nach Hesekiel (44 6 ff.), den Tritojes. kennt, ja nicht einmal die Leviten mehr tun. Das Verbum שרת (60 7 61 6, nicht bei Dtjes., so oft er Gelegenheit dazu gehabt hätte, um so häufiger bei den gesetzlich gesinnten Schriftstellern) hat Hitz. und Knob. dazu verführt, unter den Fremden die Tempelsklaven zu verstehen, aber die brauchte niemand in Schutz zu nehmen; offenbar steht das Wort hier wie 60 7 im weitesten Sinne. Weiter sollen die Proselyten Jahwes Namen, d. h. seinen Kultus und seine Oberhoheit, lieben (אהבה, ein Infin. mit weiblicher Endung, der meist bei intrans. Verben in Gebrauch ist s. Olsh. S. 532), davon eingenommen und dafür eifrig sein, sollen ihm Knechte und, wie die LXX hinzufügt, Mägde sein d. h. wohl praktisch: die Tempelsteuern entrichten. Alles wird wieder gekrönt durch die Vorschrift der Sabbathheiligung und des Festhaltens am Bunde, d. h. wohl hauptsächlich an der Beschneidung und den damit verbundenen Pflichten, deren Erfüllung den Juden vom Heiden unterscheidet, vor allem den Reinheitspflichten. Diese Proselyten sind offenbar solche, die die spätere Zeit Proselyten der Gerechtigkeit genannt haben würde; an Erleichterungen der Art, wie man sie später den Proselyten des Tores, die nur an die noachischen Gebote (Akt 15 29) gebunden und unbeschnitten waren, zugestand, hat man gewiß erst gedacht, als man nicht mehr so sehr zur Absonderung neigte, sondern umgekehrt Land und Wasser umzog, um Judengenossen zu machen (Mt 23 15); auch aspiriert der Fremde nach v. 3 auf Zugehörigkeit zum Volke.

Ihre Brandopfer und Schlachtopfer
werden angenehm sein auf meinem Altar,
Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker.
[8]Spruch des Herrn Jahwes, der die Versprengten Israels sammelt:
Noch werde ich sammeln zu ihm, zu seinen Gesammelten.

---

7 Solchen Fremden gestattet Jahwe, zum Tempel zu kommen (27_{13}), sich vor Jahwe zu freuen, wie das deuteron. Gesetz den Kultus, besonders die Teilnahme an den großen Festen zu bezeichnen liebt (Dtn $12_{7.12.18}$ usw.); von „geistlichen Freuden" ist nicht die Rede. Der heilige Berg ist deutlich der Tempelberg, nicht das Bergland Jahwes, d. h. Palästina (wie z. B. 11_{9}). Bethaus wird hier der Tempel vom Gesichtspunkt des menschlichen Interesses genannt; es ist der Ort, wo Gebete erhört werden (Ps 65_{3}). Ähnlich verheißt auch I Reg 8_{41-43} dem נכרי die Erhörung des Gebets am Tempel. An dem großen Bettage nach dem ersten korrekt gefeierten Laubhüttenfest wurden trotzdem die Fremdgeborenen nicht zugelassen (Neh 9_{2}). Ihre Opfer, über die auch das Gesetz spricht (Lev 22_{19}ff. 17_{8}ff. Num 15_{14}ff.), werden „zum Wohlgefallen" sein, ein Ausdruck der Kultussprache, bei Brand- und Dankopfern gebraucht (60_{7} Jer 6_{20}, oft im mittleren Pentateuch). Der begründende Satz: denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, als solches proklamiert werden, für alle Völker, darf nicht aus seinem Zusammenhange gelöst werden; es handelt sich keineswegs um die liberale Öffnung des Tempels für jedermann, sondern um die Möglichkeit der Zulassung von Fremden gegen Erfüllung der vorher genannten Bedingungen, d. h. des vollständigen Übertritts zum Judentum, der Beschneidung usw. Damit bleibt das Judentum hinter den meisten Religionen noch weit zurück. 8 Die LXX verbindet v. 8 mit dem Vorhergehenden und schließt v. 8b mit „denn" an, aber mit Unrecht, denn der Partizipialsatz: der da sammelt die Versprengten Israels, paßt nicht zum vorläufigen Abschluß des Vorhergehenden, wo ja nicht von den Juden der Diaspora, sondern von Nichtjuden geredet wird; er soll vielmehr den Hauptsatz v. 8b unterstützen. Jahwe will die Volksmenge mehren; wie er die versprengten Israeliten (11_{12}) sammelt, so will er zu Israel, zu der Tempelgemeinde, noch mehr, nämlich auch Nichtjuden, hinzusammeln. Der Verf. scheint es für nötig zu halten, sein von der herrschenden Strömung etwas abweichendes Votum dadurch zu stützen, daß er sich auf eine ausdrückliche Offenbarung beruft und in dem Partizipialsatz einen Gedanken berührt, der jedem Juden, auch dem exklusivsten, lieb war. Der appositionelle Zusatz לנקבציו (ל für על) ist ihm vielleicht deshalb nötig erschienen, weil er den Übertritt zum Judentum von der Unterordnung unter die Gemeinde in Jerusalem abhängig macht und eine freie Ausbreitung der Jahwereligion außerhalb und unabhängig von der Tempelgemeinde durchaus nicht beabsichtigt, im Zeitalter des samaritanischen Schismas auch nicht beabsichtigen kann. Freilich verschönert ein solcher Zusatz den Stil nicht, findet sich aber häufig in den Gesetzesschriften, besonders im Priesterkodex. Daß dieser Satz den Bestand der nachexilischen Gemeinde voraussetzt, muß jedem unbefangenen Leser einleuchten; wie könnte man denn das letzte Wort verstehen: die, die gesammelt worden sein werden! Indessen würde ich mich nicht sehr widersetzen, wenn jemand v. 8 für einen späteren Zusatz erklärte; nachexilisch bleibt darum v. 1—7 doch.

56, 9—57, 13 fängt ganz von Frischem an, ohne im geringsten auf 56_{1-8} Rücksicht zu nehmen. Es ist eine Strafpredigt, die sich zunächst an die geistigen Leiter der Gemeinde, dann an die götzendienerische Bastardbrut richtet, unter der man nur die nachmaligen Samaritaner verstehen kann. Es besteht aus neun Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Daß es die bestehende Volksgemeinde voraussetzt, ist klar, dagegen die Meinung haltlos, daß es aus der vorexilischen Zeit stammen müsse; vielmehr spricht die Nachahmung Jeremias, Deuterojesaias und besonders Hesekiels deutlich genug für den nachexilischen Ursprung. 9 ist eine so sklavische Nachahmung von Jer 12_{9}b (vgl. Hes 34_{5} 39_{17}), wie sie bei Dtjes. niemals vorkommt. Die wilden Tiere der Prärie und

*⁹Alles Wild des Feldes, kommt zu fressen, alles Wild im Walde!
[10]Meine Späher*) sind blind, sie alle, wissen nicht [aufzumerken],
Sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können,
Träumend, daliegend, liebend zu schlummern.
[11]Aber die Hunde da sind starker Gier, kennen kein Sattsein,
Sie alle wenden sich auf ihren Weg, jeder seiner Beute nach:

*) das sind Hirten (v. 11a)

---

des Waldes werden eingeladen zu fressen, wahrscheinlich von Jahwe, der wenigstens später in der 1. Pers. redet, ohne besonders eingeführt zu sein (57$_{11}$ff.). Das Bild ist als Bild verständlich, weniger klar ist, was es meint. Es soll wohl die Herde das Volk sein, aber was ist mit dem Wild gemeint? Sind es wirkliche Tiere? Mit denen sind ja die Späteren gern bei der Hand vgl. Hes 14$_{15}$ I Reg 13$_{24}$ 20$_{36}$ und besonders II Reg 17$_{35}$f.; der Sinn wäre dann, daß Jahwe eine seiner Plagen über das Land schickt, die das Volk dezimieren und von denen Hes 14$_{21}$ Jer 15$_{3}$ vier namentlich hervorgehoben werden. Andere sehen die Raubtiere als Bild für die Heiden an, aber sollte Tritojes. in Widerspruch mit allen seinen sonstigen Äußerungen den Heiden eine abermalige Strafgewalt über Israel, wenn auch nur auf Zeit, einräumen können? Vielleicht hat sich der Verf. selber nicht um die Deutung des entlehnten Bildes weitere Sorgen gemacht, sondern nur mit göttlichen Strafen drohen wollen. Die archaistischen Formen חיתו und שדי, auch im Priesterkodex Gen 1$_{24}$, sind ein in der späteren Dichtung beliebter Redeschmuck. Zu אתיו v. 9. 12 s. Olsh. S. 495, G.-K. § 29t. Die jüdische Auslegung scheint v. 9 gegenüber merkwürdig hin und her geschwankt zu haben; die Zuteilung von v. 9 zu der vorhergehenden Haphthare deutet auf eine geistliche Fassung des Essens, und die wilden Tiere sind die künftigen Proselyten; dagegen hat die Akzentuation gemeint, daß die eine Tierart, allegorisch oder apokalyptisch verstanden, die andere fressen soll. **10** nennt diejenigen, die den zornigen Ausruf v. 9 veranlaßt haben, leider ist aber das erste Wort unklar. Die LXX spricht offenbar unrichtig צֹפִי, ebenso vielleicht das Ktib, Qre und Punktation wollen צֹפָו = צֹפָיו, aber das Suff. der 3. Pers. ist beziehungslos, da man das Israel v. 8 nicht in diese Dichtung hereinziehen darf. Am besten liest man wohl צֹפַי; die Späher Jahwes, in der Glosse v. 11aß durch רֹעִים, Hirten, erklärt, sind die geistigen Leiter des Volkes, Priester, Propheten, Schriftgelehrte, und ihr Spähen bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf den Zustand des Volkes und seine Lage, auf die Sorge für das innere und äußere Wohl der Gemeinde; Ausgangspunkt für den Ausdruck und Gedankengang ist Hes 33$_{1}$ff. 34$_{1}$ff., erstere Stelle für die „Späher", die ja eigentlich zu dem folgenden Bild nicht sonderlich passen. Hinter לא ידעו fehlt im hebr. Text und im C. Rom. der LXX der unentbehrliche Infin.; diesen hat der C. Al. der LXX in seinem φρονῆσαι und die nach v. 11aß verschlagene Variante in ihrem הָבִין, das dem עִוְרִים gut entspricht. Die Späher sind blind, daß sie die c. 58f. geschilderten Verirrungen und ihre Folgen nicht bemerken, sind stumme Hunde (Schäferhunde vgl. Hiob 30$_{1}$), die nicht bellen, wenn sich in der Herde Unordnung zeigt und wilde Tiere – Gefahren, Gottesstrafen – drohen, die träumen und schlafen, statt zu wachen. Dem letzten Pentameter von v. 10 fehlt im ersten Stichos eine Hebung; Budde ergänzt בְּמִשְׁכָּב, aber die Hunde, die die Herde führen oder bewachen, liegen nicht auf dem Lager, vielleicht schreibt man am besten וְשֹׁכְבִים. Zum Stat. konstr. אֹהֲבֵי vgl. 5$_{11}$ G.-K. § 130a. **11** Aber dieselben (der Art.!) Hunde sind stark von Gier (5$_{14}$ 29$_{8}$), unersättlich (שָׂבְעָה ist wahrscheinlich Infin., s. zu אַהֲבָה v. 6); vgl. dazu, was Nehemia von den Vornehmen erzählt (5$_{7}$ff.); die Klage kehrt freilich immer wieder in den Propheten. Statt für das Gemeinwohl zu sorgen, „wenden sie sich auf ihren eigenen Weg", d. h. sehen auf ihr eigenes Interesse (anders als 53$_{6}$), „jeder seinem ungerechten Gewinn nach" (Jer 6$_{13}$ Hes 22$_{27}$). Das letzte Wort „von seinem Ende her", von allen Enden, überfüllt den Stichos, fehlt in der LXX, paßt auch nicht gut zu dem Bilde; es mag eine schlechte

[12]„Kommt, ich will Wein nehmen, und laßt uns Meth saufen,
Und es wird gehen wie heute so morgen, hoch überaus sehr.“

57 [1]Der Gerechte kam um, und kein Mensch, der es zu Herzen nahm,
Und die Männer der Frömmigkeit sind hingerafft,
indem es niemand beachtet;
Denn vor der Bosheit ist hingerafft der Gerechte,
[2]geht ein in den Frieden,
Es ruhen auf ihren Lagern, wer immer seinen graden Weg ging.

Variante zu לִבְצְעוֹ sein. Das was in v. 11a übrig bleibt: das sind Hirten, sie wissen nicht aufzumerken, ist stilistisch anstößig und metrisch nicht unterzubringen. Wie können die Hunde Hirten genannt werden! Dillm. vermutet: וְהֵם הָרֹעִים, und sie selbst, die Hirten, wissen nicht usw., aber das wäre nur dann annehmbar, wenn vorher die Hirten schon genannt wären, auch ist das Prädikat an dieser Stelle viel zu schwach, endlich wüßte man gar nicht, wer im Gegensatz zu den Spähern hier die Hirten sein sollten. Vielmehr haben wir es mit zwei nicht zusammenhangenden Brocken zu tun, die ursprünglich für v. 10a berechnet waren und vom Rande aus an diesen verkehrten Platz gekommen sein müssen: הֵמָּה רֹעִים ist Glosse zu צֹפָי und לֹא יָדְעוּ הָבִין eine richtige Variante oder vernünftige Korrektur zu dem לֹא יָדְעוּ v. 10. 12 fehlt in der LXX, paßt aber gut zum Ganzen. Einer ruft dem anderen zu: Kommt (s. v. 9), ich will Wein herbeischaffen usw., und morgen soll's eben so hoch hergehen. גָּדוֹל gehört zu יוֹם מָחָר, nicht zu יֶתֶר, das Adverb ist, mag es יֶתֶר (Dan 8_{9}) oder יֹתֵר gesprochen werden. 57, 1. 2 Sorgen die Leiter der Gemeinde für sich selbst statt für diese und leben in Saus und Braus, so geht der Gerechte zu Grunde, ohne daß sie sich Skrupel darüber machen. „Der Gerechte“ ist charakteristisch für Tritojes. vgl. 56_{1}. Die beiden ersten Distichen lehnen sich an Mch 7_{2} an. חֶסֶד ist pietas, mit emphatischem Ton, der fromme Eifer; Nehemia nennt 13_{14} seinen Eifer für die Reinheit und die Einkünfte des Tempels: חֲסָדַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי; Chasidim hießen diejenigen, die seit 150 v. Chr. den Namen Pharisäer bekamen. Zu בְּאֵין מֵבִין vgl. Prv 26_{20}. Das B. Maleachi ist mit den Bb. Esra und Nehemia Zeuge für die hier geschilderten Zustände; besonders die Priester ließen es an sich fehlen; Mal 3_{16}ff. wird berichtet, daß die Frommen sich zu einer Art Genossenschaft zusammenschlossen. Das כִּי, mit dem der dritte Pentameter beginnt, heißt „denn“, nicht „daß“, was einen schleppenden Satz ergäbe und ein viel zu schweres Gewicht an das formelhafte בְּאֵין מֵבִין hängen würde. Dillm.s Einwand, daß es sich um Rüge, nicht um Erklärung der Gründe handele, aus denen Gott die Hinraffung der Frommen zulasse, ist unverständlich, was hat das Denn mit Gottes Gründen zu tun? Der Verf. führt mit Denn das neue „vor der Bosheit“ ein: die Frommen verschwinden, weil die Bosheit herrscht. Der Satz ist begreiflich aus dem Charakter eines theokratischen Staates, wo die Frommen nicht einer privaten Frömmigkeit leben, sondern die Herrschaft des von ihnen verehrten Gesetzes im öffentlichen Kultus und Leben verlangen und verfechten müssen, wo sie also verkümmern, in der Zahl abnehmen, gewaltsam unterdrückt werden, wenn die Machthaber anderer Meinung sind. Der Kampf zwischen den strengen Frommen und den Inhabern der öffentlichen Ämter hat bekanntlich bis zum Untergang des zweiten Tempels fortgedauert. In v. 2 gehört das Sätzchen: er geht ein in den Frieden, zu dem in v. 1b begonnenen Distichon. Friede ist Euphemismus für das Grab, allerdings ein auffallender. Ein älterer Schriftsteller hätte eher gesagt: er fährt mit Herzeleid in die Grube. Indessen ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß der Verf. bestimmte fromme Männer im Auge hat, von deren Grabesruhe er pietätvoll zu sprechen sich gedrungen fühlt. Delitzsch, der in v. 1b das מִפְּנֵי in zeitlichem Sinne faßt: vor dem kommenden Unglück, nimmt konsequenter Weise שָׁלוֹם als adverb. Akk. „mit Frieden“, zerstört aber durch diese Deutung den Zusammenhang, denn er legt einen tröstlichen Sinn in den Satz, der doch die bitterste Klage enthält. Klage ist auch der Schluß: es ruhen auf ihren Lagern (d. h. wieder: in den Gräbern), wer immer seinen geraden Weg wandelt.

[3]Ihr aber, nähert euch hierher, Söhne der Hexe,
Same des Ehebrechers und der Hure: [4]über wen belustigt ihr euch?
Wider wen macht ihr breit das Maul, lang die Zunge?
Seid ihr nicht Kinder des Abfalls, Same der Lüge?
[5]Die da brünstig sind bei den Terebinthen, unter jedem grünen Baum,
Schlachtend die Kinder in den Tälern, inmitten der Felsenklüfte.

Vor הלך (mit dem Akk. wie 33 15 50 10) würde man gern ein כל־ ſehen, muß es jedenfalls hinzudenken. נוח wie Pro 21 16. 3 und 4 wenden ſich an eine Adreſſe, die der Verf. gar nicht für nötig hält näher zu bezeichnen und der er ſeinen ganzen Haß entgegenträgt. Sicher meint er nicht mehr die bisher von ihm gezüchtigten Prieſter uſw., die er nicht Same der Lüge nennen und des Höhen- und Götzendienſtes bezichtigen konnte, ebenſo wenig die jüdiſche Gemeinde, auf die auch die Schilderung durchaus nicht paßt und die v. 14 ff. ganz anders behandelt wird. Die Brut des Ehebrechers und der Hure kann nur jene Bevölkerung bezeichnen, die aus den Reſten Altiſraels und Judas und den Nichtjuden beſtand, nach II Reg 17 ſowohl Jahwe wie andere Götter verehrte, von den zurückgekehrten Exulanten zurückgewieſen wurde und dieſen beſonders zur Zeit Esras und Nehemias ſo viel Ärgernis bereitete, damals auch, im Bunde mit den höchſten Prieſtern der Tempelgemeinde, eine ernſte Gefahr in den Augen der Strengen bildete. Nehemia rechnet es ſich als einen ſeiner חסדים an, den Tobia aus dem Tempel vertrieben zu haben (c. 13). ואתם zeigt an, daß eine andere Art Leute beſprochen werden ſoll, die aber, weil ſie gleich nach den „Spähern" behandelt wird, mit dieſen in gewiſſem Zuſammenhang ſtehen muß. Die verhaßten Halbjuden werden öfter von unſerem Verf. direkt angeredet (65 11 ff. 66 1 ff.), und in der Tat ſtanden ja die Jeruſalemer mit ihnen beſtändig in direktem und indirektem Verkehr. „Nähert euch hierher", wie 48 16 41 1 45 20. Ihre Mutter, deren Beſchimpfung der Orientale ſtärker empfindet als die eigene (I Sam 20 30), iſt eine Hexe (2 6), was dazu ſtimmt, daß jenen Leuten allerlei Myſterienliebhaberei, Nekromantie u. dgl. zur Laſt gelegt wird (vgl. 65 4 f.), und auch inſofern ein wirkſames Scheltwort geweſen ſein mag, als es auf das uniſraelitiſche Weſen dieſer Leute und auf ihren altpaläſtinenſiſchen rohen Aberglauben hinweiſt, von dem die zurückgekehrten Anhänger des Geſetzes ſich befreit glaubten. ותזנה, trotz dem ו konſ. nicht apokopiertes Imperf., wie das beſonders in den volkstümlichen Schriften in den Königsbüchern häufig vorkommt, ſoll das Partiz. vertreten; die Punktatoren ſchreiben das Wort als temp. histor., weil ſie die Entſtehung jener Brut als einmaliges geſchichtliches Ereignis auffaſſen, und das entſpricht immerhin beſſer dem Bilde des Verf.s und ſeinem Vorbilde Heſ 16 3 f., als ותזנה, das Dillm. und Del. wollen. Trotzdem iſt das Impf. konſ. ziemlich künſtlich und vielleicht beſſer anzunehmen, daß תזנה aus verſehentlich geſchriebenem הַזֹּנָה hervorgegangen und in זֹנָה zu verbeſſern iſt. Kloſt. will מנאפת וזנה, eine abſteigende Klimax, die den Text nicht verbeſſert. Der Vater der Baſtardbrut, der Ehebrecher, iſt wohl Altiſrael und die Hure die hinzugekommene heidniſche Bevölkerung Paläſtinas. 4 Die Fragen erinnern an die Dichtung 37 23, die erſte Frage gehört metriſch noch zu v. 3b. Den Mund breit machen, die Zunge lang herausſtrecken ſind ſo leicht verſtändliche und in der ganzen Welt übliche Ausdrücke für unverſchämte Beleidigung, daß es wohl unnötig iſt, die von Geſen. beigebrachten Beiſpiele noch einmal abzuſchreiben; wenn der Verf. wirkliche Vorkommniſſe im Auge hat, ſo hatte es die Zionsgemeinde mit einem ganz zurückgebliebenen rohen Pöbel zu tun, ſodaß man auch aus dieſem Grunde ihre abweiſende Haltung begreift. Übrigens erzählt auch Nehemia von dem Spott, den er von den Samariern und ihrem Anhang erfuhr (3 33 ff.), und wie ſie vor ſeiner Ankunft die Gola in Unglück und Schmach gebracht hatten (1 3). ילדי mit i ſtatt a wegen des Maqqef, nur hier (Olsh. § 135 b G.-K. § 93 m). Aus Lüge und Abfall iſt die Genoſſenſchaft der Gegner hervorgegangen vgl. 66 24. 5 ſcheint ein Einſatz von fremder Hand zu ſein, denn er fügt ſich dem Versmaß nicht (lauter dreihebige Stichen), fällt aus der Anrede heraus und ſpricht eine viel ſchwerere Anklage

[6]Bei den Losen des Tals ist dein Los, sie, sie sind dein Teil,
Auch ihnen gossest du Gußopfer, brachtest du Gabe;

aus, als die Fortsetzung v. 6ff. tut. Der Vierzeiler wird aus einem anderen Gedicht entlehnt und hier ursprünglich Randzitat sein. Er spricht von denen, die in Brunst sind bei den Götterbäumen (1 29), „unter jedem grünen (wahrscheinlich immergrünen) Baum" – aus Jer 2 30 (3 6) oder Dtn 12 2 Hos 4 12ff. –, die also dem alten, besonders in der Landschaft verbreiteten, aber stark ausgearteten Lokalkult anhangen. Ein Huren wird das hier wie Hos 4 Jer 2. 3 genannt nicht bloß, weil es gegenüber der Jahwereligion allmählich zum Afterkult geworden ist, sondern weil dieser Lokalkult als Rest einer älteren sinnlicheren Zeit und in psychologischer Reaktion gegen die ihn ausstoßende sittliche Jahwereligion wirklich ein Tummelplatz der sinnlichen Triebe wurde. Übrigens ist zu bedenken, was unsere zum Christentum übergetretenen Vorfahren unter Anleitung ihrer romanischen Lehrer den heimlichen Zusammenkünften der den alten Göttern treugebliebenen nachzusagen liebten: auch da sollten die „Zauberer" und „Hexen" unter sich und mit dem Teufel buhlen; es waren die aufgewärmten Anklagen der Heiden gegen die älteren Christen. So wird man von den Anschuldigungen unseres Verses, mag er geschrieben sein, wann er will, nur mit Vorbehalt Gebrauch machen dürfen. V. 5b hängt dem Anschein nach von Hes 16 20f. ab, die Täler werden oft erwähnt (v. 6 Jer 2 23 usw.). Kindesopfer hat es, wie Mch 6 7 (vgl. Jer 2 34) zeigt, auch in der vorexilischen Zeit gegeben, Gen 22 ist gegen sie gerichtet; infolge der assyrischen Mißhandlungen wuchs im 7. Jahrh. der finstere Trieb zum Aberglauben und zu dämonischen Greueln in dem verkommenden Volk der Landschaft. Für תחת in v. 5b, das nur eine versehentliche Wiederholung desselben Wortes in v. 5a sein kann, ist nach der LXX בְּתוֹךְ zu schreiben. **6** spricht wieder der Dichter, und zwar verwandelt er die bisher angeredete Mehrzahl in ein Kollektivum weiblichen Geschlechts, um in Anlehnung an Hesekiel (und Jeremia) den Afterkult als Hurerei darzustellen. Den ersten Satz übersetzt man gewöhnlich so: an den Steinen des Tals ist dein Teil; aber חלק bedeutet niemals Stein, auch nicht einen glatten Stein, und selbst wenn man diese Bedeutung zugeben wollte, so würde sie keinen Sinn geben. Denn daß die glatten Steine oder Kiesel der Wadis Baithylien, Steinfetische sein könnten, ist doch so unwahrscheinlich wie nur möglich, und warum sollte der Baithyliendienst gerade in den Tälern betrieben worden sein? Ohne Zweifel standen die Gottessteine meist isoliert und stachen in Form und Farbe möglichst von anderen Steinen ab, waren also dem Geröll der Wadis möglichst unähnlich. Daß man die alten Altäre aus glatten Steinen baute, davon ist in Ex 20 25 Dtn 27 5. 6 nichts zu lesen. Eher sollte man mit Koppe und Knobel noch das arabische chalq, forma, Statue, heranziehen, aber im Wege steht, daß das Wort sonst nicht vorkommt und daß der Zusammenhang eine verächtliche Sache anzuzeigen scheint, da hervorgehoben ist, daß die חלקים das Los der Angeredeten sind. Im Hebr. bedeutet חלק 1. teilen, 2. glatt sein. Die erste Bedeutung tritt in חלקך hervor, paßt aber in keiner Weise bei den חלקי נחל, für die nur die zweite Bedeutung, aber die übertragene, übrig bleibt. Hesekiel spricht 12 24 von מִקְסַם חָלָק; in der Mantik bestand ohne Zweifel hier wie überall die Anziehungskraft dieses in einsamen, wilden, die Phantasie aufregenden Schluchten betriebenen Afterkultus. Man kann חלקי (von חלק mit Dag. dirimens zum Schutz des Schwa mobile) nach Hesekiel l. l. als Abstraktum Betrug (vgl. 30 10 Hes 13 7), betrügerischer Kultus, oder besser wegen der Fortsetzung als diffamierende Bezeichnung der in den Tälern befragten Wesen, Lügner, Betrüger, auffassen, wobei die Sonderbarkeit des Ausdrucks auf Rechnung des Wortspiels mit חלקך kommt; übrigens wäre etwa הבלים für Götzen zu vergleichen (Dtn 32 21), auch כזבים Am 2 4. Zur Konstruktion und zum Sinn von חלק ב vgl. II Sam 20 1: Anteil haben an etwas, hier etwa: sich gemein machen mit etwas. העלה מנחה heißt Tribut darbringen s. II Reg 17 4. Das גם v. 6b sieht nicht auf v. 5 zurück, wo auch keine Götzen genannt sind, sondern steht aufzählend und bindet dies Distichon an das folgende vgl. Jud 5 4. העל אלה אנחם halte ich für eine

7Auf hohen und ragenden Berg setztest du dein Lager,
Auch dort stiegst du hinauf, Opfer zu opfern.

8Und hinter die Tür und den Pfosten setztest du dein Phallusbild,
Denn seinethalben decktest du auf und bestiegst,
machtest breit dein Lager,
Und du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest,
[Und machtest viel dein Huren mit ihnen] das Glied schautest du.

(schlechte) Variante zu העלית מנחה, vielleicht nach Jer 5 9 zurechtgestutzt, es ist sinnlos und überfüllt das Metrum. Wie könnte in einer Angriffsrede, wie sie v. 3ff. darstellt, eine Frage Platz haben: werde ich mich über solches trösten?! Auch folgt Jahwes Urteil zur Sache erst später. 7 Als Gegensatz zum Tal der Berg, der die hier ziemlich leeren Epitheta ornantia גבה ונשא aus 2 12 ff. bekommt. Wie Hos 4 13 Jer 2 20 3 1 ff. und bei Hesekiel wird nun der alte Lokalkult als Hurerei charakterisiert durch das Wort משכבך, dessen unvermittelte Einführung eben auf Abhängigkeit von den älteren Stellen hinweist. Das Lager ist hier die Kultstätte, nicht die Kultübung wie v. 8, darum die Fortsetzung: auch dort stiegst du hinauf usw. 8 führt das Bild von der Hurerei weiter aus, indem zugleich zu einer anderen Art von Afterkult fortgeschritten wird, nämlich zum Dienst der Hausgottheiten, der, ebenso lebenszähe wie die bisher genannten Feldkulte, bis zum heutigen Tage in Palästina neben dem Baumkult sich in allerlei Formen erhalten hat und dessen Reste sich ja auch unter uns noch vielfach nachweisen lassen. Hinter der Tür und dem Türpfosten, wo ja bei allen Völkern neben dem Herde die vornehmste Stätte für diese Wesen ist, steht זכרנך. Daß dies Wort direkt nichts mit der Dtn 6 9 11 20 gegebenen Vorschrift, überhaupt mit dem Worte זכר, gedenken, zu tun hat, sollte doch von vornherein klar sein. Die Deuteronomisten und späteren Schriftgelehrten haben die Mesusa und die übrigen Denkzeichen eingeführt, um dadurch die heiligen Stätten, Bilder und Amulete des Dämonismus unschädlich zu machen, ähnlich wie die Missionare des Christentums bei unseren Vorfahren zu Werke gingen; selbstverständlich haben die hier geschilderten Leute keine Denksprüche oder auch nur Denkzeichen an der Tür, sondern Gegenstände der Verehrung. Man könnte זכרון mit den kultischen Terminis זכר und הזכיר zur Not zusammenbringen, aber viel wahrscheinlicher ist der Zusammenhang mit זָכָר, zu dem sich זִכָּרוֹן oder wahrscheinlich besser זְכָרוֹן so verhält wie אַלּוֹן zu אֵל, es ist das Phallusbild, die Herme. Hesekiel spricht 16 17 von den צלמי זכר aus Gold oder Silber. So erklärt sich allein die Fortsetzung, die vom Huren handelt. Die Richtigkeit von מאתי ist sehr zweifelhaft. Man erklärt: von mir hinweg, aber wenn man dafür scheinbar Jer 3 1 anführen kann, so bedeutet מאת doch sonst immer: von—her. Auch dem Sinn nach ist das prägnant zu fassende מאתי, von mir dich abwendend, bedenklich: war es denn nötig, ein solches Huren als Abwendung von Jahwe zu bezeichnen? Das Suff. der 1. Pers. ist eine Folge der falschen Auffassung von זכרון; zu lesen ist מֵאִתּוֹ, von ihm, dem Phallusbild her, von ihm angestachelt. Also stand in der Zeit unseres Verf.s in den Häusern der Palästinenser hinter der Tür, auf dem Hausflur oder im inneren Hofe, ein priapischer Hausgott, der Genius der Fruchtbarkeit in der Familie (und wohl auch unter den Haustieren), von den strengeren Juden als Zeichen der Unzucht gedeutet. Die Haustür wird Jdc 11 31 nicht ohne Grund genannt sein: dem Eröffner des Mutterschoßes, dem יִפְתָּח, brachte die (vorisraelitische) Bevölkerung Gileads alljährlich eine Jungfrau dar, die „Tochter Jephtahs", um damit für die übrigen die Erlaubnis zur Ehe sowie Kindersegen zu erwirken, und der זכרון stellt diesen Jiphtach dar; bei den Moabitern war es der בַּעַל פְּעוֹר. Die Verben גלית, ותעלי, הרחבת scheinen alle dasselbe Objekt משכבך zu haben. Die Buhlerin hat das Lager breit gemacht für sich und ihren Buhlen. Das führt zu dem weiteren Gedanken, daß sie alle möglichen Buhlen gewonnen habe (vgl. Jer 3 1 ff.), jedoch ist der folgende Text schwerlich in Ordnung. תכרת sollte Femin. sein; daß derselbe Fehler auch sonst ein paar Mal vorkommt, ist keine Entschuldigung. Und was soll כרת hier bedeuten können? Man

9 Und du wandertest zum Melek mit Öl
    und machtest viel deine Würzen
  Und sandtest deine Boten bis weithin   und tief bis zu Scheol;
10 Durch dein vieles Wandern wurdest du müde,
    sagtest nicht: verzweifelt!
  Belebung deiner Hand fandest du,   darum wurdest du nicht schwach.

---

ergänzt wohl בְּרִית, das bisweilen ausgelassen wird, aber diese Phrase läßt sich mit לָךְ מֵהֶם nicht konstruieren, gibt auch keinen Sinn. Auf Grund von Hos 3 2 wird וַתִּכְרִי zu lesen sein: die Buhlerin erkauft sich Buhlen. Womit sie sie, die Götzen, erkauft, deutet sogleich v. 9 an. Ähnlich das Vorbild unseres Gedichts, dem es in allen Stücken folgt, Hes 16 16 ff. 32 ff. (du machst es umgekehrt wie andere Huren, die nehmen Geld, du gibst Geld zu). Das מִן von מֵהֶם ist partitiv, das eigentliche Objekt wird durch den folgenden Relativsatz gegeben: du kauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest. Von dem letzten Distichon von v. 8 fehlt das erste längere Glied im hebr. Text, aber nicht im griechischen, denn der erste Satz von v. 9 in der LXX hat mit dem ersten Satz von v. 9 im hebr. Text nichts zu tun, und der aus Hes 16 25 f. entlehnte Satz: וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנוּתֵךְ אִתָּם, und du machtest viel deine Hurerei mit ihnen, paßt ausgezeichnet in den Zusammenhang. Zum Schluß: יָד חָזִית, das männliche Glied schautest du. Daß יָד diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. „Platz ersehen" heißt es nicht, das käme auch zu spät; „eine Seite (des Lagers) abscheiden" ist noch weniger möglich; die „winkende" Hand ist durch jene Methode gewonnen, mit der man alles auslegen kann, weil man das Gewünschte erst hineinlegt. Daß יָד in diesem obszönen Sinn sonst nicht vorkommt, ist kein Unglück, da wir von solchen Sachen schon mehr als genug im AT. haben; der Talmud gebraucht im selben Sinn אֶצְבַּע, Finger. Hesekiel ist in solchen Dingen weniger zurückhaltend (16 26). **9** In weiterer Nachahmung Hesekiels, der von der Besendung Babels durch die Hure Juda spricht (23 16. 40), schildert der Verf., wie die Hure zum Götzen Melek mit Öl und Würzen wandert und ihre Boten weithin schickt. Daß mit מֶלֶךְ ein babylonischer oder persischer König gemeint sein könnte, ist ein abenteuerlicher Einfall: was sollte der mit dem Öl und wie könnte er in Parallele zu den Mächten Scheols stehen? Melek ist ein unter den Nordsemiten weitverbreiteter Gottesname; auf nordisraelitischem Boden werden nach II Reg 17 unter anderem Adrammelek und Anammelek „bis auf diesen Tag" (v. 34) verehrt; aber weil hier bloß von „dem Melek" die Rede ist, weil ferner die Samarier zu ihm „wandern" müssen (Cheyne vermutet übrigens תָּסֻכִי, du salbst dich für den Melek), kann nur jene Gottheit gemeint sein, die regelmäßig nur Melek (oder Milkom, Malkam) heißt und nach I Reg 11 7 vorzugsweise als Gottheit der Ammoniter galt. Grade er paßt hier besonders gut, da ja nach Neh 2 10 4 1 6 1 ff. die Samarier mit dem „ammonitischen Knecht" Tobia aufs engste befreundet waren und derartige politische Verbindungen auch religiöse Folgen zu haben pflegten. Dient das Öl zu gottesdienstlichen Zwecken (Hes 16 18 f.), so werden auch die רִקֻּחִים nicht Kosmetika sein, die die Hure an sich wendet, um anzulocken (Hes 16 40), sondern mit רֹקַח zusammengestellt werden müssen, das nach Ex 30 25. 35 in der späteren Zeit neben dem Öl im Kultus verwandt wurde und aus verschiedenen Arten von aromatischem Harz usw. bestand. Wohin man nicht in Masse wandern oder direkt hingelangen kann, dahin schickt man Boten. Beschickung fremder Gottheiten ist im Altertum nichts Seltenes; die Juden hoffen ja auch, daß künftig ihr Tempel von allen Völkern besucht oder beschickt werden soll. Zu תַּשְׁפִּילִי ist aus תְּשַׁלְּחִי ein Infin. zu ergänzen vgl. 7 11. Man schickt Boten nach Scheol, d. h. nach solchen Orakelstätten, wo unterirdische Gottheiten befragt oder Nekromantie (8 19) getrieben wurde vgl. übrigens 65 4. Das Piel תְּשַׁלְּחִי als Frequentativ. **10** נוֹאָשׁ aufzugeben! ein Ausruf der Verzweiflung (vgl. I Sam 27 1), etwas anders bei Jeremia (2 25 18 12) als Ausruf verzweifelten Trotzes. „Du fandest das Leben deiner Hand" kann doch nicht bedeuten: du entdecktest, daß deine

11 Und vor wem scheutest und fürchtetest du dich!
denn mit Lügen gingst du um,
Und mein gedachtest du nicht, nahmst es nicht zu Herzen!
Nicht so? ich blieb stumm und verschloß [meine Augen]
. . . . und mich fürchtetest du nicht.

12 Aber ich werde verkünden deine Gerechtigkeit und deine Werke,

---

Hand (da der Fuß müde geworden ist) sich noch rühren könne (Ew. Dillm.), sie kann doch nicht auf den Händen weiter gehen? und schon die Fortsetzung: darum wurdest du nicht schwach, macht diese sonderbare Deutung unmöglich. Klosterm. schlägt vor: חַיַּת דַּיֵּךְ, aber der Sinn: du fandest Leben, so viel dir nötig war, ist nicht sehr befriedigend. Nicht wahrscheinlich ist auch, daß יד hier den allgemeinen Sinn Kraft haben sollte, auch steht es nicht im Sinn von Ps 76_{6}: seine Hand finden, d. h. zu gebrauchen wissen, weil dann der Verf. רַגְלֵךְ gebraucht hätte. Möglicher Weise liegt auch hier ein obszöner Sinn zu Grunde, indem das Suff. zum Stat. konstr. gehört (wie z. B. בֶּן־נָכְרִי 21_{10}): dein Leben von der Hand. Vielleicht aber kommt man mit der nächstliegenden Bedeutung aus: die Hand, die Öl und Weihrauch darbringt, wird immer wieder „belebt", d. h. zu neuen Spenden angestachelt. Die Hure findet sich durch die fremden Buhlen immer neu angeregt, darum gibt sie nicht nach, wird trotz aller Müdigkeit nicht schwach. **11** Wie ihre Gelüste immer neue Nahrung finden, so wird sie auch immer unverschämter, scheut niemand, nicht Jahwe und seine Strafen. Die Frage: wen scheutest (Jer 38_{19} 42_{16}) und fürchtetest du? ist rein rhetorisch. כי gibt als „daß" und „denn" fast denselben Sinn. תכזבי wie שקר 63_{8} absolut: sich mit den Lügen des Götzendienstes abgeben. Die Fortsetzung ואותי bis לבך ist Reminiszenz aus 47_{7}. הֲלֹא ist ein Sätzchen für sich wie oft: ist es nicht so? Seltsamer Weise ziehen zu dem Satz: „Ich schwieg", d. h. ich ließ dich gewähren, darum wurdest du so keck (vgl. Ps 50_{21}), manche Exegeten die ganz anders geartete Stelle 42_{14} zum Vergleich heran, wo Jahwe sagt, daß er lange geschwiegen habe und jetzt schreien wolle; das Schweigen soll Jahwes Untätigkeit gegenüber der — Not des Volkes und dem Druck der Unterdrücker bedeuten, und Jahwe soll hier milder reden als zuvor. Als ob von allen diesen Dingen auch nur eine Silbe im ganzen Gedicht zu lesen stände; auch das הלא wäre doch bei diesem Sinn des Ganzen von einer kindlichen Naivität. Diese Auslegung, die natürlich Dtjes. als Verf. dieses Gedichts ansieht, scheint anzunehmen, daß eine Stelle, die um fünfzehn cc. hinter uns liegt, nur ganz oberflächlich zitiert zu werden braucht, um eine ganze Gedankenreihe auszulösen, die bis jetzt nicht einmal berührt war und in den Zusammenhang paßt wie die Faust aufs Auge. Die Stelle 42_{14} scheint indessen auch schon die Punktatoren zu der Aussprache וּמֵעֹלָם verführt zu haben, während die LXX richtiger das Part. Hiph. וּמַעְלִם spricht. Dies Part. kann zwar ohne Objekt stehen vgl. Ps 10_{1}, doch wird man hier עיני hinzufügen müssen, weil eine Hebung fehlt. Jahwe schwieg und sah scheinbar nichts, deswegen sündigte man ohne Furcht darauf los. Das ist ja die Klage, die durch das ganze Buch Tritojes.s ertönt, daß Jahwe sich nicht rührt. Auch das letzte Distichon ist unvollständig; der ausgefallene erste Stichos muß etwa besagt haben: darum freveltest du immer mehr. **12** Für אני hat die LXX ואני, aber ich, was jedenfalls der Sinn des Zusammenhangs ist; übrigens wird auch Ps 50_{21} die Drohung asyndetisch angefügt. Selbstverständlich ist es nun doch wieder, daß man den Satz: „ich werde verkünden deine Gerechtigkeit" mit seinem stark betonten אני nicht im Sinne eines Dtjes. als Verheißung fassen darf: Ich, ich werde kundtun dein Heil! צדקה muß hier, wie so oft bei Tritojes., vgl. zu 56_{1}, die menschliche Gerechtigkeit bezeichnen, daher haben ältere Erklärer mit Recht den Ausdruck als Ironie aufgefaßt: deine Gerechtigkeit, die Jahwedienst mit Götzendienst vereinigt. ואת־מעשיך, die LXX sachlich richtig τὰ κακά σου vgl. Apk 3_{1} f. $_{15}$, deine Werke (nicht Machwerke = Götzenbilder), die bisher beschrieben wurden und nach der Meinung der Hure von Jahwe nicht gesehen worden sind, die will Jahwe im

Und nicht werden dir nützen, [13]wenn du schreist,
dich retten deine Erwerbungen,
Sie alle wird forttragen der Wind, raffen ein Hauch,
Doch der auf mich vertraut, wird das Land erben
und besitzen meinen heiligen Berg.

*[14]Bahnet, bahnet, ebnet den Weg,
behebt den Anstoß aus dem Weg meines Volkes!

---

bevorstehenden Gericht enthüllen, zum Beweis, daß er sie doch gesehen hat, und im Gegensatz zu seinem bisherigen Stummsein. Wie sich „aus dem Begriff von אגיד [ein prachtvoller Ausdruck] und daraus, daß erst 58 2ff. von solchen die Rede ist, die rechtschaffen zu sein beanspruchen" und die ganz andere Leute sind als die hier angeredeten, ergeben soll, daß diese einzig mögliche Deutung des Verses nicht richtig sei, bleibt Dillm.s Geheimnis; was ist wohl 58 1 der „Begriff" von אגיד? את steht bloß zur Füllung des Stichos. ולא יועילוך gehört, wie Form und Sinn in gleicher Weise dartun, zum Folgenden, sollte also zu v. 13 gezogen sein: nicht werden dir nützen, wenn du schreist, d. h. wenn nun von meiner Seite die Strafen eintreten, deine Gesammelten. זעק, הועיל und הציל wie in den unechten Stücken 44 10. 17. 20 47 7 48 17. Ob das ἅπ. λεγ. קבוציך nicht bloß auf einem Textfehler beruht und etwa durch שִׁקּוּצַיִךְ zu ersetzen ist, läßt sich nicht ausmachen; etwas sonderbar ist jener Ausdruck, aber vielleicht als eine Anspielung auf Mch 1 7 zu verteidigen, wo es heißt, daß die Götzenbilder aus dem Hurenlohn gesammelt, erworben sind. Bekanntlich wurde der Hurenlohn der Kadeschen an das Heiligtum abgeliefert und wird also tatsächlich oft zur Anschaffung neuer kostbarer Bilder verwandt worden sein, mag auch oft in Bildern bestanden haben. Solche „Erwerbungen" der Hure, die sich ihre Buhlen „kaufte", würden ganz gut hierher passen. Dagegen passen nicht die „Göttermassen", von denen vorher nicht die Rede ist und die außer Exegeten kein Mensch in diesem Wort hätte entdecken können, noch weniger freilich Knobels „Heeresmassen". Alle jene kostbaren Erwerbungen ihrer Hurenlaufbahn, die Pflege der Hausgötter und Feldgötter, die Orakel der Totengeister usw. trägt ein Wind (41 16), rafft (s. zu 53 8) ein leichter Hauch dahin. Wer aber auf Jahwe vertraut (nicht bei Dtjes.), wird das Land erben. Zur Zeit Tritojes.s sind die Gesetztreuen von den falschen Brüdern hart bedrängt (Neh 1 3), in Furcht gesetzt und fast zur Flucht genötigt (66 5), aber die Frommen, sagt unsere Stelle, verlassen sich auf Jahwe, dem sie treu dienen, jene huldigen einem bösartigen Synkretismus, daher wird der Sieg den Frommen und Gerechten (v. 1) bleiben, sie werden sich nicht bloß behaupten, sondern die Herren des ganzen Landes werden. Ob der heilige Berg Jahwes der Tempelberg oder als Parallele zu ארץ Jahwes Bergland bezeichnen soll, läßt sich aus Tritojes.s Sprachgebrauch nicht entscheiden, bei dem beide Bedeutungen vorkommen (vgl. 56 7 mit 65 25); doch ist die letztere hier unstreitig am besten am Platz. Das letzte Distichon bildet einen passenden Abschluß des gegen die Samarier gerichteten Abschnittes, scheint aber auch den schlechten Vorstehern der Gemeinde 56 9ff. sagen zu wollen, daß trotz deren Konnivenz gegen die Halbjuden die strengere Richtung durchdringen wird.

57, 14—21, die gewöhnlichen dreihebigen Vierzeiler. Seinem Volk, das im Unglück ist und dies allerdings verdient hat, will Jahwe nicht länger zürnen, will ihm oder wenigstens seinen gebeugten Frommen Frieden geben, den Nahen wie den Fernen. Der Text ist in ziemlich schlechtem Zustande. **14** beginnt mit einem wenig abgeänderten Zitat aus 40 3, das aber durch seine Anwendung einen ganz anderen Sinn erhält. Während bei Dtjes. sich die übersinnlichen Wesen aufmuntern, Jahwen die wunderbare Straße durch die Wüste zu legen, ist hier die Aufforderung zum Wegebahnen in übertragener Bedeutung zu verstehen, wie v. 14b zeigt; unklar ist auf den ersten Blick, in welchem Sinne. Selbstverständlich darf man den Verf. nicht für so konfus halten, daß er hier von der Rückkehr der Diaspora redete, die man erleichtern solle, und das gleich hinterher wieder total vergäße, ganz abgesehen davon,

[15]Denn so spricht der Hohe und Erhabene,
der ewig Wohnende, Heiliger sein Name:
In der Höhe und als Heiliger wohne ich
und bei dem Zermalmten und Geistgebeugten,
Zu beleben den Geist der Gebeugten
und zu beleben das Herz der Zermalmten.

---

daß nach ihm Jahwe selber die Heimführung der Zerstreuten nach der großen Wendung in die Hand nehmen wird. Daß eine Gedankenverbindung zwischen diesem und dem vorhergehenden Gedicht vorliegt, ist ohne weiteres klar, aber was meint der Verf. mit dem Anstoß? Ist es der geistige und physische Widerstand, den die Samarier und Halbjuden der Tempelgemeinde bereiten? oder ist es die noch immer bestehende Sündhaftigkeit der Gemeinde selber? oder das ärgerliche Regiment der Gemeindeleiter? Indessen hängt dies alles in der Zeit Esras und Nehemias, Maleachis und Tritojesaias vielfach miteinander zusammen, und so scheint der Verf. sagen zu wollen: reinigt die Gemeinde von den schlechten und den zweideutigen Elementen, schafft den Umgang mit der Lügenbrut ab, duldet nicht länger, daß die nichtsnutzigen „Späher" an der Spitze bleiben und daß die Gerechten verkümmern! Wenn das geschieht, kann das Volk den Weg der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt ohne Anstoß wandern. Eingeleitet wird diese Aufforderung jetzt durch ואמר, das schwer zu erklären ist. Subjekt von אמר kann nicht Jahwe sein, der ja v. 15 feierlich eingeführt wird, auch nicht gut der Prophet (die Vulg. liest אֹמַר), der sich nur dann nennen könnte, wenn er sich in Gegensatz zu anderen Rednern stellte (wie Micha 3_{1} tut), auch nicht הָאֹמֵר, „man", irgend ein Beliebiger, sondern nur der חוסה בי von v. 13. Aber dann hat nicht der Verf. selber das Wort geschrieben, der nirgends seine einzelnen Dichtungen in dieser Weise mit einander verknüpft, sondern ein Abschreiber oder Leser, vielleicht als Reminiszenz aus 40_{6}. Jedenfalls gewinnt das Metrum und (wegen des Eingangs von v. 15) der Stil, wenn man es wegläßt. 15 „Denn" Jahwe will seinem Volke aufhelfen. Auch hier zeigt sich wieder der starke Unterschied zwischen der Situation des Dtjes. und der des Tritojes. Bei dem letzteren braucht Jahwe keine Exulanten mehr auf der neuen Straße nach dem heiligen Lande zurückzuführen, denn sie sind längst zurück; Jahwe sagt nicht einmal, daß er wieder bei ihnen wohnen will, er tut es längst; er will nur das in Unglück geratene, fast ersterbende Volk wieder beleben. נשא ורם, die so häufig nachgeahmten Lieblingsausdrücke Jes.s, die dieser allerdings nur von Sachen (2_{12}ff. 6_{1}), nicht von Personen gebraucht. Merkwürdig ist das Sätzchen: Heiliger ist sein Name. Daß das auch sonst substantivisch gebrauchte Wort קדוש (40_{25}) hier als eine Art Eigenname des israelitischen Gottes auftritt, dürfte eine Folge seines häufigen Gebrauchs seit der exilischen Zeit, aber auch ein Beweis dafür sein, daß unser Verf. und seine Gesinnungsgenossen hier wie in anderen Stücken (Sabbath, Beschneidung) in Unkunde darüber sind, daß die vermeinte Eigentümlichkeit ihrer Religion sich anderswo ebenso gut findet. Nur der zunehmende Trieb zur Absonderung, der fanatische Purismus der Theokratiker, konnte die besondere Modifikation so emphatisch betonen, daß man die Sache selber der nichtjüdischen Welt abzusprechen wagte. Leider sind noch immer auch christliche Theologen der Meinung, daß die Heiligkeit die israelitische Religion und ihren Gott charakterisiere und von anderen Religionen unterscheide, obgleich gerade die Heiligkeitsbegriffe großenteils unisraelitisch und dem palästinensischen Kultus entlehnt, heidnischer Herkunft und Art sind. Jahwes Rede wiederholt nun im Beginn die ihm vorher beigelegten Prädikate, die so ganz anders sind als die bei Dtjes. üblichen, aber mit einem bedeutsamen Zusatz: in der Höhe und als Heiliger wohne ich und bei dem Zerschlagenen. מרום bezeichnet wohl nicht so sehr den Ort, wo Jahwe wohnt, als die Erhabenheit seines Wohnens vgl. 26_{5} $33_{5.16}$. „Die Himmel sind sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße" 66_{1}. Dem Eindruck der Erhabenheit soll auch קדוש „als Heiliger" (nicht: das Heiligtum) dienen, beides ist exegetisch aus der Vision Jes.s c. 6 gewonnen, wo Jahwe auf einem hohen und

[16]Denn nicht auf ewig will ich hadern
und nicht für immer zürnen,
Weil der Geist vor mir verschmachtet
und die Seelen, die ich geschaffen.

[17]Um die Schuld seines Geizes zürnte ich
und schlug ihn, mich verbergend und zürnend;

---

erhabenen Thron sitzt und der Zuruf der Sarafen seine Erhabenheit ausspricht, welchen Eindruck hervorzurufen auch Hesekiel sich c. 1, obgleich vergeblich, abmüht. Ist Jahwe der Erhabene, so müssen seine Verehrer durchaus demütig sein, wie dies ebenfalls 66 1 ff. ausgeführt ist, mit dem weiteren Gedanken, daß Jahwe sich seine Verehrer nach eigenem Ermessen wählt. את v. 15b ist die Präposition; als Nota Akk. ergibt es eine unerträgliche Künstelei („was anbelangt den Niedrigen von Geist, so ist zu beleben der Geist der Niedrigen") und Zerreißung der Distichenform; das Atnach wäre also unter שְׁמוֹ zu setzen gewesen. Jahwe wohnt erhaben und darum bei den Niedrigen. דכא und נִדכא sowie שְׁפַל־רוּח bezeichnet zunächst den physischen Zustand der neujüdischen Gemeinde, die sich vor der Wirksamkeit Nehemias „in großem Unglück und in Schande" (Neh 1 3) befand, sodann die geistige Depression, die daraus hervorging, aber bei den Gesetztreuen ein eifriges Gottsuchen mit Gebet, Beichte und Selbstkasteiung hervorrief und damit jene Demut, die seit Tritojes. das Kennzeichen des Frommen ist (66 2). Daß diese Demut auf Zeit, die ebensowenig aus einem Herzensbedürfnis stammt, wie die physische Zerschlagenheit der normale Zustand der Gesetztreuen ist, mit der christlichen Demut recht wenig gemein hat, liegt auf der Hand. רוּח ist hier der Lebensmut, wie aus dem Verbum לְהַחֲיוֹת hervorgeht, nicht die Gesinnung wie Pro 29 23 in der gleichen Wendung. Ob der Text von v. 15 ganz in Ordnung ist, daran kann man wegen der mehrfachen Wiederholung derselben Wörter wohl zweifeln. **16** Es schien zwar, als ob Jahwe nicht aufhören wolle zu zürnen, weil auch nach dem Exil das Elend nicht aufhörte, war doch selbst mit der Vollendung des Tempelbaus die von Haggai und Sacharja so sicher in Aussicht gestellte Wendung nicht eingetreten. Aber Jahwe will nicht ewig zürnen, denn dann würde „der Geist vor mir verschmachten". Hier bedeutet רוּח als Synonymum von נְשָׁמָה das Leben, die Lebenskraft. Daß Jahwe selber (אני) die נְשָׁמוֹת „gemacht" habe (vgl. Jer 38 16), ist eine bemerkenswerte Wendung. Eine solche Begründung seines Mitleids wäre ja nicht auffällig, wenn die Seelen der Menschen überhaupt gemeint wären. Aber daran denkt der Verf. nicht, die Heiden haben für ihn keinen vollen Menschenwert. Denkt er aber nur an die Juden, so sollte er ihnen gegenüber, erwartet man, das Mitleid Jahwes aus dessen Liebe oder Vorliebe (בחר) für sie ableiten, wie Dtjes. tut. Statt dessen haben wir bei diesem jüngeren Schriftsteller die Erscheinung, daß ein ganz allgemein ausgedrückter Gedanke bloß zu Gunsten der Juden angerufen wird, ein merkwürdiges, aber nicht alleinstehendes Symptom für den inneren Widerspruch zwischen einem der Zeit entsprechenden universalistischen Empfinden und partikularistischen Neigungen. Übrigens wäre der Satz in dieser Form nicht möglich gewesen, wenn der Verf. an die Unsterblichkeit der נְשָׁמוֹת geglaubt hätte. **17** will nicht etwa das ganze frühere Elend, sondern das Elend der letzten Zeit erklären wie 59 1 ff. Darum wird als dessen Ursache diejenige Versündigung genannt, die nicht bloß bei unserem Verf. (vgl. 58 3 ff.), sondern auch bei Nehemia und im B. Maleachi als die vornehmste Sünde der jüdischen Gemeinde hervortritt, nämlich die Habsucht und der Geiz, der nach dem B. Mal. sich nicht entblödete, Jahwe bei den Opfern zu betrügen, und die Reicheren antrieb, die Notlage der Ärmeren wucherisch auszubeuten (vgl. Neh 5). Unser Verf. hat schon 56 11 von dem בצע gesprochen. בצע zu der Bedeutung „Selbstsucht" zu verallgemeinern, ist weder erlaubt noch ein Gewinn; der Ausdruck ist abhängig von Hes 33 31. Marti wundert sich, daß jene „vereinzelte" Sünde genannt wird, statt des Götzendienstes, als ob Tritojes. die Tempelgemeinde des Götzendienstes hätte beschuldigen können! und als ob es nicht ein Vorzug der alten Schriftsteller

Und er ging abgewandt auf dem Wege seines Herzens,
[18]seine Wege sah ich, spricht Jahwe;

Doch ich heile und leite ihn und schenke
Tröstung ihm und seinen Trauernden,
[19]Schaffend Frucht der Lippen,
Frieden, Frieden dem Fernen und dem Nahen.

[20]Die Gottlosen aber sind wie das aufgewühlte Meer,
denn zu ruhen vermag es nicht,

---

wäre, daß sie sachlich und konkret reden. Aus dem מִצַּעַר, das die LXX statt בִּצְעוֹ hat, ein רֶגַע zu machen und damit dem Verf. eine unglaubliche Gedankenlosigkeit aufzubürden, ist ein verdientes Unglück des Konjekturensports. Die Ausdrücke: ich schlug ihn (l. וָאַכֵּהוּ), den דכא, verbergend (scil. פני) und zürnend (Verb. fin. als Fortsetzung des Inf. abs.) sprechen weiter dafür, daß nicht von der Exilierung, sondern von dem unglücklichen Zustand der Gola seit dem Exil die Rede ist. Das Verb. קָצַף kommt besonders häufig seit der deuteronomischen Zeit vor. Die Fortsetzung: und er ging abgewandt (שׁוֹבָב für מְשׁוּבָב wie Jer 3 14. 22 vgl. 31 22 49 4 Mch 2 4) auf dem Wege seines Herzens (die LXX bloß דרכו), scheint diese Abkehr als Folge des göttlichen Zürnens hinzustellen, was doch, wie Ew. mit gewohntem Feingefühl bemerkt hat, nicht zum Zusammenhang paßt; der Schein wird hervorgebracht durch die verkehrte Abtrennung des folgenden Satzes: seine Wege sah ich, der ebenso die Parallele zu dem Schlagen, Verbergen und Zürnen ist, wie die Abkehr dem עון בצעו entspricht. Wenn Gott die Sünde sieht, so ist das gleichbedeutend mit ihrer Bestrafung, wie umgekehrt nach v. 11 b das Nichtsehen der Sünde von Seiten Gottes das zum Weitersündigen ermutigende Ausbleiben der Strafe bedeutet. Jene Gottlosen läßt Jahwe gewähren, weil er sie zur schließlichen Vernichtung ausersehen hat, seine eigene Gemeinde beaufsichtigt er scharf und straft sie sofort, um ihr das Gericht zu ersparen. Die beiden ersten Wörter in v. 18: seine Wege habe ich gesehen, reichen nicht zu einem Stichos aus; zum Glück ist das Fehlende an einer anderen Stelle erhalten, denn die drei letzten Wörter von v. 19: spricht Jahwe und ich werde ihn heilen, gehören offenbar nicht an ihren jetzigen Ort, wo man mit dem ורפאתיו nichts anfangen kann, sondern dies Wort ist Variante zu וארפאהו und אמר יהוה Ergänzung von דרכיו ראיתי; die Korrektur ist nur an der verkehrten Stelle in den Text geraten. Die Future von v. 18 setzen die von v. 16 fort: Jahwe will den Zerschlagenen heilen, den Abgewandten leiten (58 11) und Tröstung (נ׳ plurale tantum) geben ihm und seinen Trauernden vgl. 61 2 66 10, d. h. ihm, der Tempelgemeinde als Ganzem, speziell aber denen, die über das Unglück Jerusalems betrübt sind (nicht für sich selber sorgen· wie die „Späher" 56 10-12) und die etwa bei dem allgemeinen Unglück persönlich besonders hart betroffen sind; ein solcher Gedanke, wie er in dem לו ולאבליו liegt, kommt bei Dtjes. gar nicht vor. 19 Indem Jahwe das tut, schafft er „Frucht der Lippen" (das Ktib נוב mit ô oder û statt ניב kommt sonst nicht vor), d. h. Danksagungen; der Ausdruck erinnert an Hos 14 3 LXX: פרי שפתים (vgl. Hebr 13 15), er fehlt hier in der LXX. Etwas lose angehängt ist der zweite Akk., den man jedoch auch wie v. 21 als selbständigen Ausruf fassen könnte: Friede dem Fernen und dem Nahen, d. h. nicht dem geistlich Fernen und Nahen, da bei dieser Meinung diese Ausdrücke einer näheren Bestimmung bedürfen (wie 46 12), sondern den frommen Juden weit und breit. 20 Auch die Gottlosen sind nicht allgemein als verstockte Sünder anzusehen, sondern wie so oft in den Psalmen und jüngsten prophetischen Stücken konkret als die Abtrünnigen, die schlechten Juden, die Gegner der Gemeinde oder der Partei der Eiferer, hier als die Samarier und ihr bunter Anhang. Dazu paßt das Prädikat: sie sind wie das Meer, das aufgewühlt ist, weil es nicht ruhig sein kann usw. Jene Gegner können keinen Frieden halten, müssen immer wieder böse Anschläge machen. Ob נִרְגַּשׁ (de Lag.) eine Verbesserung für נִגְרַשׁ ist, das ist

Und seine Wellen wühlen Schlamm und Kot auf:
[21]kein Friede, spricht mein Gott, den Gottlosen!

*58 [1]Rufe aus voller Kehle, halte nicht zurück,
wie das Lärmhorn erhebe deine Stimme!
Und künde meinem Volk ihr Vergehen
und dem Hause Jakobs ihre Sünde!

[2]Zwar mich suchen sie tagtäglich
und Kenntnis meiner Wege lieben sie,
Wie ein Volk, das Gerechtigkeit übt
und das Recht seines Gottes nicht verläßt.

---

mir zweifelhaft, wenigstens würde das aramäische רגש sich mit den Akkusativen nicht gut verbinden lassen; eher könnte man mit Hoffmann (ZATW, 1883, S. 122) das talmudische נגרש und יגרשו (anschwellen, vom Wasser, aber nur im Bilde) einsetzen, doch ist es vorsichtiger, גרש beizubehalten (vgl. zum Niph. Am 8$_{8}$). רפש nur hier. V. 20b fehlt in der LXX. השקט לא יוכל wiederholt in Jer 49$_{23}$. 21 kommt auch 48$_{22}$ vor, ist aber an unserer Stelle nicht wie dort bloß zugesetzt, sondern metrisch notwendig und ein guter Gegensatz gegen v. 19: Friede für die Tempelgemeinde, Untergang für die Samarier.

58. Dasselbe Metrum wie im vorhergehenden Gedicht. Strafpredigt über die Sünden des Volkes, veranlaßt durch die Fastenfrage, und Verheißung der von den Propheten geweissagten glücklichen Zukunft von dem Augenblick an, wo die sittlich-religiösen Pflichten von der Gemeinde erfüllt werden. 1 Der Verf. läßt sich, wie es Hesekiel oft tut, eine Aufgabe erteilen, die er eben dadurch ausführt, daß er die ihm gewordene Instruktion zu Papier bringt. Doch ist ja möglich, daß er auch mündlich gewirkt hat, wo dann der erste Satz: Rufe mit der Kehle, aus voller Kehle, ein Bild von der Weise seines Auftretens geben würde. Der Inhalt paßt allerdings zu einer solchen Erhebung der Stimme nicht sonderlich, man kann sich v. 2ff. kaum mit voller Kraft gesprochen vorstellen. Aber der Verf. nimmt auch 61$_{1}$ff., wo er ebenfalls von sich selber spricht, einen gewaltigen Anlauf, ohne mit derselben Kraft fortfahren zu können. Hier kommt noch dazu, daß v. 1a sich an Hos 8$_{1}$ anlehnt und v. 1b eine fast wörtliche Entlehnung aus Mch 3$_{8}$ ist. 2 Während man nach v. 1 erwartet, einen mächtigen Zornesausbruch zu hören, wird zunächst in ruhiger, überlegter Weise der Boden geebnet, auf dem sich die Anklage erheben soll. Denn es handelt sich gar nicht um Todsünden, solche, mit denen Micha zu tun hat, und der Anlaß der Rede ist ein ganz spezieller Fall, der erst entwickelt werden muß. Zuerst gibt der Verf. zu, daß die Tempelgemeinde sich gegenüber den äußeren Anforderungen der Religion korrekt benimmt, ganz anders als die Samarier 57$_{3}$ff.: mich zwar suchen sie Tag für Tag usw. ואותי nicht gegensätzlich zum Vorhergehenden („und doch"), was eine kindliche Rhetorik ergäbe, sondern einräumend. „Kenntnis meiner Wege" könnte, selbst wenn Dtjes. dies von Exulanten sagte, nicht bedeuten: Kenntnis der Wege, die ich sie führen werde, sondern nur: Kenntnis der von mir gewiesenen Wege, die sie gehen sollen (48$_{17}$); nur dazu paßt das Verb. חפץ und die weitere Fortsetzung. Sie fragen danach, wie ein Volk, das (tatsächlich, nicht bloß vermeintlich) Gerechtigkeit übt. צדקה und משפט wie 56$_{1}$: überall nomistische Vorstellungen. Also eifrig sind sie durchaus. Das letzte Distichon von v. 2 scheint schon aus metrischen Gründen enger mit v. 3a verbunden werden zu müssen. Sie fragen Jahwe nach den משפטי־צדק, nach den „Rechten", die nach dem jus divinum beobachtet werden müssen von dem, der צדיק 57$_{1}$ sein will. Völlig verfehlt und gegen den Geist und Sprachgebrauch Tritojes.s ist es, darunter „gerechte Gerichte" über die Unterdrücker zu verstehen, von denen ja nirgends gesprochen wird, ausgenommen da, wo die Juden, die offenbar keine Exulanten sind, selber die Unterdrücker spielen! Ebenso ist es falsch, in קרבת אלהים das zweite Wort als Gen. subj. zu fassen, als wenn vom Kommen Gottes zur Erlösung die Rede wäre. Schon das Verb. חפץ ist ja gar nicht geeignet, das Harren auf Befreiung auszudrücken, ebenso

Sie befragen mich um die Satzungen der Gerechtigkeit,
Gotte zu nahen lieben sie:
[3]„Warum fasten wir und du siehst es nicht,
kasteien uns und du weißt es nicht?“
Siehe, an eurem Fasttage findet ihr ein Geschäft
und all’ eure Arbeiter treibt ihr an,

---

wenig paßt אלהים zu diesem Gedanken, der יהוה erfordert hätte. Die älteren Übersetzer, die sich von einem exilischen Autor nichts träumen lassen, sind denn auch auf solche Mißdeutungen nicht verfallen, sondern fassen אלהים als Gen. obj. auf. Die Leute finden sich gerne beim Tempel ein, nicht bloß des Kultus wegen, sondern auch um sich in der Thora belehren zu lassen vgl. das Beispiel Sach 7, wo wir zugleich erfahren, wie das Befragen Jahwes zu denken ist: man fragt die Priester und die etwa vorhandenen Propheten, die letzteren haben Sach 7 offenbar noch die höhere Autorität, ebenso wohl auch hier; auch die Bücher Mal. und Neh. bestätigen, daß zur Zeit unsers Verf.s den Propheten ein großer Einfluß zugestanden wurde (vgl. selbst noch I Mak 14₄₁). Selbstverständlich mußten sie in Sachen des Kultus zugleich Schriftgelehrte sein (wie Hag. Sach. Mal. Tritojes. wirklich sind), aber sie sind doch noch mehr Propheten als die geistigen Häupter der nachesrachitischen Zeit, wo das Prophetentum sich mehr und mehr auf Weissagung und Eschatologie beschränkt, während die Schriftgelehrten die Thora übernehmen. 3a Ähnlich wie im B. Mal. wird die Strafrede durch eine Frage des Volkes in die Bahn gelenkt. Wir fasten, ohne daß du es siehst, d. h. ohne daß der erhoffte Erfolg eintritt, wozu also das Fasten? Nach dieser Frage handelt es sich nicht um eine חקת עולם, um ein solches Fasten, wie es das spätere Gesetz am Versöhnungstage kennt (Lev 16₂₉ff.), das ja durch den Zweck des Versöhnungstages ein für alle Mal motiviert ist, sondern um solche Fast- und Trauertage, welche man seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beging und die schon zur Zeit Sacharjas (7₃ff. 8₁₉) zu Anfragen veranlaßten, ob sie nicht eingestellt werden sollten. Sacharja antwortet, daß bald die eschatologische Glückszeit komme, wo die Fasttage von selber wegfallen. Danach versteht sich auch unsere Frage: Warum kommt die eschatologische Wendung noch immer nicht und müssen wir noch immer fasten? Die Fragenden meinen zugleich, daß ihre Fasten den Anbruch der Herrlichkeit beschleunigen sollten, und Tritojes. ist nicht der Mann, das zu verneinen; er wirft ihnen nur ein verkehrtes Fasten vor. An solchen Fasttagen „beugt man die Seele“, drückt man das Leben nieder durch Hungern, Trauerkleidung, Sitzen in Asche und enthält sich der Arbeit. Die Fasttage der Kultgemeinde sind gleichsam negative Festtage; mit diesen haben sie den gottesdienstlichen Charakter (יום רצון v. 5), die Einstellung der Arbeit, das Gebet (v. 4) gemein, es fehlt aber die Freude, die aus der Vereinigung mit der Gottheit entspringt und das eigentliche Leben der Religion bildet. Im Exil spontan entstanden, scheinen sie von den Führern der nachexilischen Gemeinde festgehalten zu sein als Mittel für die Belebung des Gemeinsinnes und des Eifers für die Zukunft, als Mittel zur Disziplinierung der sinnlich angelegten Mitglieder der Gemeinde, die nach unserer Stelle und Sach 7 die Fasten gern wieder losgewesen wären. Von welcher Wirkung Fasten, Bußgebete und dgl. auf die Gemüter sein konnten, lehren die Bb. Esra und Neh. Man kann jenen Führern, die ein solches Disziplinarmittel festzuhalten und zu handhaben wußten, ein großes pädagogisches und Regentengeschick so wenig absprechen wie den Leitern der katholischen Kirche, deren Disziplin nicht bloß aus dem römischen Staat, sondern auch aus der jüdischen Theokratie stammt. 3b Die Antwort. Am Fasttage „finden“ sie ein Geschäft; obgleich sie von der gewöhnlichen Arbeit lassen müssen, wissen sie doch etwas ausfindig zu machen, was Profit bringt, schachern in den Pausen mit einander, und ihre Arbeiter lassen sie arbeiten. עצביכם von עַצָּב, mit Dag. dirim., ἅπ. λεγ., LXX: ὑποχείριοι, wie es scheint, nicht bloß nichtjüdische Sklaven, sondern jüdische Tagelöhner und Schuldner, die ihre Schulden abarbeiten müssen; die Ableitung von עֶצֶב, Mühe, paßt weder zum Verb. נגש (Sklaven

[4]Siehe, zu Hader und Zwist fastet ihr
und zum Schlagen mit ruchloser Faust.

Ihr fastet nun einmal nicht, um hören zu lassen in der Höhe eure Stimme;
[5]Wird solches ein Fasten sein, das ich liebe,
ein Tag, wo der Mensch sich kasteit?

Beugen gleich der Binse seinen Kopf, in Sack und Asche sich betten:
Willst du das ein Fasten nennen
und einen Tag des Wohlgefallens für Jahwe?

[6]Ist nicht das ein Fasten, das ich liebe [spricht der Herr Jahwe]:
Öffnen ungerechte Fesseln, loslassen die Bande des Joches

Und Gebrochene frei entlassen und daß du jedes Joch zerbrichst,
[7]Nicht, daß du dem Hungrigen brichst dein Brot
und Obdachlosigkeit ins Haus bringst?

---

oder Fronarbeiter zur Arbeit antreiben), noch zur Sache, denn wer in Sack und Asche fastet (v. 5) und ein Geschäft nur „findet“, ist nicht in voller Arbeit. 4 Noch schlimmer: der arbeitsfreie Fasttag führt zu Zank und Zwist (מצה klingt an צום an), ja zu Prügeleien, statt dazu zu dienen, daß man „in der Höhe“, vor Gott, die Stimme erschallen läßt, im Buß- und Bittgebet. Die profane Art des jüdischen Gottesdienstes, der die Andacht nicht kennt, ist also schon sehr alt. Doch dürfte der sinnlichere und erfreulichere Opferdienst die Gemüter der Masse mehr gefesselt haben als die Fastenklage, wenn deren Inhalt nicht mehr unmittelbar auf die Stimmung drückte und die unverändert bleibende Zeitlage auch den Zweck des Fastens nicht in äußeren Erfolgen hervortreten ließ. כיום wie heute, wie es heute zugeht. 5 יציע, Denom. von יצוע, Lager, Sack und Asche zum Lager machen vgl. Est 4 3. Der Satz, der die äußeren Geberden des Fastens beschreibt, ist von zwei Fragen eingerahmt, gehört aber näher zu der zweiten; הלכף, durch הלזה wieder aufgenommen, hängt von תקרא ab. Der Verf. will wohl diese äußeren Geberden nicht verwerfen, aber sie machen das Fasten nicht aus. Zu dem Term. techn. רצון s. zu 56 7. 6 Der Verf. sucht nun ähnlich wie Sacharja (c. 7) dem Fasten einen sittlichen Inhalt zu geben, ohne den Zusammenhang zwischen dem neuen Inhalt und der alten Form aufzuhellen. Da er jedoch im Folgenden wesentlich Handlungen des Mitleids empfiehlt, so mag ihn der Gedanke leiten, daß die eigene Bitte um das göttliche Erbarmen am wirksamsten unterstützt wird durch das Erbarmen gegen andere (Mt 5 7 6 12). Man soll am Fasttage ungerechte Fesseln (Ps 73 4) öffnen, Gebrochene, d. h. bürgerlich Ruinierte, Verschuldete, auf Richterspruch hin ins Schuldgefängnis oder in Schuldsklaverei Geratene, freigeben (Hos 11 3 Dtn 28 33), überhaupt jedes Joch entfernen. Hitz. und Fürst möchten das erste מוטה, sowie das von v. 9 in מטה (Hes 9 9), Rechtsbeugung, verwandeln, aber „die Bande der Rechtsbeugung“ gibt ein unreines Bild, und Wiederholungen sind dem Tritojes. nicht anstößig. Hinter dem ersten Stichos von v. 6 ist im hebr. Text eine Lücke, die nach der LXX durch אמר אדני יהוה ausgefüllt werden kann. Statt תנתקו ist mit der LXX der Sing. zu lesen. 7 Das erste Distichon sollte mit dem dritten von v. 6 verbunden sein; mit כי beginnt, wie die veränderte Satzbildung zeigt, eine neue Gruppe von Distichen. In עניים מרודים ist auffällig das Asyndeton, mehr noch die Zusammenkoppelung eines Konkretums mit einem Abstraktum, auch die Überfüllung des Metrums, endlich noch der Plural עניים zwischen den Singularen רעב und ערם. Zwar hat man מרודים durch Änderung in ein Part. Hoph. oder Hiph. oder Part. Pass. Qal in ein Konkretum verwandeln wollen, aber das hebt nur den einen Anstoß. Wahrscheinlich ist מרודים hier wie sonst (Thr 3 19 1 7) Abstraktum (von רוד) und hier nur pro concreto gebraucht, das עניים aber von fremder Hand zur Erklärung beigefügt. Obdachlosigkeit gab es zur Zeit des Verf.s sehr viel; wenn Nehemia an seinem Tisch täglich 150 Personen speiste

Wenn du einen nackt siehst und ihn bekleidest
und vor deinem Fleisch dich nicht verbirgst,
8 Dann wird hervorbrechen wie Morgenrot dein Licht
und deine Heilung eilends sprossen,

Und dein Recht „geht vor dir her“,
die Herrlichkeit Jahwes „schließt deinen Zug“,
9 Dann wirst du rufen und Jahwe antworten,
wirst du schreien und er sprechen: hier bin ich.

Wenn du entfernst aus deiner Mitte das Joch,
das Fingerausstrecken und Unheilreden

(5 17), so wird er auch manche davon haben beherbergen müssen. ערם ist ungenügend bekleidet, daher der Gegensatz nicht הלביש, sondern כסה, mit einem Mantel ausstatten, der gegen die Kälte und nachts als Decke dient. בשרך bedeutet hier nicht die Menschen überhaupt, aber wohl auch nicht die nächsten Blutsverwandten, sondern die Volksgenossen, besonders wohl die aus der Fremde zuziehenden armen Jerusalempilger, vor deren Bettel die selbst nicht immer gut situierten Bewohner der Hauptstadt und Anwohner der Verkehrsstraßen sich oft verleugnen mochten (vgl. außerdem Dtn 15 7 ff.). Die vielen Textänderungen, mit denen der Spieltrieb v. 3–7 bedacht hat, aufzuzählen, verlohnt sich nicht der Mühe, da sie weder notwendig sind, noch den Text verbessern. 8 Übt man so Barmherzigkeit, so wird ein solcher Fasttag Früchte tragen, ja die prophetische Weissagung sich bald erfüllen. יבקע, wird sich spalten, aus einem Spalt hervorbrechen 35 6; zu מהרה s. 5 26. ארכה, bei Jeremia, der es zuerst gebraucht (8 22 vgl. 30 17 33 6), immer mit dem Verbum עלה und in Verbindung mit dem Begriff des Heilens, sodann Neh 4 1 II Chr 24 13 ebenfalls mit עלה, aber in der Bedeutung reparieren, bezeichnet nach Fleischer (Buxtorf, s. Levy, chald. Wörterbuch S. 419) die neue Fleischschicht, die sich über einer heilenden Wunde bildet. Sachlich kommt Neh 4 1 in Betracht: die neujüdische Gemeinde soll wieder aufblühen, die Mauern Jerusalems, die die Gegner zerstört hatten (Neh 1), und die übrigen Ruinen wieder herstellen v. 12 und damit für die Unglücksfasten belohnt werden. V. 8b ist wieder eines jener durch Umdeutung brauchbar gemachten Zitate aus Dtjes., durch die Tritojes., wie andere nachexilische Propheten, den Epigonencharakter seiner Prophetie und seiner Zeit in aller Unbefangenheit eingesteht. Während nach 52 12 Jahwe Vorhut und Nachhut des aus Babel heimziehenden Volkes sein wird, soll hier, wo das Volk längst daheim ist, die eschatologische Wendung aber noch aussteht, die „Gerechtigkeit“, d. h. die vollkommene Ausübung der im Vorhergehenden genannten Pflichten, die Vorhut der Gemeinde und Jahwes Herrlichkeit, eine glanzvolle, in c. 60 geschilderte Gegenwart in der Endzeit, die Nachhut bilden; Vorhut und Nachhut weniger als räumliche denn als zeitliche Gegensätze gedacht: erst die Leistung der Gemeinde, dann die Jahwes, entsprechend der werkgerechten Gesinnung dieses Verf.s, von der Dtjes. nichts als das Gegenteil hat (43 22 ff.). Das letzte Verbum von v. 8 sollte nach 52 12 Piel sein: יְאַסְּפֶךָ. 9a, noch gesteigert in 65 24, nachgeahmt in 30 19, schließt die Gruppe 7b–9a und könnte Schluß des ganzen Gedichts sein, denn der Satz: bei richtigem Fasten wird Jahwe dich erhören, ist ja die beste Antwort auf die Klage: warum fasten wir, ohne daß Jahwe danach sieht. Der Schluß v. 9b–12 bringt auch nicht viel mehr als Wiederholungen. Trotzdem darf man bei diesem Schriftsteller wegen bloßer Wiederholungen nicht auf Unechtheit erkennen; seitdem die Propheten am Schreibtisch sitzen, werden sie weitschweifig. 9b מוטה wird dasselbe bedeuten wie v. 6. Das Fingerausstrecken ist ein roher Gestus des Verspottens, für den Gesen. Beispiele aus römischen Schriftstellern und das arabische ṣabaʿa (Denom. von אצבע, Finger) beibringt; Oort will בעון, „nach Schlechtigkeit“, hinzufügen, aber was heißt denn das: den Finger nach Schlechtigkeit ausstrecken? Also in der Tempelgemeinde zankte und prügelte (v. 4), verhöhnte und verleumdete man sich;

[10]Und spendest dem Hungrigen dein Brot
und die gebeugte Seele sättigst,
So wird aufstrahlen im Finstern dein Licht
und deine Dunkelheit wie der Mittag,
[11]Und leiten wird dich Jahwe beständig
und sättigen in Dürren deine Seele;
Und deine Kraft wird er verjüngen
und du wirst sein wie ein bewässerter Garten,
Und . . . . . wie ein Quellort von Wassern,
dessen Wasser nicht betrügen;
[12]Und bauen wird dein Volk die uralten Trümmer,
ewige Gründungen wirst du errichten,
Und wirst heißen Rißvermauerer,
Wiederhersteller der Straßen zum Wohnen.

---

auch nach den Darstellungen im B. Mal. und Neh. muß man sich darüber wundern, daß diese Leute sich für das auserwählte Volk hielten; in der Zeit der Psalmen ist es auch noch nicht besser geworden. 10 Wenn du „spendest dem Hungrigen deine Seele", ist ein befremdender Ausdruck; Hingebung der Seele liegt nicht im Zusammenhang; wäre נפש als Hunger gemeint, so wäre ein anderes Verbum und נפשו nötig. Die LXX übersetzt: τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου, Pesch. hat bloß לחמך (was auch mehrere Manuskripte haben); wahrscheinlich ist ἐκ ψυχῆς der LXX Korrektur nach dem Ktib. Der Verf. wird לחמך geschrieben haben, und נפשך ist ein durch das folgende Wort beeinflußter Schreibfehler. חפק ist, wie das folgende Verbum zeigt, תָּפֵק auszusprechen. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichts liebt Tritojes. (60 1), der zweite Stichos scheint Hiob 11 17 nachzuahmen. 11 Jahwe wird dich leiten (57 18) beständig, das letzte Wort hat den Nachdruck: es kommen keine Unglücksfälle und Niederlagen mehr. Das Bild vom Leiten erinnert den Verf. an Dtjes.s wunderbare Wüstenreise mit den neugeschaffenen Wasserläufen, daher fährt er fort: er sättigt dich an sonnenverbrannten Stätten (צחצחות nur hier, vgl. צחחים Neh 4 7 Ps 68 7). Ob יחליץ einen passenden Sinn ergibt, ist die Frage, mag man חלץ in der Bedeutung anziehen oder ausziehen fassen; das Hiph. kommt nur hier vor. Besser liest man mit Secker u. a. יַחֲלִיף nach 40 31, dann aber auch עָצְמָתֵךְ nach 40 29: deine Stärke wird er nachwachsen lassen, eben als Anspielung auf jene Stelle Dtjes.s. „Wie ein bewässerter Garten" ebenso Jer 31 12. וכמוצא מים ist zu kurz für einen Stichos, wahrscheinlich ist ein weiteres Subjekt ausgefallen. Zu לא יכזבו vgl. die Bezeichnung eines Baches, dessen Wasser ausbleiben, mit אַכְזָב Jer 15 18 vgl. Hiob 6 15 ff. 12 „Bauen werden von dir" ist eine seltsame Ausdrucksweise, denn unwillkürlich faßt man das מן in partitivem Sinne: einige von dir, was schwerlich gemeint ist. Ew. will וּבָנוּ, was kaum geht, besser wäre בָּנַיִךְ für ממך (Weir, Cheyne), doch sind ja die einzelnen Juden angeredet, nicht Zion oder das Volk als Ganzes; am einfachsten schreibt man עַמְּךָ für ממך. Das Volk wird bauen die uralten Ruinen; als solche konnten die Ruinen aus der chaldäischen Zeit schon in den Tagen Nehemias bezeichnet werden, nicht aber zur Zeit Dtjes.s. Im Folgenden dürfte דור ודור auf die Zukunft gehen, wenn מוסדי richtig ist. In Gründungen von Städten haben es die späteren Juden (wenn man die herodianische Zeit unberücksichtigt läßt) nicht weit gebracht. קרא ל ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s (61 3 62 2. 4. 12). Juda wird gelten als ein regeneriertes, aufstrebendes Volk. נתיבות will de Lag. (Oort) in ein sonst nicht vorkommendes נתיצות ändern, ohne Not, denn man bewohnt zwar keine Pfade (wohnt freilich in den Städten in Straßen Jer 37 21), aber ein Land kann man nicht bewohnen, wenn die Wege nicht in Ordnung sind. Die kleine Tempelgemeinde hatte im ersten Jahrh. genug mit dem Allernötigsten zu tun gehabt, um an

[13]Wenn du zurückhältst vom Sabbath deinen Fuß,
zu tun dein Geschäft an meinem heiligen Tage,
Und nennst den Sabbath eine Wonne und den Neumond Jahwes eine Lust.
Und ihn ehrst, nicht zu tun deine Wege,
nicht zu finden dein Geschäft und zu schwatzen,
[14]Dann „wirst du deine Lust haben“ an Jahwe
und „ich dich fahren lassen über die Höhen der Erde“,
Und dich essen lassen das Erbe deines Vaters Jakob,
denn der Mund Jahwes hat's geredet.

*59 [1]Siehe, nicht zu kurz ist Jahwes Hand zu helfen
und nicht schwerhörig sein Ohr zu hören,

Wegebau denken zu können. Kein Wort in all' diesen Verheißungen von der Rückkehr aus dem Exil.

58, 13. 14 sind mit Recht von Koppe als Zusatz beurteilt. Sie sprechen nicht vom Fasttage, sondern vom Sabbath, auch nicht von den Werken der Barmherzigkeit, sondern vom Ruhen. Wegen des Zitats in v. 14, das aus dem jungen Gedicht Dtn 32 genommen ist, sind die Verse spät hinzugesetzt, dafür spricht auch die Schlußformel. **13** Vom Sabbath soll man wie von einem Heiligtum, das man nicht betreten darf, den Fuß zurückwenden, den man in Bewegung gesetzt hatte, um sein Geschäft (so das Ktib, die Punktation will den Plural) zu tun. Daß מִן vor עֲשׂוֹת aus מִשַּׁבָּת ergänzt werden könnte, ist sehr unwahrscheinlich; entweder muß man den Satz in der angegebenen Weise verkürzt denken oder מֵעֲשׂוֹת schreiben. Von zweifelhafter Richtigkeit ist alles, was hinter עֹנֶג steht, in der LXX ist der Text wesentlich anders. Der „Heilige Jahwes“ für den Sabbath ist ein seltsamer Ausdruck, nicht minder sonderbar die Wendung: ihn verehrungswürdig (das Part. Pual im gerundivischen Sinne) nennen; ersteres könnte man vielleicht durch חֹדֶשׁ יהוה ersetzen; für מְכֻבָּד sollte man ein Substant. des Sinnes „Lust“ erwarten, oben ist מַחְמָד übersetzt (vgl. 64_{10}) und angenommen, daß das folgende Wort den Schreibfehler veranlaßt hat. Neumond Jahwes wird man ebenso gut haben sagen können wie Sabbath Jahwes, da ja der Neumond schlechthin höchstens für diejenigen angenehm war, die an diesem Tage Zinsen einnahmen. Jetzt ist das dritte Distichon nicht mehr überflüssig neben dem ersten wie sonst. Zu דַּבֵּר דָּבָר vgl. Hos 10_{4}. Der Ergänzer drückt sich etwas milder aus als Tritojes., doch bezeugt auch er indirekt, daß der im Müßiggang verbrachte Tag recht profan und weltlich verbracht wurde, obgleich solche Männer, welche wie der Verf. von Ps 19_{18}ff. die Satzungen der Thora süßer als Honig und begehrenswerter als Gold fanden, ihn ihre Wollust nannten. **14** Die Belohnung für die rechte Festtagsfeier wird in allerlei Zitaten geschildert. Der erste Stichos aus Hiob 22_{26}, der zweite aus Dtn 32_{13}, an welche Stelle sich auch der dritte anlehnt, der vierte ist die unvermeidliche Schlußformel der Ergänzer. Das Einherfahren über die Höhen der Erde (zu בָּמוֹתֵי, Qre בָּמֳתֵי, mit abnormer Endung ־ֳתֵי s. Olsh. S. 242. 305f.) ist nicht nach 37_{24}, sondern nach Dtn 32_{11} zu erklären, wo Jahwe mit einem Adler verglichen wird, der sein Junges auf den Flügeln trägt; eben deswegen faßt man אֶרֶץ am richtigsten als die Erde, nicht als ein Land oder das Land Palästina. Jahwe trägt Israel über die Berge, läßt es über alle Schwierigkeiten triumphieren. Und die Gesetztreuen sollen essen (s. zu 1_{7}) das Erbe, das Land ihres Vaters Jakob, es in ungestörtem Besitz haben (62_{8}f.). Der unschöne Wechsel der Person ist durch die Entlehnungen verursacht.

59, dasselbe Metrum wie im Vorhergehenden. Eine weitere Klag- und Strafrede von allgemeinerem Inhalt, die das Ausbleiben des Heils erklärt, zuletzt aber sein baldiges Eintreten verheißt. Das Kap. macht keinen einheitlichen Eindruck; es ist mit mehreren Zusätzen belastet. Dillm. hat behauptet, es passe nicht auf die nachexilische Zeit; wer aber über diese keine bisher unbekannten Quellen besitzt, die das Zeugnis der Bücher Neh., Mal. und der Psalmen vernichten, dem stat pro ratione voluntas. **1** הֵן führt die Aufklärung über die Berechtigung ein, solche Verheißungen wie in c. 58 zu geben, und über deren bisherige Nichterfüllung. Jahwe kann und will wohl helfen, er ist weder ohnmächtig (vgl.

[2]Sondern eure Schulden wurden die Scheidewand,
und eure Sünden ließen das Antlitz verbergen.

[3]Denn eure Hände sind mit Blut besudelt und eure Finger mit Schuld,
Eure Lippen reden Lüge, und eure Zunge murmelt Frevel.

[4]Keiner klagt an mit Recht und keiner prozessiert in Ehrlichkeit:
Vertrauen auf Leeres und Nichtiges reden,
Mühsal empfangen und Unheil zeugen!

[5]Basiliskeneier brüten sie aus und Spinnefäden weben sie.
Wer ißt von ihren Eiern, stirbt, und das ausgedrückte spaltet sich zur Otter,
[6]Ihre Fäden dienen nicht zum Kleid, noch bekleidet man sich mit ihren Wirkereien,
Ihre Werke sind Unheilswerke, und Tat der Gewalt ist in ihren Händen.
[7]Ihre Füße rennen zum Ruchlosen und eilen, unschuldig Blut zu vergießen,
Ihre Gedanken sind Unheilsgedanken, wüste Gewalt auf ihren Straßen;

---

50 2), noch gleichgültig gegen die Gebete. „Schwerhörig" s. 6 10. 2 Eure Sünden „wurden scheidend", „machten verbergen das Antlitz", absolute Wendungen, die den späteren Schriftsteller verraten. Daß „zwischen euch und eurem Gott" und מכם משמע Ausfüllungen von späterer Hand sind, beweist das Versmaß. Zu היה מבדיל vgl. Gen 1 6. פנים ist nicht nach 53 3 zu erklären, wobei der Sinn herauskäme, daß „man" das Gesicht vor den Juden verbirgt, vielmehr bezeichnet es, wie Del., Cheyne u. a. erkannt haben, ähnlich späteren Ausdrücken wie memra, schechina, haschem, absolut das göttliche Angesicht, den im Tempel wohnenden, im Kultus aufgesuchten Gott (vgl. zu 63 9ff.). 3 Die Befleckung der Hände mit Blut kann sich nicht auf das Blutigschlagen der Sklaven beziehen; so etwas kann ein antiker Schriftsteller wohl rügen, aber nicht als das Schlimmste an den Anfang stellen. Bei den 58 4 erwähnten Prügeleien mag Totschlag nicht ausgeblieben sein, von korrupter Justiz spricht v. 16; die Strafrede bringt es außerdem mit sich, daß einzelne Vorfälle verallgemeinert werden. Ein Vorfall solcher Art ereignete sich erst einige Zeit nach der Abfassung dieser Schrift: der Hohepriester Jochanan erschlug seinen Bruder Josua im Tempel! נגאלו, ebenso Thr 4 14, von den Punktatoren, wahrscheinlich nicht von den Autoren, als Reflexiv vom Poel statt vom Qal ausgesprochen, um es von נִגְאַל, erlöst werden, zu unterscheiden; bei korrekter Schreibung des Verbs, das געל heißt, wäre die Unform nicht nötig gewesen. 4 Auch im Prozessieren ist es nicht besser. קרא scheint hier zu bedeuten: zum Rechtsstreit aufrufen, vorfordern (vgl. Hiob 13 22 9 15. 16), nicht den Zeugen, sondern den Gegner, καλεῖν ἐπί τι, in jus vocare, jemanden vors Gericht laden. Daß es in diesem Punkt auch später unter den Juden nicht besser wurde, zeigt 3. B. 29 21. Man vertraut dabei auf nichtige Advokatenrede, die den Schein zur Wahrheit macht und umgekehrt. Der letzte Stichos ist dem Anschein nach Zitat aus Hiob 15 35, aber ein ungenaues, da das richtige ילוד durch הוליד (für הולד), gebären durch zeugen ersetzt ist. — Die vier Vierzeiler

59, 5—8 scheinen nachträglich eingesetzt zu sein, aber wahrscheinlich nicht von Tritojes. selber; sie reden offenbar nicht von der Tempelgemeinde, sondern von den „Gottlosen", und ihr Inhalt ist viel zu stark für eine Strafrede an das ganze Volk. 5 In allerlei Bildern wird die Bosheit und Verderblichkeit des Tuns der Gottlosen ausgemalt; zuerst sind sie Basilisken, dann Spinnen, dann wieder Schlangen. Eier eines Basilisken (11 8) brüten sie aus (34 15); wer die Eier ißt, stirbt — aß man eigentlich Schlangeneier oder sind sie mit eßbaren Vogeleiern zu verwechseln? Das Bild scheint hier zu stark ausgebeutet. זורה mit der selteneren Femininendung é statt ā (G.-K. § 80i Olsh. S. 204) ist Part. Pass. Qal von זור. 6 greift zurück auf das Bild von der Spinne, um dann an dem doppelsinnigen Wort מעשה, Kunstarbeit und Tat, den Übergang zur Sache zu gewinnen. Sehr glücklich ist der Übergang nicht; Spinnefäden, die nicht zum Kleid dienen, sind kein Bild für Gewalttat. V. 7a = Prv 1 16, doch fehlt die letztere Stelle in der ursprünglichen LXX, unser Verf. wird also original sein. In v. 6b die Hände, in v. 7a die Füße, in 7b die Gedanken. Die drei ersten Wörter

[8]Den Weg des Friedens kennen sie nicht, und kein Recht ist in ihren Geleisen,
Ihre Pfade machten sie sich krumm, keiner, der darauf tritt, kennt den Frieden.

[9]Darum ist ferne das Recht von uns, und nicht erreicht uns Gerechtigkeit,
Wir hoffen auf Licht, doch siehe da, Finsternis,
auf Lichtstrahlen, in Dunkelheiten wandeln wir.

[10]Wir tappen wie die Blinden an der Wand und tasten wie Augenlose,
Wir straucheln am hellen Mittag und hausen im Finstern wie die Toten.

[11]Wir brummen wie die Bären alle, und wie die Tauben girren wir,
Wir hoffen auf das Recht und es ist nicht da, auf Heil, es ist ferne von uns.

---

in v. 7 lauten mit ר an, die Alliteration שד ושבר kommt auch 51 19 60 18 vor. „Auf ihren Straßen", wo sie wandern und ihr Wesen haben; aber da מסלה, Kunststraße, nicht wie דרך Handelsweise, Ziel u. dgl. bedeuten kann, so scheint es doch, daß die hier gemeinten einen eigenen Bezirk beherrschen wie die Samarier oder die antimakkabäische Partei oder die hasmonäischen Gegner der Pharisäer. Die Verse 7 und 8 nehmen sich in Ps 14, der die priesterlichen Machthaber angreift und dem sie in der Vorlage der LXX beigeschrieben waren (vgl. Röm 3 10 ff.), ganz natürlich aus und werden in der Tat aus einem Psalm des 2. Jahrh.s stammen. 8 ist mit v. 7 eng verbunden durch die Bilder vom Geleise und Wege. Daß die Gottlosen keinen Frieden halten können, erinnert an 57 20. Sie haben „sich" ihre Wege krumm gemacht, absichtlich, in ihrem boshaften Interesse. Wer darauf (בה mit neutrischem Suff.) tritt, d. h. wer zu ihnen gehört, von ihrer Partei ist vgl. Ps 1 1.

9 schließt sich besser an v. 4 als an v. 5–8 an: weil niemand das Rechte tut, so ist Jahwes Recht und Heil (56 1 b) fern von uns, weil man auf Nichtiges vertraut, so hoffen wir vergebens auf Glück; die bösen Zustände verschulden die bösen Umstände. Der Verf. schließt sich hier, wo er von dem Unglück spricht, selbst mit ein, aber auch später (v. 12 f.), wo er von den Sünden spricht. Zu תשיגנו vgl. 35 10. Das Frequentat. הלך nur bei späteren Dichtern; נגהות nur hier. V. 9b erinnert in seinem Bau an 5 7. Das Hoffen auf die große eschatologische Wendung findet noch leidenschaftlicheren Ausdruck in 63 15 ff. 64 1 ff.; die Motivierung für ihr Ausbleiben ist überall dieselbe: unsere Sünden verhindern Jahwes Eingreifen, alles Gedanken, die bei Dtjes. nicht vorkommen. **10** Die Schilderung der ungewissen bangen Lage der Judenschaft ist nicht ohne ergreifende Wirkung. Dtjes. hatte die glänzendsten Zeiten verheißen, als das Ende des Exils sie nicht brachte, hatte man sich bis zur Vollendung des Tempelbaus vertrösten lassen (Hagg., Sach.) und nun seit zwei Generationen jeden Tag die glorreiche Wendung erwartet: da sich nichts von dem Gehofften einstellt, eine Enttäuschung der anderen folgt, so ergreift die Gemüter der Gläubigen das Gefühl der Unsicherheit. Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus und ein. נגששה, wir müssen tappen; das Wort ist aramäisch, die Form die subjektive, die bei Dichtern oft ähnlich verwandt wird (z. B. Ps 42 5); das zweite Mal liest man vielleicht besser mit Koppe נמששה vgl. die sehr ähnliche Stelle Dtn 28 29. Der letzte Stichos von v. 10 ist unverständlich. Man leitet das sonst nicht vorkommende אשמנים bald von שָׁמֵן ab und übersetzt dann entweder: in fetten Gegenden, oder: unter gesunden Menschen, bald von שמם, wüste sein, ohne daß dabei ein annehmbarer Sinn herauskäme: straucheln denn die Toten in fetten oder wüsten Gegenden oder unter fetten Menschen? wer sollten die gesunden Menschen sein, unter denen die Juden straucheln? Übersetzungen wie: in Gräbern, oder: in Dunkelheiten straucheln wir, können auch nicht viel nützen. Wenn כמתים richtig ist, so muß ein Verb beschafft werden, das zu den Toten paßt, denn daß diese straucheln (oder an den Wänden tappen), wäre eine unerhörte Vorstellung; neben dem Verb hätte noch eine Zeit- oder Ortsbestimmung Platz. Oben ist für כנשף באשמנים nach einer Anregung von Cheyne ונשב בחשכים übersetzt vgl. 50 10 Thr 3 6 Ps 143 3. **11** Zur Vergleichung der Klagenden mit girrenden Tauben s.

[12]Denn viel sind unsere Vergehen vor dir, und unsere Sünde zeugt wider uns,
Denn unsere Vergehen sind uns bewußt
und unsere Schulden, die kennen wir:

[13]Abtrünnig und treulos sein an Jahwe
und zurückweichen hinter unserem Gott weg,
Bedrückung und Abfall reden, Lügenworte aus dem Herzen erdichten.

[14]Und zurückgedrängt wurde das Recht und Gerechtigkeit steht von ferne,
Denn es strauchelt auf dem Markt die Wahrheit,
und Grades kann nicht hereinkommen.

[15]Und so ward die Wahrheit eine Vermißte
und wer Böses meidet ein Geplünderter,
Und Jahwe sah's mit eigenen Augen und erkannte, daß kein Recht sei.

38_{14} Hes 7_{16} Na 2_{8}; die brummenden Bären sind wohl gefangene? Gesen. beweist freilich aus dem Horaz, daß auch der freie Bär seufzt. Für uns wäre dieser Vergleich in ernster Rede nicht möglich. Sachlich wird man an die Klage der Juden an der Klagemauer in Jerusalem erinnert. V. 11b variiert v. 9b, der Verf. will wieder zu der mit v. 9 fallen gelassenen Schilderung der allgemeinen Verderbtheit zurückkehren. **12** Er tut es, indem er sich selbst in die Anklage miteinbefaßt und sie zur Beichte macht, wie die Späteren es lieben. Um so mehr bestätigt sich unser Verdacht gegen die Zugehörigkeit von v. 5–8 zu diesem Gedicht. „Vor dir", offen daliegend vor Gott, zu Gott schreiend (vgl. Ps 90_{8}); die Beichte führt unwillkürlich zur Anrede an Jahwe, die allerdings sogleich wieder aufgegeben wird. ענתה ist neutrisches Prädikat zu einem sachlichen Plural (G.-K. § 144z); zu der juridischen Formel ענה ב vgl. 3_{9}. Das zweite כי ist rhetorische Wiederholung des ersten. Das zweite Distichon ist benutzt in Ps 51_{5}. אתנו uns bewußt, vgl. Hiob 12_{3}. עונות ist wie der Sing. als Mask. in dem Suff. von ידענום behandelt. Nicht bloß Jahwe kennt die Sünden, auch die Gemeinde kennt sie und muß sie kennen, wenn sie von ihnen befreit sein will. **13** zählt die Sünden abermals auf, im Inf. abs. wie v. 4. Zu der selteneren Form נסוג von סוג vgl. 14_{31}. Der Abfall von Jahwe, beschrieben mit jesaianischen Worten (1_{2-4} 30_{9}), besteht nicht im Götzendienst, sondern in sittlichen Verirrungen, in denen die Jahwereligion verleugnet wird, und zwar solchen, die im öffentlichen Leben, im sozialen und rechtlichen Verkehr zwischen den Bürgern vorkommen, nicht solchen, durch die man sich an sich selbst versündigt; Subjekt dieser Ethik ist noch immer die Gemeinschaft, nicht die unsichtbare Seele. הרו und הגו faßt man meist als Inf. abs. Poël von הרה und הגה, aber die Punktatoren haben sie eher als Inf. Hiph. von ירה und יגה verstanden, da sie sonst wie v. 4 und 11 punktiert hätten. Zu schreiben ist הָגו, Inf. abs. Qal von הגה, ersinnen: sie erdichten „aus dem Herzen", aus sich heraus Lügenworte, greifen sie aus der Luft, wie wir sagen; הרו aber, mag es lehren oder schwanger sein bedeuten sollen, ist unbrauchbar und offenbar ein stehen gebliebener Schreibfehler für הגו, also zu streichen. **14** Verdrängt worden ist, ein für alle Mal, das Recht usw. Recht und Gerechtigkeit als menschliche Eigenschaften und Zustände, ferner Wahrheit und Grades, Gradheit (26_{10}) sind personifiziert. Die Justitia steht von ferne, statt auf dem Richterstuhl zu sitzen und zu gebieten, weil die Wahrheit auf dem Markt, in Handel und Wandel und im Gericht, zu Fall gekommen ist oder gar nicht hereingelassen wird (vgl. Jer 5_{1}ff. Mch 7_{1}ff.); wenn alle Lügen und falsch Zeugnis reden, kann kein gerechtes Gericht mehr zu Stande kommen. Ähnliche Zustände in Jerusalem werden in nachexilischen Dichtungen sehr oft geschildert (3. B. Zph 3_{1}ff. Ps 55_{10-12} Jer 5_{24}ff.). **15** gibt zu allerlei Bedenken Anlaß. Daß die Wahrheit noch einmal vorkommt, fällt bei Tritojes. allerdings nicht allzu sehr auf, und der Artikel soll vielleicht grade auf das vorhergehende Distichon zurückweisen: weil die Wahrheit auf dem Markt zu Fall kam, ist sie ganz ausgeblieben. Weniger angenehm ist schon, daß neben die personifizierten Abstrakta

[16] Und er sah, daß keiner [rügte], und erstaunte, daß keiner eintrat,
Da half ihm sein Arm, und seine Gerechtigkeit, die stützte ihn.

---

im zweiten Stichos ein Konkretum tritt: „der vom Bösen weichende“ (Hiob 1_{1}). Die LXX rät auf: וַיָּסֵרוּ מַדַּע הַשְׂכֵּל, was ja dem hebr. Text leicht noch etwas näher gebracht werden könnte (וסר und entfernt hat sich, Perf.), aber die Einsicht paßt nicht in den Zusammenhang. Die Textänderungen, die versucht sind, haben bis jetzt nichts Glaubwürdiges geliefert. Ich weiß mir nur mit der Annahme zu helfen, daß der Verf. sich im zweiten Stichos sprüchwörtlicher Ausdrücke bedient und etwa sagen will: wer nicht mitmacht mit den schlechten Elementen, ist verkauft. משתולל ist einer, der als allgemeine Beute dasteht oder vielmehr sich selbst der Plünderung preisgibt. V. 15b ist ein ungeschicktes Distichon. Gunkel hat zu helfen gesucht durch die Umstellung von וירע בעיניו in בעיניו וירע: Jahwe sah es mit eigenen Augen (vgl. Sach 9_{7}) und erkannte usw., das klingt zwar ein wenig befremdlich, sofern es den Eindruck macht, als ob Jahwe für gewöhnlich eine recht oberflächliche Kenntnis von den Zuständen in seinem Volk habe (vgl. dagegen $57_{17.\,18}$), aber es mag doch für Tritojes. möglich sein, der damit gleichsam sagt: die Zustände sind so arg geworden, daß sie Jahwe in seiner erhabenen Ruhe gestört und veranlaßt haben, selber nachzuschauen und einzugreifen (vgl. Gen $18_{20.\,21}$). Mit v. 15b kann man schon aus metrischen Gründen keinen neuen Absatz beginnen lassen, wenn man nicht annehmen will, daß eine größere Textverderbnis vorliegt, daß nämlich v. 15bff. einem ganz anderen Abschnitt angehört als v. 1—15a und daß beide Abschnitte, der eine am Anfang, der andere am Ende stark verstümmelt sind. **16** Diese Annahme hat allerdings manches für sich, denn v. 16ff. mit seinem Impf. kons. läßt sich nur mit Mühe mit v. 1—15a in einen organischen Zusammenhang bringen. Cheyne meint sogar, daß sie durch die „Gebote einer natürlichen Exegese“ vorgeschrieben werde. Aber im Hinblick auf die vorhergehenden Stücke ziehe ich die Annahme vor, daß Trisojes. nur keinen glücklichen Übergang zum zweiten Teil seiner Rede gefunden hat. Er wollte nach v. 1 erklären, warum das Heil ausbleibt, geriet dann in eine ziemlich weitläufige Schilderung der Sündhaftigkeit und deren Folge, des gegenwärtigen Unglückes, will aber zuletzt die Verheißung bringen, daß das Heil dennoch kommen wird. Statt nun diesen Schluß durch ein deutliches Futurum in Gegensatz zu der langen Vorbereitung zu setzen, läßt er mit seinen erzählenden Imperfekten Gegenwart und Zukunft ineinander überfließen und erst mit v. 19 das klare Fut. eintreten. Das hängt vielleicht etwas damit zusammen, daß er nicht bloß mit künftigen Strafen schrecken, sondern seinen Zeitgenossen sagen will, daß schon jetzt Jahwe zur Vollziehung der Strafe sich angeschickt hat, waren doch schon in der verwandten Stelle 57_{17}ff. die bisherigen Mißgeschicke als Gottesschläge behandelt. Immerhin hätte ein weniger mühsam arbeitender Dichter den Übergang von der Besprechung der bisherigen Strafen zu der Ankündigung des endgültigen Läuterungsgerichts deutlicher bewerkstelligt. Jahwe muß, sagt v. 16, das Gericht selbst in die Hand nehmen. So natürlich in 63_{1-6} die Äußerung ist, daß zur Rache an den äußeren Feinden Gotte kein menschliches Werkzeug, kein Cyrus, zur Verfügung steht, so auffällig ist der gleiche Satz an unserer Stelle, wo doch, wenn ein Zusammenhang mit v. 1—15 besteht, zunächst vom inneren Gericht geredet werden muß. Der Verf. verlangt, es hätte einer aus der Gemeinde selber auftreten sollen, der den Sünden steuerte und die Rechtszustände reformierte. Der erste Stichos in v. 16 ist zu kurz und das איש für sich allein ziemlich nichtssagend, man erwartet ein dem מפגיע entsprechendes Wort, etwa מוכיח. Der מפגיע muß hier (anders als 53_{12}) als ein Mann gedacht sein, der, mit öffentlicher Autorität bekleidet oder sonst durch Kraft und Ansehen hervorragend, für die Besserung eintritt und das משפט wiederherstellt, der Ausdruck umschreibt das, was Hes 22_{23}ff. nüchterner und verständlicher ausgeführt wird: ich suchte einen, der die Mauer aufführte und in den Riß trat vor mir für das Land, aber fand keinen (v. 30). Als Tritojes. diese Worte schrieb, kann Nehemia noch nicht aufgetreten sein, denn wenn dieser auch keineswegs alle Schäden gebessert hat und bei seiner zweiten Anwesenheit noch mit außerordentlich

[17]Und er zog an Gerechtigkeit wie den Panzer,
und der Helm des Sieges war auf seinem Haupte,
Und er zog an die Kleider der Rache
und hüllte sich wie in den Mantel in Eifer.

[18]Wie die Taten, so die Vergeltung,
Grimm seinen Widersachern, Entgelt seinen Feinden!*)

*) den Ländern wird er Vergeltung bezahlen.

---

groben Mißständen kämpfen muß (Neh 13), so konnte nach seiner eingreifenden Wirksamkeit doch nicht mehr gesagt werden, es sei niemand da, der in die Bresche trete. Wie aber diese Worte sich „auf die mit dem Auftreten des Cyrus begonnene Gerichtsoffenbarung beziehen" können, wo doch ausdrücklich gesagt wird, daß kein Mann für Jahwe da ist und er sich allein helfen muß, das ist ein Rätsel, bei dem einem der Verstand still steht. Dtjes. hätte alle seine siegsgewissen Weissagungen über Jahwes Gesalbten, der all sein Anliegen vollführen wird, verbrennen müssen, wenn er jemals in die Lage gekommen wäre, so zu sprechen wie hier. הושיע mit dem Dat. statt Akk., sonst nur in wenigen jungen Stellen (Ps 72 4 86 16). Seine Gerechtigkeit (wofür 63 5 sein Grimm), sein Eifer für das Recht stützt ihn; der Ausdruck סמך, der bei Gott immerhin auffällig ist, empfängt nur 63 5 seine genügende Erklärung aus dem Gegensatz; und so gibt es manches Symptom dafür, daß unser Gedicht jünger sein mag als 63 1 ff., dann aber wirklich c. 61—66 vor c. 56—60 entstanden ist. 17 bleibt noch bei der erzählenden Form, die dieser Schilderung den Charakter einer dichterischen Vision geben könnte, wenn nicht die zu weit getriebene Allegorie, die sich an 11 5 anlehnt und I Thess 5 8 und besonders Eph 6 14-17 nachgeahmt wird, diesen Eindruck wieder zerstörte. Die Gerechtigkeit, in v. 16 als Jahwes Hülfsmacht oder Bundesgenossin gedacht, wird hier nun zum Panzer, der Helm ist und bringt Rettung, die Kleider sind Rache und Leidenschaft; es fehlen nur noch die Waffen, für die vielleicht keine Begriffe mehr zu Gebote standen. שרין mit a statt des gewöhnlicheren ô wie I Reg 22 34. תלבשת kommt sonst nicht vor und ist so überflüssig wie nur möglich, wahrscheinlich eine entstellte Variante zu וילבש, für das man ja, da es auch im ersten Distichon vorkommt, gern ein anderes Wort hätte. 18 Von jetzt an, wo von den Wirkungen der göttlichen Entrüstung und Rüstung die Rede sein soll, tritt nun das Fut. ein, nur liegt das zunächst mehr in der allgemeinen Haltung als in einem fut. Verbum. Denn ישלם ist schwerlich richtig; dem voraufgehenden גמלות sollte ein Nomen entsprechen, auf ein solches weist auch die nachfolgende Explikation, חמה und גמול, hin; vor allem wird ein Nomen durch כעל gefordert, das nicht vor einem Impf. stehen kann und das zu streichen ganz willkürlich wäre. Also ist zu lesen שִׁלֻּם oder שֶׁלֶם: gemäß den Taten gemäß der Vergeltung (vollzieht er Grimm usw.). כעל ist auch 63 7 nur ein verstärktes כ, die ganze Wendung wahrscheinlich sprüchwörtlich. In der LXX lautet der Vers kürzer und vermutlich volkstümlicher כעל גְּמֻל שלם חֶסֶד לצרים (חסד in der aramäischen Bedeutung Schimpf); das Übrige fehlt ihr, und es ist bezeichnend für die Flüchtigkeit, mit der oft der Emendiersport betrieben wird, daß man sich für die ebenso unnötige wie willkürliche Verwandlung von גמול in כלמה auf sie beruft, die das Wort gar nicht hat. Muß durchaus geändert werden, so sollte man eher folgendes Distichon herstellen: כעל גמול הגמול יְשַׁלֵּם חמה לצריו; die beiden folgenden Wörter könnten aus 66 6 zugesetzt sein, da die LXX sie nicht hat. Wer sind nun die Widersacher, denen vergolten werden muß? Nach v. 18c, der aber in der LXX fehlt, in das Versmaß sich nicht schickt und daher Glosse ist, wären es die „Gestade", die Heidenländer; ähnlicher Ansicht sind die meisten Exegeten. Wäre das richtig, so müßte v. 16 ff. von v. 1—15 abgetrennt werden. Denn der Verf. kann doch nicht sagen: Jahwe kann nicht helfen, denn wir sind sündig, darum — hilft er. Vielmehr muß er sagen: deshalb straft er, um nach dem Straf- und Läuterungsgericht helfen zu können. Die Feinde Jahwes sind also die Abtrünnigen in der

[19]Und sehen wird man vom Abend den Namen Jahwes
und von Sonnenaufgang seine Herrlichkeit.

Denn es wird kommen wie ein drängender Strom,
den der Atem Jahwes antreibt,
[20]Und kommen wird aus Zion der Erlöser,
zu entfernen den Abfall aus Jakob.

[21]Ich aber, das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahwe: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, nicht werden sie weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deines Samens und aus dem Munde des Samens deines Samens, spricht Jahwe, von nun an bis in Ewigkeit.

Gemeinde, die bösen Späher von 56_{9}ff., diejenigen, die daran schuld sind, daß es keine Gerechtigkeit gibt, außerdem wohl auch die falschen Brüder und Schismatiker, die der gesunden Entwicklung der Tempelgemeinde schädlich sind, dagegen schwerlich Heiden. Es ist derselbe Gedanke, der auch Mal 3 ausgeführt wird und den 1_{27}f., vielleicht von unserer Stelle abhängig, in ein paar Stichen zusammengedrängt hat. **19** Bei der großen Abrechnung Jahwes mit seinen Widersachern wird man vom Westen bis Osten (vgl. Mal 1_{11}) Jahwes Namen und Herrlichkeit sehen. Wer hier Subjekt ist, ob die sämtlichen Bewohner Palästinas – was jedoch zu den Ausdrücken nicht sonderlich paßt – oder alle Juden der Welt oder endlich alle Menschen, das ist hier ebenso unklar wie Mal 1_{11}, doch scheint die letzte Annahme die natürlichste zu sein. Die späteren Autoren betonen ja mit Vorliebe, daß alle Völker sich für das interessieren werden, was in Juda geschieht (vgl. z. B. zu 4_{2} 12_{6}), auch ist das Strafgericht über die abtrünnigen Juden nur ein Teil des Tages Jahwes, endlich haben wir in 66_{14}ff. genau denselben Gedankengang: Zorn gegen die Feinde (v. 14), Gericht im Feuer (v. 15f.) über die Abtrünnigen (v. 17), das Sehen der Herrlichkeit Jahwes seitens der Heiden (v. 18ff.). Auf Grund von 66_{18} ist oben auch יראו von ראה statt ייראו übersetzt; offenbar liegt unserer Stelle Jes.s prachtvolle Schilderung vom Kommen Jahwes zum Kampf 30_{27}ff. zu Grunde, wie besonders das Bild vom Strom zeigt (der „Name Jahwes" ist allerdings eher von dieser Stelle in 30_{27} eingesetzt). Daß alle Welt Jahwes Namen „sieht", ist allerdings eine Vorstellung, die im ersten Augenblick befremdet und vielleicht auch die Lesart ייראו, fürchten, veranlaßt hat, die aber Tritojes. nicht fremd ist vgl. 66_{19} 60_{3} (18_{3}). Subj. von יבוא v. 19b ist שם und כבוד, nicht Jahwe, wie der Relativsatz zeigt. צר ist Part. von צור, nicht das Adj. צר eng. Für כַּנָּהָר ist כְּנָהָר auszusprechen; die Punktatoren haben den Artikel gesetzt, weil sie צר für das Subj. hielten. נוססה בו (Pilel von נוס), an ihm, dem Fluß, treibt, ihn treibt an der Hauch Jahwes, der 30_{28} kühner selbst mit dem Strom verglichen wird, weil dort Jahwe persönlich kommt, während hier Name und Herrlichkeit Jahwes wohl wie der Mal'ak des Bundes Mal 3_{1} von Jahwes Person unterschieden werden. **20** Der Tag Jahwes ist nicht bloß ein Tag der Rache, sondern auch ein Jahr des Heils 63_{4} 61_{2}. Für לציון hat die LXX ἕνεκεν Σ., Paulus (Röm 11_{26}) ἐκ Σιών, also מציון, beide fahren fort: (καὶ) ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ: לָשִׁב פְּשָׁעִים מיעקב (= להשב); für den hebr. Text könnte man 1_{27} anführen, doch spricht für die originellere Lesart der LXX und des Paulus die Stelle 66_{6}. Aus Zion, nämlich aus dem Tempel (nicht wie 30_{27} aus der Ferne), kommt wie in Ps 50_{1}ff., wo unsere Stelle nachgeahmt zu sein scheint, der Richter wie der Retter und Rächer der umkommenden Gerechten 57_{1}f., der aus der Judenschaft die Sünde entfernt. Man könnte mit der LXX und Röm 11 statt פשע auch den Plural lesen, diesen aber פֹּשְׁעִים, die Abtrünnigen, aussprechen (1_{28}). Unser שָׁבֵי mag durch 1_{27} beeinflußt sein. Das נאם יהוה lassen wir nach der LXX als unmotiviert und das Metrum belastend fallen. – **21** Sind die Sünder aus der Gemeinde entfernt, so wird Jahwe Sorge tragen, daß der korrekte Zustand immer erhalten bleibt. Der Eingang: ich aber, das ist mein Bund mit ihnen (אותם für אִתָּם wie 54_{15}) hat eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Stil des Priesterkodex (Gen 17_{4} 9_{8}, das vorangestellte ואני unzählige Male), daß ein Autor den

*60 [1]Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht,
und Jahwes Herrlichkeit erstrahlt über dir,
[2]Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde
und Dunkel die Völker,
Doch über dir erstrahlt Jahwe,
und seine Herrlichkeit erscheint über dir,
[3]Und Völker gehen nach deinem Licht
und Könige nach dem Glanze deines Strahls.

[4]Hebe rings deine Augen und siehe,
sie alle versammeln sich, kommen dir,
Deine Söhne bringen sie von ferne,
und deine Töchter werden auf der Hüfte getragen;

---

anderen nachahmen muß. Ist hier der Priesterkodex nachgeahmt, so ist v. 21 ein späterer Zusatz. Sichere Entscheidung mag nicht möglich sein, die Unechtheit aber ist das Wahrscheinlichere, auch wegen des Mangels des Versbaus. Der Bund zwischen Jahwe und den Zioniten soll wohl kein neuer Bund sein, denn Israel hat ja schon Jahwes Geist und Worte, aber er soll unvergänglich sein. „Dies ist mein Bund" heißt: so beschaffen ist mein Bund, daß sie meine Worte nicht wieder verlieren. „Meine Worte, die ich in deinen Mund legte" vgl. 51_{16} bezieht sich wahrscheinlich auf den deuteronomischen Satz (Dtn 30_{14}), daß Jahwes Wort in Israels Munde ist, von den Frommen beständig studiert, besprochen und angewendet wird; gemeint ist das Gesetz (vgl. $66_{2.5}$); zu dem Ausdruck: sie sollen nicht weichen, vgl. Jos 1_8. Der Geist auf Israel ist nicht der Geist, der in dem Gottesknecht wirkt, eher der prophetische Geist, der Israel die Zukunft anzeigt (61_1), oder der Geist, der Israel leitet (63_{10}), aber wahrscheinlich der Geist des Gehorsams (Mal 2_{15}ff. Ps $51_{13.14}$). Der Vers stellt das Ideal des Nomismus auf, nicht der Prophetie.

60. Hymnus auf die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems, das von Jahwes Licht überstrahlt, von den Heiden mit ihren Schätzen aufgesucht und köstlich ausgebaut und darauf, bewohnt von gerechten Bürgern, Sitz der unmittelbaren Gegenwart Gottes wird. Das Gedicht ist in dreihebigen Achtzeilern geschrieben, der Text vielfach alteriert (v. 12 ein prosaischer Zusatz). Nach einem ersten Aufschwung erlahmt wie gewöhnlich die poetische Kraft des Verf.s und arbeitet sich mühsam, mit Wiederholungen und Entlehnungen, bis zum Ende durch. Einzelnes in diesen Schilderungen hat dann späteren Schriftstellern als Vorbild oder Anregung gedient. **1** Die Perfekte versetzen uns in die Zukunft. Jerusalem, nicht besonders genannt (die LXX beginnt allerdings mit אורי אורי ירושלם), sondern nur durch das Fem. kenntlich gemacht, soll licht werden, denn sein Licht, Jahwes Lichtglanz, ist da. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichtes ist dem Verf. geläufig vgl. $58_{8.10}$ (59_9). „Werde licht" = du wirst licht (nicht: werde heiter v. 5). „Dein" Licht, das dir verheißene, auf das wir bisher vergebens hofften, das Glück und der Glanz, der der Gottesstadt gebührt. Zugleich ist aber auch das Licht im buchstäblichen Sinne mitgemeint, das Licht der himmlischen Welt, das mit Jahwe herabkommt v. 19ff. Zu כבוד, Lichtglorie, s. 24_{23}. **2** Die Heiden sind und bleiben im Dunkel, ohne Gott und dessen überirdische Lichtherrlichkeit und das damit verbundene Glück. ארץ hier fast wie im NT. ὁ κόσμος, die Welt im Gegensatz zum Gottesreich. Jahwes Licht, das nach v. 19f. zugleich auch ein physisches Licht ist und die Sonne überflüssig macht, bescheint nur Jerusalem und sein Gebiet. Der Artikel von החשך ist kaum motiviert, denn die Finsternis müßte eine ganz besondere Finsternis sein, von der wir nichts zu hören bekommen; da auch sonst in diesem Poem der Artikel gemieden wird, so ist er auch hier (aus Dittographie entstanden) zu streichen. Ein besserer Dichter hätte die Strophe geschickter gebaut und nicht nötig gehabt, sich in so wenig Sätzen so oft und so buchstäblich zu wiederholen. **3** Von Jerusalems Licht angezogen, kommen Könige und Völker, selbst in öde Nacht versetzt, herbei. ל für אל. זֶרַח nur hier. **4** Das erste Distichon ist wörtlich identisch mit

[5]Da wirst du sehen und strahlen
und beben und sich weiten dein Herz,
Denn zuwenden wird sich dir des Meeres Fülle,
der Völker Vermögen zu dir kommen.

[6]Ein Schwall von Kamelen wird dich bedecken,
die Dromedare Midians und Ephas;
Sie alle von Seba kommen*)
und Jahwes Ruhm verkünden sie.

*) Gold und Weihrauch tragen sie

49$_{18}$a, aber wahrscheinlich nicht durch Schuld Tritojes.s, da 49$_{18}$a eher Randzitat aus unserer Stelle ist. Subjekt von v. 4a sind nicht, wie ich früher meinte, die Söhne und Töchter von v. 4b, sondern die im Vorhergehenden genannten Völker und Könige; in v. 4b aber ist nach v. 9 יָבִאוּ statt יבאו zu lesen, weil nur so das Zerbröckeln der Darstellung in eine Reihe wenig zusammenhangender Sätze vermieden wird. Der Verf. sagt: die Völker kommen zu dir v. 3. 4a, sie bringen die zerstreuten Kinder Zions mit v. 4b, sie bringen ferner dir ihre Schätze mit v. 5. Die בנים sind nach dem parallelen Stichos auch im physischen Sinne als Kinder gedacht, die herbeigetragen werden; die Töchter werden, jedenfalls von den Heiden-weibern als Wärterinnen, rittlings auf der Hüfte sitzend, getragen und gepflegt. Es ist doch klar, daß der Verf. nur an die kleinen Mädchen denkt (wie sein Nachahmer 49$_{22}$f.), und unbegreiflich, wie man darunter die Frauen der Juden verstehen kann! Zu תאמנה mit Vernachlässigung der Verdoppelung des n s. Olsh. S. 595, G.-K. § 51m. 5 Und noch mehr wird Zion sehen (nicht תיראי von ירא, wie verschiedene Handschriften und Exegeten wollen), worüber es „strahlt“ (Ps 34$_{6}$), nämlich vor Freude; sein Herz wird beben (פחד aufgeregt sein, meist vor Schrecken, hier vor freudigem Schreck vgl. Jer 33$_{9}$ Hos 3$_{5}$) und weit werden, als Gegensatz zu eng, beklommen, in Angst sein. „Denn“ die Fremden bringen mit den Kindern Jerusalems auch ihre eigenen Schätze mit. המון, eigentlich Lärm, dann Volksmenge, ist hier zu der Bedeutung Fülle, Reichtum verallgemeinert vgl. Ps 37$_{16}$ Qoh 5$_{9}$; das Meer bedeutet natürlich die seebefahrenden Völker, die als die reichsten gelten. Daß die Juden die Schätze der Heiden bekommen sollen, ist eine der liebsten Erwartungen der Späteren, die hauptsächlich Dtjes. durch die Überschwänglichkeit seiner Tröstungen veranlaßt und die Tritojes. und andere damit motiviert haben, daß die Juden das Priestervolk der Menschheit seien (s. 61$_{5.6}$ vgl. 23$_{18}$ Hagg 2$_{7.8}$). Für חיל schreibt man wegen יבאו wohl besser חילי (vgl. 30$_{6}$). 6 Dieser Lieblingsgedanke wird nun weitläufig ausgeführt. Ein Schwall von Kamelen erscheint. כסה steht bei שפעה auch Hes 26$_{10}$ Hiob 22$_{11}$. בכר ist eigentlich das junge Kamel, das schon tragen kann. Als Kamelbeduinen werden die Midianiter genannt, die zu den Nordarabern gehören und südöstlich von Palästina wohnen; עיפה ist nach Gen 25$_{4}$ ein midianitischer Stamm. Nach der Punktation würde nun der folgende Stichos besagen, daß die Kamele der Midianiter von Scheba kommen, aus Jemen, von der Küste des südlichsten Teils des roten Meeres, aber das scheint nicht die Meinung des Verf.s zu sein, er kann doch nicht sagen wollen, daß alle midianitischen Kamele Jahwes Ruhm verkündigen; das Atnach sollte unter עיפה stehen. Hinter diesem Wort folgen jetzt drei Stichen statt zwei; das Zuviel steckt in dem Satz: Gold und Weihrauch bringen sie. Daß die Sabäer reich sind an diesen schönen Sachen (die LXX Cod. Al. setzt nach Hes 27$_{22}$ noch Edelsteine hinzu), konnte der Glossator, wenn er es sonst nicht wußte, aus I Reg 10$_{2}$ Hes l. l. Ps 72$_{15}$ Jer 6$_{20}$ entnehmen. Der Dichter selber nennt die Schätze, die die Midianiter und Himjariten bringen, nicht, sondern überläßt die Ausmalung dem Leser, dagegen sagt er, daß die Sabäer, die in alter Zeit schon nach der Sage I Reg 10 Salomos Herrlichkeit bewundert haben, nun die frohe Botschaft von Jahwes Ruhm verkündigen (vgl. 63$_{7}$). Übrigens mag die Glosse mit Ps 72$_{10}$ ihren Anteil an der Erzählung Mt 2$_{11}$ haben. 7 Die Kedarener (s. zu 21$_{16}$) und die Nabatäer, die auch Gen 25$_{13}$ neben ersteren stehen, schon den Assyrern bekannt sind, im

[7]Alle Schafe Kedars versammeln sich dir,
die Widder Nebajoths gehören dir,
Steigen zum Wohlgefallen auf meinen Altar,
um mein Haus der Zierde zu zieren.

[8]Was fliegt da gleich der Wolke
und wie Tauben zu ihren Gittern?
[9]Ja, mir sammeln sich die Seefahrer
und die Tarsisschiffe voran,
Zu bringen deine Söhne von ferne,
ihr Silber und Gold mit ihnen,
Zum Namen Jahwes deines Gottes
und zum Heiligen Israels, weil er dich ehrt.

[10]Und bauen werden die Barbaren deine Mauern
und ihre Könige dir dienen,
Denn in meinem Grimm schlug ich dich,
doch in meiner Huld erbarmte ich mich dein;

AT. aber zuerst hier erwähnt werden (später noch Gen 26 3 28 9) und nach Alexanders d. Gr. Zeit sehr mächtig waren (s. noch I Makk 5 25 9 35), bis Trajan ihr Reich zerstörte, bringen Schafe, die neben den Kamelen ihr Hauptreichtum und Handelsartikel waren (Hes 27 21 Jer 49 28 ff.). Diese Schafe „werden dir dienen" (zu ישרתנך, archaistischem Plural mit ûn, s. Olsh. S. 469. 544. G.-K. § 60 A. 3), ein auffallender Ausdruck, dessen Sinn nicht recht klar ist; wahrscheinlich soll es nicht heißen: werden dir für deinen Gebrauch zu Dienste sein, sondern: werden dir zum Kultus dienen, sodaß man eher ישרתו לך erwarten sollte; Klost. u. a. wollen ישחרונך, werden dich suchen, was sich aber mit dem sonstigen Gebrauch dieses Verbums gar nicht reimt. Da es einem doch nicht recht in den Sinn will, daß hier von den Hammeln dasselbe gesagt wird, was v. 10 von den Königen, so ist יְשָׁרְתֻךְ übersetzt. Im folgenden Stichos wäre zu erwarten לרצון על מזבחי, wenn man nicht annehmen will, daß רצון nachträglich eingesetzt ist. Von freiwilligem Steigen der Widder auf den Altar (Gesen., Hitz. u. ältere) ist natürlich nicht die Rede. Diese von den Fremden dargebrachten Huldigungsopfer zieren (l. mit der LXX יְפָאֵר) Jahwes schon so gezierten Tempel; das Suff. von תפארתי bezieht sich auf בית: mein Haus der Zier (nicht: das Haus meiner Zier). Die LXX übersetzt תפלתי nach 56 7; ihre Vorlage hatte תפרתי nach phonetischer Orthographie. 8f. Wie in den beiden vorhergehenden Achtzeilern, so wird auch in diesem die Ankunft der Diaspora und der reichen Schätze zusammengefaßt; wie vorhin nach Osten, so wenden wir uns jetzt nach Westen: in der Ferne sieht man Schiffe — darum das Fem. — wie Wolken (עב an עוף alliterierend) herbeifliegen oder wie Tauben, die dem Taubenhaus zueilen. Als hätte die Frage, die an Cnt 3 6 8 5 erinnert, schon eine Antwort bekommen, wird 9 mit einem erklärenden „denn" fortgefahren. Aber die Fortsetzung paßt nicht dazu: denn mein harren die Gestade, auch paßt dieser Satz nicht zu dem parallelen: und die Tarsisschiffe voran. Wie kann man Gestade so mit Schiffen in eine Reihe bringen, und wie stimmt das Harren (nicht: sie harrten) zu dem Herbeieilen? Der Dichter hat ohne Zweifel geschrieben: לִי צִיִּים יִקָּווּ. Zu יִקָּווּ, schon von Luzz. vorgeschlagen, rät (auch wegen v. 9b: לשם יי) die verwandte Stelle Jer 3 17; ציים ist wegen der Tarsisschiffe notwendig und erleichtert zugleich die durch den Zusammenhang empfohlene Beziehung des Suff. von כספם und זהבם auf die Heiden. Denn daß die Juden in der Diaspora reich sind, hat der Verf. wohl kaum angenommen, aber wenn auch, so wäre das eine unnütze, weil Selbstverständliches aussagende Bemerkung, daß sie bei der Heimkehr ihr Geld mitbringen. Dagegen wird überall betont, daß die Juden das Vermögen ihrer Mitmenschen bekommen sollen, also auch das der reichen Meerkaufleute. לשם wie Jer 3 17, doch ist es hier wohl nicht Wiederaufnahme von לי,

[11]Und offen werden halten deine Tore beständig,
tags und nachts nicht geschlossen werden,
Zu bringen zu dir das Vermögen der Völker,
indem ihre Könige die Führer sind.

[12]Denn das Volk und das Königreich, die dir nicht dienen, werden untergehen und [ihre Länder] wüste werden.

[13]Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen,
Zypresse, Fichte und Scherbin zumal,
Zu zieren den Ort meines Heiligtums
und daß ich den Ort meiner Füße ehre;

---

sondern von הביא abhängig. Der Schluß von v. 9b stimmt wörtlich mit dem Schluß von 55_{5} überein, wenigstens im hebr. Text. **10f.** Nachdem der Zuzug gemustert ist, kehrt die Betrachtung bei Jerusalem selber ein. בנו בני ein wohlfeiles Klangspiel. Die Barbaren bauen nicht Jerusalem, denn der Verf. lebt im wiedererbauten Jerusalem, sondern die Mauern, ohne die im Altertum kein Ort eine richtige Stadt ist. Diese Stelle macht wahrscheinlich, daß Tritojes. noch vor Nehemias Mauernbau geschrieben hat, obgleich man ja annehmen könnte, daß er den eiligen und zweifellos mangelhaften Notbau Nehemias durch neue und bessere Arbeit ersetzt haben möchte. Haben die Barbaren die Mauern zerstört, so müssen sie sie jetzt zur Fron wieder aufbauen, die Juden sind die Bauherren 58_{12}; selbst die Könige müssen zu Dienst sein. Letzterer Gedanke kehrt immer wieder, weil zu schmeichelhaft. In diesem Dienst der Fremden erkennt der Verf. v. 10b vor allem die Barmherzigkeit Jahwes gegen sein Volk und die Entschädigung für die Leiden, die ihm der göttliche Zorn brachte; der Ausdruck ähnlich wie 54_{7}; der Nachahmer in 49_{23} übertreibt noch stark diese Bemerkung über die Dienstbarkeit der Könige. **11** Das Piël פתחו ist hier (anders als 48_{8}) möglich, weil ein Obj. hinzugedacht werden kann: die Tore haben die Türen geöffnet, halten offen. Die fremden Völker, statt die Tore Zions mit Krieg und Plünderung zu bedrohen, bringen vielmehr ihre Schätze durch sie, so viele, daß selbst die Nacht zur Einbringung mit zu Hülfe genommen werden muß. Der Zustandssatz am Schluß ist sonderbar: indem ihre Könige geführt werden. Die unfreiwillige Herbeiführung der Könige paßt gar nicht in den Zusammenhang, noch weniger der (auch nicht in den Worten liegende) Gedanke, daß die Könige von ihrem Herzen zu Jahwe getrieben werden; die Übersetzung Ew.s und Dillm.s: mit ihren Königen im Zuge, hätte einen anderen Ausdruck erfordert, auch ein anderes Wort, da Könige doch nicht wie Rinder oder wilde Tiere geführt werden (11_{6}). Knobels Verständnis: ihre Könige als Führer (der Lasttiere), trifft das Richtige, verlangt aber das Part. Akt. נֹהֲגִים. – **12** ist Einsatz eines Lesers, der Sach 14_{16-19} gelesen hat. Der Vers ist rein prosaisch, v. 12b außerdem wohl noch fehlerhaft, da das Subj. הגוים schon v. 12a steht und zum Verbum חרב nicht paßt, ein umgekehrter Schreibfehler wie 37_{18}. – **13** Die Disposition von v. 13ff. ist sehr mangelhaft, ebenso der Versbau und Stil; kommen die Fehler der letzteren wohl meist auf Rechnung späterer Alterationen des Textes, so die der Disposition auf Rechnung der mühsamen, kompilierenden Art zu arbeiten, der Gedankenarmut und sterilen Phantasie, die den Tritojes. wie so viele Epigonen kennzeichnet. Die kostbaren Bauhölzer des Libanon sollen nach Jerusalem kommen, um Jahwes Tempel auszuschmücken; dieser ist längst vorhanden, aber bis jetzt ein ärmlicher Notbau gewesen. Schon v. 7 sprach der Verf. von ihm, hat ihn wohl auch v. 17 im Auge; daß alles so bunt durcheinander läuft, mag zum Teil daraus erklärt werden dürfen, daß Jerusalem selbst für den Verf. nur ein erweitertes Heiligtum, El quds, ist. Die aus 41_{19}b wörtlich entlehnten Libanonsbäume, die nach Dtjes. den von Jahwe begangenen Wüstenweg in eine Oase umwandeln sollen, werden hier praktisch verwandt zum prächtigen Ausbau „des Orts meines Heiligtums, des Orts meiner Füße", des Tempels mit dem ganzen heiligen Bezirk, vielleicht der ganzen Stadt; in dem Ausdruck „Ort meiner Füße" liegt der theologische Vorbehalt, daß Jahwe

[14]Und gehen werden zu dir gebückt
die Söhne deiner Bedrücker und Verächter*)
Und werden dich nennen Jahwes Stadt,
das Zion des Heiligen Israels.

[15]Statt daß du verlassen bist
und gehaßt und ohne Wanderer,
Werde ich dich machen zu ewiger Hoheit,
zur Wonne für und für.
[16]Und du wirst saugen die Milch der Völker
und die Brust der Königreiche saugen,
Und wirst erkennen, daß ich Jahwe dein Helfer bin
und dein Erlöser, der Starke Jakobs.

*) und niederfallen zu den Sohlen deiner Füße alle

---

eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Teil von ihm besitzt 66₁, sodaß der Verf. über die von ihm nachgeahmte Stelle Hes 43₇ hinausgeht, wo Jahwe doch auch seinen Thron im Tempel hat. Wunderlicher Weise fassen einige Exegeten den Vers so auf, als ob „ein prächtiger Baumwuchs die Stadt umgeben und durchziehen" werde (Dillm.). Wenn der Verf. an eine moderne Gartenstadt gedacht hätte, würde er wohl eher 41₁₉a (Myrte, Akazie, Ölbaum) ausgeschrieben haben. Aber es ist überhaupt zweifelhaft, ob der Verf. den modernen Geschmack teilt; jene Waldbäume gehören nicht in eine antike Stadt oder vielmehr Festung mit engen Straßen. Und wie soll man sich den Vorgang denken: versetzt Gott wunderbarer Weise die ausgewachsenen Fichten usw. nach Jerusalem? Wenn nicht, so könnten ja die Juden selber die Bäume pflanzen, wenn sie Lust hätten. **14** Die Folgen der hohen Ehrung des Tempels und der Tempelstadt: mit „Bückung" (l. שָׁחוֹחַ, adv. Akk.) kommen diejenigen, die bisher Jerusalem unterdrückten, oder eigentlich ihre Söhne (wenn der Text richtig ist), ihre Nachkommen, weil sie selbst im Gericht umgekommen sind. Der Komplex והשתחוו bis כל fehlt in der LXX, überfüllt das Metrum und ist als unberufene Ausfüllung einer gar nicht vorhandenen Lücke zu streichen; damit fällt auch die aufgestellte Behauptung, daß der (nur in der Phantasie bestehende) angebliche Qina-Rhythmus hier plötzlich auftrete. Diejenigen, die bisher Jerusalem geschmäht haben, nennen es jetzt Stadt Jahwes vgl. Hes 48₃₅, selbstverständlich mit der emphatischen Betonung des Namens Jahwe, die Hesekiel so sehr liebt. Das „Zion des Heiligen Israels" klingt fast so, als ob der Verf. mit dem Wort Zion irgend einen appellativischen Sinn verbände, doch hat wohl auch Zion für ihn einen emphatischen Klang, es ist die Stadt ohne Gleichen, wie der „Heilige Israels" ohne Gleichen ist. **15f.** Durch den vorigen Vers ist die Schilderung wieder auf das Verhältnis Jerusalems zu den Fremden abgelenkt worden, von dem die späteren Autoren so gern sprechen. Jerusalem war seither zwar nicht unbewohnt, aber „ohne Wanderer", Passanten, ohne Verkehr, wie er sich für eine aufblühende Stadt gehört, dazu gehaßt (ein Ausdruck, der gern von zurückgesetzten Frauen gebraucht wird), künftig wird die heilige Stadt von aller Welt bewundert werden und wieder, wie sie es einst war (Thr 2₁₅), die Wonne der Erde sein. Der Pilger von Ps 48₃ bezeugt, daß sie es für die Juden der ganzen Erde geworden ist, wenn auch weniger für das übrige genus humanum. **16** ist nachgeahmt in 49₂₃, hat selber aber einen schlechten Text. Das zweimalige ינק ist nicht schön, wenn auch bei Tritojes. nicht ganz unmöglich; die Brust (שׁד statt שַׁד oder vielmehr שָׁדַיִם auch 66₁₁ und Hiob 24₉) ist ein Bild von abscheulicher Unreinheit, sodaß man wohl מַמְלְכוֹת für מלכים lesen muß. Die LXX übersetzt den zweiten Stichos: den Reichtum der Könige wirst du essen, sei es daß sie selbst oder ihre Vorlage das entstellte Bild verbessert hat. V. 16b ist abgesehen vom Subj. wörtlich gleich mit 49₂₆b, aber wieder ist nicht Tritojes. der Nachahmer (die LXX übersetzt beide Stellen etwas verschieden). Zu dem Gedanken, daß die Juden an der Ausbeutung der Heiden zu ihrem Nutzen die

[17]Statt Erzes bringe ich Gold
und statt Eisens bringe ich Silber*);
Und ich mache zu deiner Obrigkeit den Frieden
und zu deinen Herrschern die Gerechtigkeit.
[18]Nicht wird ferner gehört Gewalttat in deinem Lande,
wüste Gewalt in deinen Grenzen,
Und du wirst nennen „Heil“ deine Mauern
und deine Tore „Ruhm“.

[19]Nicht wird dir ferner die Sonne dienen zum Lichte,
noch zur Helle der Mond dir leuchten,
Sondern Jahwe wird dir sein zum ewigen Licht
und dein Gott zu deiner Zier;

*) **und statt der Hölzer Erz und statt der Steine Eisen**

Hülfe Gottes erkennen sollen s. zu v. 10b. 17f. Das תחת von v. 15 suggeriert dem Verf. noch einen Vergleich zwischen dem jetzigen und dem künftigen Zustand, dessen Gegenstand von einem besseren Schriftsteller bei v. 13 behandelt wäre. Für Erz bringt Jahwe Gold, für Eisen Silber. Vielleicht denkt Tritojes. an umgekehrte Fälle, wo das Gold im Tempel durch Erz ersetzt werden mußte, weil ein Fremder über Jerusalem mächtig geworden war (I Reg 14 26f.). Dies erste Distichon hat durch unberufene Hand eine recht törichte Erweiterung erfahren; wenn man bei einem Dichter begreift, daß er Erz und Eisen durch Edelmetall ersetzen will, obgleich nur dekorative Erzbeschläge und wenig Gebrauchsgegenstände auf diese Weise ersetzt werden könnten, so sieht man gar nicht, wie und wo für die Steine Eisen eintreten könnte, und bei der Ersetzung des Holzes durch Erz müßte der Verf., wenn er dies geschrieben hätte, seinen eigenen 13. Vers vergessen haben. Die Verbindung von v. 17a und 17b besteht nur in der Tendenz, lauter gute Sachen zu verheißen: eitel Glanz und Luxus v. 17a, Wohlfahrt, sicheres Leben v. 17b. 18. פקדה hier nicht Ahndung wie 10 3, sondern Kollektiv für פקידים. נגשים wie 3 12 ein Hoheitsplural. Die LXX und einige Exegeten nehmen שלום für das entferntere Objekt: ich mache deine Oberen friedlich und gerecht, was besser in Verbindung mit v. 21 ausgeführt wäre und für נגשים ein Wort guten Sinnes erfordert hätte. Vielmehr ist der Sinn: sind gegenwärtig die Heiden (der persische Statthalter) und die bösen Späher von 56 9ff. deine Herren, künftig wird Wohlfahrt und Gerechtigkeit dein (gern ertragener) Tyrann sein. Über die künftige Regierungsform selber sagt der Verf. gar nichts. Er hat wohl kein Königtum in Aussicht genommen; die Könige sind bei ihm eo ipso Heiden; Jahwe wird ja nach v. 19f. persönlich in Jerusalem gegenwärtig und die Bürger alle gerecht sein, sodaß höchstens noch einige Verwalter allgemeiner Angelegenheiten nötig sind, die ihre Aufsicht friedlich und gerecht ausüben. 18 Gewalttaten sind dann ganz unerhört, während man sie jetzt noch genug teils durch die Samarier und ihren Anhang erleiden muß, teils auch selber begeht (58 4ff.). שד ושבר das beliebte Wortspiel (59 7). Das abschließende Distichon v. 18b ist umgekehrt gebaut wie v. 17b, denn es wäre ein höchst verschrobener Gedanke, wenn Heil die Mauern und Ruhm die Tore vorstellen sollte, ganz abgesehen davon, daß ja so viel von den wirklichen Mauern und Toren geredet wird. Sacharja hatte allerdings, aus der Not eine Tugend machend, erklärt, daß Jerusalem keiner Mauern bedürfe, weil Jahwe selber sich als Feuermauer um die Stadt legen werde (Sach 2 5ff.), aber seine Verheißungen waren durch die Samarier Lügen gestraft, gegen die bloß symbolische Mauern, Heil und Ruhm, nicht genügten. Der Verf. von 26 1 hat also unser Distichon richtig verstanden. Ruhm wird man die Tore nennen, weil sie statt feindlicher Überwinder huldigende und Jahwes Ruhm verkündigende Heidenvölker mit ihren Schätzen und Weihegaben durchlassen, die Mauern versinnbildlichen die vollkommene äußere und innere Sicherheit. 19f. Die beiden Hälften dieses Achtzeilers, v. 19 und 20, sind fast identisch, bei einem besseren Schriftsteller würde man an eine Dublette denken, aber Trito-

[20]Nicht wird ferner untergehen deine Sonne,
noch dein Mond abnehmen,
Denn Jahwe wird dir sein zum ewigen Licht
und voll sein die Tage deiner Trauer.

[21]Und deine Volksgenossen sind alle gerecht,
werden auf ewig das Land besitzen,
Der Sproß der Pflanzung Jahwes,
das Werk meiner Hände, mich zu verherrlichen;
[22]Der Kleine wird werden zum Stamm
und der Geringe zum großen Volk,
Ich Jahwe [dein Gott]
werde es zu seiner Zeit beschleunigen.

---

jes.s Vorrat an Wörtern und Wendungen ist gering. In v. 19a hat die LXX noch ein לַיְלָה, aber nicht bloß dieses, sondern auch das יוֹמָם des hebr. und griech. Textes gehört zu den überflüssigen Textvermehrungen, die von den Abschreibern besorgt werden (vgl. 4 6). לְנֹגַהּ ist deutlich Parallele zu לְאוֹר, also nicht: „was anbelangt den Glanz", sondern nüchtern: zur Erhellung, Beleuchtung. Während die bisherige Schilderung der Zukunft die Grenzen des Irdisch-Möglichen nicht überschritt, wendet sich hier der Verf. dem Wunder zu, von dem allerdings schon v. 2 eine Andeutung machte. Sonne und Mond gibt es dann nicht mehr, Jahwe selbst, eigentlich der ihn umgebende Lichtglanz, erleuchtet Jerusalem. Es ist der neue Himmel von 65 17 ff. Die älteren Propheten zogen die himmlischen Lichtkörper noch nicht in die wunderbare Umwälzung hinein. Das eigentliche physikalische Wunder (das von 11 6-8 gehört für die antike Anschauung ins sittliche Gebiet) beginnt mit Hesekiel (c. 47), bleibt dort aber noch auf der Erde; Dtjes. führt unbewußt weiter: seine poetische Inspiration 51 6 brauchte nur theologisch ausgesponnen zu werden, um die Neuschaffung des Himmels zu ergeben; hier greift Tritojes. ein, mit großem Einfluß auf die folgende Zeit. Das Merkwürdige ist eigentlich nicht so sehr, daß die universalistische Eschatologie die physische Welt in ihr Bereich zieht, als daß sie es nicht noch mehr und durchgreifender tut, daß die Phantasie bei ihrem scheinbar idealistischen Fluge so viel Altirdisches und Prosaisches mit fortbestehen läßt: so spielt in der neuen Welt das Geld noch eine sehr große Rolle. Zum Teil ist die Abhängigkeit der Epigonen vom Buchstaben der alten Prophetie, die die Erde oder vielmehr Palästina nicht verläßt, zum Teil auch das Rachebedürfnis (66 24) und ähnliche Triebe (60 14) daran Schuld, aber die Hauptursache ist die sinnliche Geistesrichtung des Semiten, die ihm nicht gestattet, in einer rein idealen Welt heimisch zu werden. Unsere Stelle ist nachgeahmt 24 23 4 5 Apk 21 23 22 5, in etwas abgeschwächter Form Jes 30 26, mit physikalischer Ausdeutung Sach 14 6 f. Alle diese Apokalyptiker betrachten nicht etwa den Himmel, sondern die Erde als künftigen Wohnsitz der Seligen; eigentlich tut es die ganze Bibel, insofern auch das Paradies der Erde angehört. **20** Das himmlische Licht kennt keine Nacht wie die Sonne, keine Phasen wie der Mond. Selbstverständlich ist der Schlußsatz, daß die Trauerzeit „voll" ist, das ihr zugemessene Maß erreicht hat, keine Deutung des vorhergehenden „Bildes" (Dillm.), denn das Vorhergehende ist eben kein Bild, sondern wörtlich gemeint. **21 f.** Auch die sittlich-religiöse Unvollkommenheit ist dann verschwunden, die Volksgemeinde besteht ausschließlich aus Gesetztreuen, die dann Palästina für immer beherrschen, ohne es mit den Schismatikern teilen zu müssen. Im ganzen langen Gedicht nur das eine Wort צַדִּיקִים, das noch dazu sehr dürftigen Inhalt hat (s. zu 56 1), über dies Thema, welch ein Unterschied gegen die alten Propheten! In v. 21b schwankt die Lesart zwischen מַטָּע (LXX), מַטָּעוֹ (Ktib), מַטָּעַי (Qre, Trg., Pesch., Vulg.); da der Stichos zu kurz ist, so wird der Gottesname in abgekürzter Form י' dagestanden haben, also מַטַּע יהוה (61 3) zu lesen sein. Das Volk ist ein Reis, das Jahwe gepflanzt hat (nicht etwa: ein Reis aus der noch mehr umfassenden Pflanzung Jahwes). **22** Die Vermehrung des Volkes gehört zu den

*61 [1]Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir,
weil Jahwe mich gesalbt hat,
Frohe Kunde den Elenden zu bringen mich gesandt hat,
zu verbinden Herzgebrochene,
Auszurufen Freiheit Gefangenen
und Gebundenen Entfesselung,

---

stehenden Wünschen der nachexilischen Autoren. Der Kleine und Geringe Jdc 6_{15} ist das Haupt einer kleinen Familie, die zu einer Tribus, ja zum zahlreichen Volk anwachsen soll. Der letzte Satz: ich Jahwe werde es zu seiner Zeit beschleunigen (5_{19}), ist zu kurz für ein Distichon; mindestens wäre am Schluß ein volltönigerer Gottesname zu erwarten, oben ist nach v. 19 אלהיך hinzugesetzt. „Zu seiner Zeit" würde Dtjes. nicht haben sagen können, für den die große Zeit schon angebrochen ist; der Satz ist eher eine Vertröstung als eine prophetische Tröstung, aber mit der Situation Tritojes.s in guter Übereinstimmung. Natürlich bezieht er sich nicht auf v. 22a allein, sondern auf die ganze Schilderung und dient als Mittel zum Abschluß, da eine innere Nötigung, hier abzubrechen, nicht vorhanden ist.

Kap. 61 könnte ursprünglich ebenso gut am Anfang wie in der Mitte der tritojes. Schrift gestanden haben; es ist recht wohl denkbar, daß c. 61–66 und c. 56–60 ihren Platz gewechselt haben, wenn diese beiden ziemlich gleich großen Hälften einst auf zwei Rollen verteilt waren. Der Verf. legt uns hier sein prophetisches Programm vor, allerdings nur der Hauptsache nach; daß er auch die Sünden des Volkes zu rügen habe, sagt er c. 58. Zu dem Inhalt seiner Verheißung haben besonders Dtjes. und, wie es scheint, die Ebed-Jahwe-Lieder (die ja freilich umgekehrt auch von ihm abhängig sein könnten) beisteuern müssen, dennoch ist der Abstand zwischen seiner und jenen beiden Schriften fast in jeder Zeile fühlbar. V. 10 ist dem Zusammenhang fremd. 1 und 2a bilden den ersten dreihebigen Achtzeiler. „Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir" scheint auf die Dichtung 42_1 zurückzugehen. Daraus zu schließen, daß hier der Knecht Jahwes rede, ist ein arger Mißgriff. Von dessen Hauptaufgabe, die Thora zu lehren und zu verbreiten, steht hier keine Silbe, während umgekehrt die Ankündigung des Tages der Rache durchaus nicht zu dem Charakter, dem Tun und Leiden des Gottesknechts paßt. Der Prophet weissagt durch die רוח י׳. Hier ist sie nun freilich, anders als z. B. I Reg 22_{22}f., dauernd auf ihm, er hat eine ihn lange beanspruchende Sendung. „Weil er mich gesalbt hat", wird durch שלחני mit den zugehörigen Inff. expliziert; das „weil" (bei יען ist אשר oder כי weggelassen wie Num 20_{12}) ist ganz absonderlich, da die „Salbung", die an die des Elisa im Eliabuch (1 Reg 19_{16}) erinnert, nicht im wörtlichen Verstand wie dort gemeint, der Satz also lediglich eine Wiederholung des zu beweisenden Satzes ist. Man darf nicht etwa versuchen, dem משח dadurch etwas mehr Inhalt zu geben, daß man לבשר von ihm abhangen läßt, das vielmehr, wie das Metrum (gegen die Akzente) beweist, von שלחני abhängt; eher sollte man vermuten, daß entweder der Verf. auch im ersten Distichon שלח geschrieben hat, oder daß משח nur ein etwas feierlicherer Ausdruck für denselben Sinn ist. בשר bedeutet 40_9 52_7: nach erschienenem Heil die frohe Botschaft davon verbreiten, eine Tätigkeit, die Dtjes. niemals sich selber, sondern den „Spähern" zuweist, während der Nachahmer hier gegen den Sinn des Verbums an ein Prophezeien denkt, ein Vorherverkünden dessen, was Jahwe „zu seiner Zeit" (60_{22}) tun wird; Tritojes. verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten. Wieder an den Gottesknecht erinnert die Aufgabe, zu verbinden (חבש mit dem Dat. wie Hes $34_{4.16}$, sonst mit dem Akk.) zerbrochene Herzen (57_{15}), was nun im Folgenden weitläufig erklärt wird. Er soll wie ein öffentlicher Herold, der den Schuldsklaven Entlassung ankündigt (Jer 34_8ff. Lev 25_{39}ff.), für die Gefangenen Freiheit, freien Lauf (Hes 46_{17} Lev 25_{10}), und für die Gebundenen (LXX liest wohl unrichtig עורים) Entfesselung ausrufen. פקחקח, als ein Wort zu schreiben (Olsh. § 188b), übersetzt Dillm. mit Helläugigkeit, weil פקח nur vom Öffnen der Augen und Ohren vorkomme, aber ein Herold kann wohl die Freiheit ansagen, jedoch den Blinden

[2]Auszurufen ein Gnadenjahr Jahwes
und einen Rachetag unseres Gottes;

Zu trösten alle Trauernden,
[3]zu geben ihnen Putz statt Schmutz,
Öl der Freude statt Trauerhülle,
Lobgesang statt erlöschenden Geistes;
Und heißen werden sie Eichen der Gerechtigkeit,
Pflanzung Jahwes sich zu verherrlichen,
[4]Und werden bauen die Trümmer der Vorzeit,
die Wüstungen der Früheren wiederaufrichten.

Erneuern werden sie die Trümmerstädte,
die Wüstungen der Jahrhunderte [5]wieder herstellen,
Fremde weiden eure Schafe
und Barbaren sind Ackerer und Winzer;
[6]Ihr aber seid Priester Jahwes, heißt Diener unseres Gottes,
Das Vermögen der Völker werdet ihr essen
und euch ihre Herrlichkeit eintauschen*).

*) statt der Schande

---

das Gesicht nicht geben. An der hier genannten Aufgabe arbeitet der Verf. tatsächlich 58$_{6.9}$. Die שבוים sind nicht die Exulanten, sondern solche, die von Juden oder Heiden in die Sklaverei geführt sind vgl. Neh 5$_{5-8}$. – Auch 2a hält mit dem Jahr des Wohlgefallens das Bild vom Erlaßjahr fest; das Wohlgefallen ist, wie der Gegensatz Rache zeigt, das von Jahwe bewiesene, nicht das ihm erregte Wohlgefallen. Ein Jahr der Huld – ein Tag der Rache, vielleicht ein absichtlicher Gegensatz der Zeitdauer, obwohl für das Strafgericht der Tag Jahwes ein stehender Ausdruck ist (63$_{4}$) und in 34$_{8}$ Jahr und Tag im selben Sinne gebraucht werden. 2a bis 4a Die Sätze: zu trösten alle Trauernden, zu setzen den Trauernden Zions, zu geben ihnen usw., haben zu mehreren Konjekturen (ששון eingesetzt nach לשום, לנחם für לשום ל, wofür ich לשמח vorziehen würde) Anlaß gegeben; nicht bloß das doppelte „zu geben ihnen", sondern auch die Wiederholung von אבלים ist anstößig und die Einschränkung des Ausdrucks „alle Trauernden" durch die „Trauernden Zions" überflüssig, da v. 2a doch nur die Juden meint. Offenbar ist das erste Sätzchen von v. 3 Variante oder Korrektur zu dem letzten von v. 2. פאר תחת אפר ist ein Wortspiel; der Kopfbund kennzeichnet die Vornehmheit oder die Festfreude seines Trägers (v. 10; vergleiche den grünen Turban der Nachkommen Muhammeds), während der Trauernde den Kopf (und die Füße) entblößt (Hes 24$_{17}$) und sich Asche oder Staub auf das Haar streut (Hiob 2$_{12}$). Ebenso ist das Salben mit Öl ein Zeichen der Freude oder der Ehre (Ps 45$_{8}$ 23$_{5}$ Lk 7$_{46}$), das Unterlassen der Salbung ein Zeichen der Trauer (II Sam 14$_{2}$). מעטה, ἅπ. λεγ., läßt sich schlecht mit תהלה vereinigen; ein „Prachtgewand" läßt sich aus מ׳ ת׳ nicht machen, man müßte denn schon annehmen, daß das Kleid gerühmt werden sollte; auch bildet das Ruhmes- oder Prachtkleid keinen vernünftigen Gegensatz zum erlöschenden Geist, welch letzterer Ausdruck aus 42$_{3}$ zu stammen scheint. Da auch vorher „Trauer" kein guter Gegensatz zum „Freudenöl" ist, so muß man mit Oort מעטה vor אבל setzen. Immergrüne Bäume der Gerechtigkeit, welch letztere die Gesetztreue, vielleicht mit Einschluß ihres Lohnes, bezeichnet, ist für uns ein befremdlicher Ausdruck, nicht so für alttestamentliche Autoren vgl. 60$_{21}$ Ps 52$_{10}$ 1$_{3}$ Jer 17$_{8}$. Der Lohn der Gerechtigkeit und die Besserung der Zustände wird daran sichtbar, daß man die „uralten" Trümmer, die Wüstungen der „Früheren", der Vorfahren, die Ruinen aus der chaldäischen und wohl gar der assyrischen Periode, wiederherstellen kann. Es fällt in die Augen, wie viel glänzender die Zukunft in c. 60 beschrieben wird als hier. 4b–6 Das erste Distichon variiert nur das vorhergehende (vgl. zu 60$_{19}$f.). V. 5 bis zum Wort ירנו

⁷Wie ein Doppeltes von Schmach
und Ungemach ihr Teil war in ihrem Lande,
So werden sie Doppeltes erben, ewige Freude ihnen werden;
⁸Denn ich Jahwe liebe das Recht, hasse Raub mit Frevel,
Und werde geben ihren Lohn in Treuen
und einen ewigen Bund ihnen gewähren.

---

in v. 7 wird von Siegfried-Stade für einen Einsatz gehalten, und es läßt sich allerlei dafür anführen, so der Wechsel der Person und das überladene Metrum. Indessen scheint es mit letzterem Bedenken bei näherer Betrachtung nicht gar so schlimm zu stehen. Der erste Stichos von v. 5 hat eine Hebung zu viel, dafür aber kann der letzte in v. 4 noch eine aufnehmen; ich versetze daher das erste Wort von v. 5 als יַעַמְדוּ an den Schluß von v. 4 und lese in v. 5 זָרִים יִרְעוּ, ferner in v. 5b nach der LXX אִכָּרִים und כֹּרְמִים ohne Suffix. Wie in 60_{10} beim Bau der Mauern Jerusalems der Frondienst der Heiden erwähnt wurde, so kommt auch hier wieder die Rede auf sie, nur daß sie hier den Juden die Schafe weiden und Feld und Weinberg bestellen. In diesem Gedanken liegt ein besonderer Trost für das vergeltungsbedürftige Herz des Autors; die Heiden, die bisher die Herren der Juden waren, müssen ihnen jetzt dienen (60_{10}). Eben darum auch der Übergang in die lebhaftere Anrede, die übrigens wohl auch durch ein stilistisches Bedürfnis bedingt ist: wenn der Verf. von den Heiden und zugleich auch von den Juden in der dritten Person redete, so wäre es ihm schwerer geworden, beide deutlich auseinander zu halten; sobald die Heiden nicht mehr im Spiel sind, kehrt auch für die Juden die dritte Person wieder (v. 7ff.). V. 6 sagt, warum die Juden nicht mehr arbeiten: sie sollen die priesterlichen und sonstigen heiligen Verrichtungen besorgen. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß alle Juden im eigentlichen Sinne Priester sein sollen (s. dagegen 66_{21}), aber im Vergleich zu den dienenden Heiden haben sie Priesterstellung, beschäftigen sich nur mit religiösen Dingen, reden z. B. von der Thora 59_{21}, sind wohl auch Vertreter oder Anleiter ihrer barbarischen Klienten, wenn diese im „Bethause für alle Völker" ihre Opfer darbringen 56_{6}ff. Sie nehmen also im Haushalt der neuen Nation etwa die Stelle ein, die der Hausherr gegenüber seinem Gesinde inne hat. Demgemäß empfangen sie die Abgaben dieses Gesindes oder ihrer Klienten in Gestalt der Dienste, die diese ihnen auf dem Acker und der Prärie zu leisten haben, und „tauschen sich ein" in die Hoheitsstellung, die bisher die Heiden gegenüber Israel besitzen (התימר von ימר = מור, vgl. noch הֵימִיר Jer 2_{11}, das dort allerdings gleich durch הֵמִיר abgelöst wird s. Olsh. S. 559). Stade hält (Gesch. Isr. B. II, S. 86) v. 5. 6 hauptsächlich deshalb für einen späteren Einschub, weil diese Verse Dtjes.s Erwartungen auf das Niveau der späteren fleischlichen Hoffnungen auf Israels Herrscherstellung im messianischen Reich herabdrücken. Dieser Grund fällt hinweg, wenn eben nicht Dtjes., sondern Tritojes. c. 56—66 geschrieben hat; der letztere, dem übrigens Männer wie Haggai (2_{7}ff.) und Sacharja (8_{23}) vorangegangen sind läßt über seine hochmütig feindselige Gesinnung gegen die Heiden keinen Zweifel (60_{10-16}). Übrigens ist es ja richtig, daß je später desto mehr diese „fleischlichen" Erwartungen beliebt werden (14_{2} 23_{18} 49_{22}ff. Sach 14_{16}ff.). 7. 8 Die Juden erleiden übermäßig viel Beschimpfung und Ungemach, dafür sollen sie eine völlige Entschädigung erhalten, weil Jahwe das Recht liebt und den Frevel haßt; dieser Ersatz für das Ausgestandene wird dann nicht wieder verkümmert werden. Das muß der Sinn dieses Achtzeilers sein, dessen erste Hälfte aber, v. 7, in übelster Verfassung ist. In der LXX fehlt v. 7a (und das ל des folgenden Wortes), und leider ist grade dieser Komplex, der ungefähr ein Distichon ausmachen muß, am schwierigsten. Wörtlich wäre zu übersetzen: anstatt eurer Schande Doppeltes und Beschimpfung, sie jubeln, ihr Teil. Das ist nicht bloß unverständlich, sondern ein Unsinn: sollen etwa die Juden doppelt so viel Schande haben, wie sie schon haben, und noch Beschimpfung dazu? und wer sind die, die jubeln? Oort streicht das משנה v. 7a und לכן v. 7b und zerstört damit das Metrum, ohne einen besonders guten Sinn zu erzielen. Dillm.

9Und bekannt wird unter den Völkern ihr Same
und ihre Sprößlinge inmitten der Nationen,
Alle, die sie sehen, erkennen sie an,
daß sie der Same sind, den Jahwe gesegnet;

übersetzt תחת mit „dafür, daß", was schwerlich angeht, und schlägt für ירנו etwa ירשו oder לקחו vor und erzielt damit einen jener fürchterlichen Sätze, die er den Propheten gern anhängt: dafür, daß zwiefach war eure Schande und Schmach sie empfangen hatten als ihren Teil, darum usw. Andere setzen ein כי hinter תחת ein und schreiben בָּשְׁתָּם und וָרֹק (für ירנו), erklären aber, selber davon noch nicht ganz befriedigt zu sein. In der Tat bleibt dabei das „darum" und das betonte „in ihrem Lande" sonderbar genug. Auch meine eigenen früheren Vorschläge habe ich für keine genügende Lösung gehalten. Gehen wir von der LXX aus, so beginnt der Rest, den sie hat, mit כן und enthält ferner das משנה (möglicher Weise allerdings in der Form ממשנה oder מִשְׁנַת), endlich, wie es scheint, ein הארץ hinter יירשו. Daraus scheint Folgendes hervorzugehen: 1. das משנה in v. 7b verbürgt einigermaßen das Vorhandensein dieses Wortes in v. 7a, da man sonst den Gebrauch dieses abstrakten Ausdrucks nicht recht zu erklären wüßte, 2. dem כן, „so", der LXX muß, wenn es richtig ist, ein „wie" entsprochen haben, 3. die Stelle des בארצם (auf die viel ankommt) ist unsicher, 4. in der Gestalt des ursprünglichen v. 7a muß der Grund gelegen haben, warum er in der LXX oder ihrer Vorlage ausgefallen ist. Dieser Grund nun wird dann klar, wenn das erste Distichon v. 7a mit כְּמֹ משנה, das zweite v. 7b mit כן משנה begann: der Schreiber der Vorlage der LXX sprang vom ersten Distichon zum zweiten über. Jetzt werden wir die beiden ersten Wörter von v. 7a in drei: תחת בשת כמ zerlegen; das dritte ist echt, die beiden ersten sind eine Glosse, die die Vorlage der LXX noch nicht hatte, und zwar eine Glosse zu dem Schluß von v. 4: ihr werdet Herrlichkeit eintauschen („für Schande"). Von dem Distichon v. 7a muß der erste Stichos lauten: כמו משנה כלמה, wozu dann der zweite in חלקם das Prädikat liefert. Ferner liefert er allem Anschein nach in dem wunderlichen ירנו ein zweites Subjekt; ich lese dafür וָרֹגֶז. Endlich ziehe ich hierher das בארצם, sodaß das Distichon lautet: Wie ein Doppeltes von Beschimpfung Und Ungemach ihr Los war im Lande, worauf das zweite v. 7b mit כן (für לכן nach der LXX) fortfährt: So werden sie Doppeltes erben. Der Verf. sagt mit Anspielung auf 40 1 ff.: nachdem die Israeliten im Exil die frühere Schuld zwiefach abgebüßt haben, mußten sie in ihrem Lande, nach der Rückkehr, statt die von Dtjes. verheißene Herrlichkeit zu erhalten, abermals doppelten Schimpf und Ungemach erleiden, vor allen Dingen durch die falschen Brüder, dann durch die Nachbarn, natürlich auch durch die heidnischen Oberherren, aber dafür sollen sie nun auch doppelte Entschädigung erhalten, ja ewige Freude soll ihnen zu Teil werden, eine Vergeltung (פְּעֻלָּה) v. 8, wie sie schon Dtjes. verheißen hatte 40 10. V. 8 führt unvermittelt Jahwe als Redenden ein, wie auch sonst bei Tritojes. häufig die Rede zwischen Gotteswort und Prophetenwort hin und her schwankt. Die Beschimpfung und Beunruhigung der Juden durch ihre Feinde ist ein Unrecht, ein Raub mit Frevel, nicht etwa ein ehrenhafter Raub, wie man ihn im gerechten Kriege macht, darum entschädigt Jahwe die Juden als der Freund des Rechts und wird durch Gewährung eines ewigen Bundes an sie verhindern, daß die gegenwärtigen Kränkungen und Schädigungen sich wiederholen. Statt עולה ist עַוְלָה (59 3) auszusprechen, da „Raub am Brandopfer" nicht paßt, welches Vergehens sich nach Mal 1 5 ff. 3 8 ff. eher die Juden selber schuldig machten. Zu כרת m. Dat. vgl. zu 55 3, zur Sache 59 21. Die Stelle 40 10 (פעלה) auch 62 11 benutzt. **9. 11** Der letzte Achtzeiler ist durch den Einsatz v. 10 (s. u.) auseinandergerissen. **9**, in 65 23b in abgekürzter Form wiederholt, verheißt, daß die Nachkommen der jetzigen mit dem ewigen Bunde beschenkten Generation, ihre Sprößlinge (s. zu 44 3), in aller Welt rühmlichst bekannt werden; נודע hat emphatischen Sinn, denn im gemeinen Sinn waren die Juden zur Zeit des Verf.s überall bekannt genug. יכירום mit voraufgenommenem Subj. des Nebensatzes, wie oft bei den Verben des Sehens und Wissens

[11]Denn wie die Erde hervorbringt ihren Sproß
und wie ein Garten sprossen läßt seine Saaten,
So wird Jahwe sprossen lassen Gerechtigkeit
und Ruhm vor allen Völkern.

[10]Frohlocken will ich in Jahwe, jubeln soll meine Seele in meinem Gott,
Denn er hat mich bekleidet mit Kleidern des Heils,
in den Mantel der Gerechtigkeit hüllt er mich.
Wie der Bräutigam aufsetzt den Turban
und wie die Braut ihre Schmucksachen anlegt.

*62 [1]Um Zions willen schweige ich nicht
und um Jerusalems willen raste ich nicht;
Bis aufgeht gleich dem Licht sein Recht
und sein Heil wie eine brennende Fackel.

(G.-K. § 117b). **11** begründet offenbar nicht v. 10, sondern v. 9; den verheißenen Ruhm unter den Völkern und den Zustand, an dem man den Segen Jahwes erkennt, wird Jahwe so sicher hervorbringen, wie die Erde ihren Sproß hervorbringt. Das כ vor ארץ und גנה beherrscht nicht bloß das Nomen, dem es präfigiert ist, sondern den ganzen Satz, denn nicht Jahwe und die Erde werden verglichen, sondern das Sprossenlassen. זֵרוּעַ noch Lev 11$_{37}$. Die Gerechtigkeit dürfte auch hier (anders als v. 10) im nächsten Sinne als Frömmigkeit zu fassen sein vgl. v. 3 c. 60$_{21}$; Jahwe bringt Gerechtigkeit hervor, während er bisher „uns abirren ließ von seinen Wegen" 62$_{17}$. Zu dem Gedanken v. 9. 11, daß die Völker das aufblühende Jahwevolk bewundern werden, s. zu 4$_{2}$.

61, 10 stört den Zusammenhang zwischen v. 9 und 11 und schickt sich überhaupt nicht in das Kap. (auch nicht in das folgende). Es redet weder Jahwe noch der Prophet, sondern eine geistliche Person, ob ein physisches oder ein kollektivisches Individuum, das läßt sich aus den sechs Stichen nicht ersehen. Die kleine Dichtung kann ja wohl dem Tritojes. angehören, dann steht sie aber an verkehrter Stelle. Jubeln will der Redende, weil Jahwe ihn bekleidet mit Kleidern des Heils, mit dem Obergewand der Gerechtigkeit; zum Bilde vergleiche v. 3 c. 59$_{17}$ Ps 132$_{9.16}$ und besonders Sach 3$_{4}$f.: ein Angeklagter, der mit Trauerkleidung vor dem Richter erschienen ist, empfängt, wenn er freigesprochen ist, und als Zeichen seiner „Gerechtigkeit", ein ehrendes Feierkleid. Statt יְעָטָנִי wird, da יעט sonst nicht vorkommt und die Dichter den Wechsel zwischen Perf. und Impf. lieben, mit Brdk. und Dillm. das Hiph. יַעְטֵנִי auszusprechen sein. In v. 10b bedeutet יכהן Priester sein, paßt also nicht. Hitz. will יכהן = יָכִין fassen und Brdk. so lesen, aber das Zurüsten des Turbans war schwerlich Sache des Bräutigams. Das zu erwartende Verbum wäre חבש Hes 24$_{17}$ vgl. Ex 29$_{9}$ oder ענד Hiob 31$_{36}$ vgl. Prv 6$_{21}$; vielleicht darf man aber יְכוֹנֵן, aufsetzen (LXX περιέθηκε), schreiben (über den Unterschied zwischen הכין und כונן s. zu Ps 7$_{13}$f.), das dem יכהן ziemlich ähnlich sieht. Der Bräutigam am Hochzeitstage, der Priester, der Mann von Stande trägt über dem eigentlichen Kopfbund den kegelförmigen פְּאֵר, aus einem Tuch gewunden. Das כ vor חתן und כלה regiert wohl auch hier den Satz (vgl. G.-K. § 155g). V. 10c schließt sich an v. 10b nicht besonders gut an; aber v. 10 ist wohl nur ein Bruchstück.

62, 1–3 hängt noch eng mit c. 61 zusammen, nimmt besonders 61$_{1}$ff. wieder auf. Der Prophet will nicht schweigen, bis Jerusalems Glanzzeit kommt. **1** Als Redenden sehen die meisten Erklärer Jahwe an, hauptsächlich wegen v. 6 und weil das Verbum schweigen auch sonst öfter von Jahwe gebraucht wird. Aber bei Tritojes. wird sonst gerade darüber geklagt, daß Jahwe jetzt schweige (64$_{11}$), und auch v. 6b. 7 setzt eigentlich das Gegenteil von dem voraus, was der Redende v. 1 von sich aussagt. Die Situation des Verf.s war tatsächlich die der dringenden Erwartung und der ausbleibenden Hülfe. Da auch sonst überall von Jahwe in der 3. Pers. die Rede ist, so nimmt man besser den Achtzeiler als Prophetenrede. Der Verf. motiviert, warum er nicht aufhören kann, immer wieder dasselbe zu sagen,

²Und sehen werden Völker dein Recht   und alle Könige deine Ehre*),
³Und du wirst eine Prachtkrone in Jahwes Hand sein
und ein Königsturban in der Hand deines Gottes.

*⁴Nicht wirst du ferner genannt „Verlassene"   und dein Land „Einsame",
Sondern du wirst geheißen: „Meine Lust an ihr"   und dein Land „Ver-
Denn Lust hat Jahwe an dir,   und dein Land wird vermählt, [mählte",

*) Und genannt wird dir ein neuer Name, den Jahwes Mund bestimmen wird.

---

er will reden ohne Rast (שקט hier etwas anders als 18₄ das Ausruhen von der Arbeit), will die Verzagten ermutigen c. 61, die Sünder strafen c. 58, Jahwe an seine Verheißungen erinnern, bis Zions Recht, die ihm gebührende Genugtuung und glänzende Stellung, wie ein Licht aus der gegenwärtigen Unglücksnacht hervorgegangen ist. Bald folgen darum auch die Gebetsstürme auf Jahwe, doch endlich zu helfen. 2a. 3 wird die glänzende Zukunft kurz geschildert, natürlich nicht als die Folge des rastlosen Redens v. 1a, sondern zur Explikation von v. 1b. Dies Stück, ein einziger Achtzeiler, mag deswegen so kurz ausgefallen sein, weil dem Verf. inzwischen die Absicht kommt, das zu Sagende in einem besonderen Gedicht (v. 4ff.) auszuführen. Möglich ist übrigens, daß das Stück nur durch unberufene Hand die gegenwärtige Form erhalten hat, denn ohne eine Anzahl leicht abzutrennender Flickwörter (in v. 1a Jerusalem, in v. 1b יבער, in v. 2a das in der LXX fehlende כל; v. 3 ließe sich in zwei Pentameter verwandeln) hätten wir dieselbe Strophenform wie v. 4ff. Zion soll ein prächtiger Kronreif, ein Turban der Königsherrschaft in Jahwes Hand sein. „In der Hand" ist auffällig. Wahrscheinlich kannte der Verf. heidnische Gottesbilder, die die Mauerkrone ihrer Stadt auf dem Kopf trugen, letzteres von Jahwe zu sagen war ihm anstößig, darum gibt er ihm die Krone in die Hand. So dürfte sich das etwas sonderbare Bild erklären, während sonst zu erwarten gewesen wäre, daß Jerusalem als Zeichen und Unterpfand seiner Königsstellung in der Welt eine Krone von Jahwes Hand empfangen solle (vgl. Sach 6₉ff.). Die Errichtung einer eigentlichen Königsherrschaft in Jerusalem liegt nicht in den Worten, es handelt sich um das Königtum Gottes, dessen Sitz Jerusalem sein wird. 2b halte ich für einen Einsatz, wenn nicht gar für eine Korrektur zu v. 4. Der Verf. dieser einschränkenden oder korrigierenden Bemerkung nahm Anstoß daran, daß v. 4a, wo der künftige Name Jerusalems חפצי־בה heißt, in Widerspruch steht mit anderen Stellen, besonders mit Hes 48₃₅ vgl. Jer 3₁₇ 33₁₆, und wollte den Leser vor dem Irrtum bewahren, daß Jerusalem künftig wirklich und buchstäblich Chefzibah heißen werde. Den genauen Namen wird künftig ein unzweideutiger und endgültiger prophetischer Ausspruch feststellen (vgl. 65₁₅ Sach 3₉ I Mak 4₄₆), daher auch der eigentümliche Ausdruck „bestimmen" (Gen 30₂₈). Unbegreiflich wäre es, wenn Tritojes. selber erst die künftige Benennung der Stadt in der Schwebe gelassen und gleich hinterher angegeben hätte. V. 2b muß ursprünglich neben v. 4a am Rande gestanden haben; daß v. 3 unmittelbar hinter v. 2a gehört, zeigt ja auch der sachliche Parallelismus.

62, 4—9 besteht (wenn v. 1—3 nicht dazu gehört) aus drei Strophen zu je fünf Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, die die Ausführung in v. 1—3 fortsetzen. Jerusalem und das heilige Land soll wieder als Jahwes Weib gelten, seine Bewohner nicht mehr der Beraubung durch ihre Feinde ausgesetzt sein; diesen Zustand herbeizuführen, mögen die Schutzengel der Stadt Jahwe unausgesetzt bestürmen. Das Gedicht ist wieder ein deutlicher Beweis für die nachexilische Abfassung der tritojes. Schrift. 4 Jerusalem wird wie 60₁ nicht besonders genannt. Es soll nicht mehr heißen ʿAsuba, sondern Chefzibah, beides sind wirklich vorkommende Frauennamen s. I Reg 22₄₂ II Reg 21₁. Durch den ersten Namen, der doch nicht wirklicher Name des gegenwärtigen Jerusalems ist, wird die Absicht des Verf.s, nicht den wirklichen künftigen Eigennamen der Stadt anzugeben, sondern nur den Gegensatz zwischen Jetzt und Künftig gefällig und pointiert auszusprechen, ebenso deutlich, wie durch die Namensverwandlung, die mit dem heiligen Lande vorge-

[5]Denn wie freit der Jüngling die Jungfrau, freit dich dein Erbauer,
Und mit der Freude des Bräutigams über die Braut
freut sich über dich dein Gott.
[6]„Über deine Mauern, Jerusalem, bestellte ich Wächter,
Den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer schweigen sie.“
Ihr, die ihr Jahwe erinnert, habt keine Ruhe!

---

nommen wird und die nicht den Sinn haben kann, daß Palästina künftig בעולה (Denom. von בעל, Eheherr) heißen soll. Mit Oort ist שְׁמָמָה auszusprechen nach 54_{1}, welche Stelle augenscheinlich unseren Verf. angeregt hat, ferner aus metrischen Gründen das zweite לא־יאמר עוד zu streichen als ungeschickte Ausfüllung des vermeintlich zu kurz geratenen zweiten Stichos durch einen Abschreiber oder Leser. V. 4b ist eine öde Wiederholung des vorhergehenden Distichons und würde bei einem besseren Schriftsteller für eine Variante zu ihm gehalten werden müssen, aber Tritojes. hat öfter solche leere Wiederholungen vgl. z. B. $60_{19.20}$. 5 Solche Vergleichungen wie hier, durch bloße Koordination der verglichenen Glieder, mit Weglassung der Vergleichungspartikel, sind in der gnomischen Sprache des AT.s (vgl. G.-K. § 161a) und anderer Literaturen (auch der unsrigen) häufig; de Lag.s כִּבְעֹל für כי יבעל ist daher nicht nötig. משוש ist Akk. zu ישיש. Das Bild in v. 5a wäre aber ganz verunglückt, wenn der Verf. בָּנַיִךְ geschrieben hätte: die Söhne einer Stadt können nicht deren Ehemann sein. Nach Lowth und Koppe ist daher בֹּנֵךְ יבעלֵךְ (oder בֹּנַיִךְ als Sing.) zu lesen. Dillm. behauptet freilich, daß damit „das Sinnspiel mit der doppelten Bedeutung des בעל [Eheherr und Bürger] verkannt wird“, aber wohl nur aus Vorliebe für die Stümpereien seiner Autoren, denn daß zwischen die Bilder von der Heirat Jahwes und Zions nicht der Gedanke an das Bürgertum der Juden eingeschoben werden kann, wenn der Verf. nicht ganz konfus ist, liegt auf der Hand. Neben 54_{1}ff. ist 49_{14}ff. das Vorbild unserer Strophe. Tritojes. konnte sich den Gedanken, daß Jahwes Zusammenleben mit Zion immer noch Sache der Zukunft sei, trotz der Wiederaufrichtung der Tempelgemeinde aneignen, weil das von Dtjes., Hag., Sach. geweissagte Heil immer noch ausstand und es schien, als ob Jahwe gar nicht der Herr und Schutzgott Jerusalems sei (63_{19}) und nicht im Tempel wohne (Mal 3_{1}ff.). 6 In den beiden ersten Distichen wird Jahwe, wie öfter bei Tritojes. und übrigens auch bei anderen, unvermittelt redend eingeführt. Er hat „Wächter“ über Jerusalems Mauern bestellt, die weder bei Tage noch bei Nacht schweigen, die ihn ununterbrochen um die Wiederherstellung der Mauern bestürmen; noch charakteristischer werden sie im dritten Distichon die „Erinnerer“ genannt, als hätten sie das Amt, das der מַזְכִּיר genannte Beamte beim Könige hat (36_{3}). Diese Erinnerer sind schwerlich Propheten (Del., v. Or.), obwohl ja tatsächlich nach v. 1 unser Verf. eben dasselbe tut, was ihnen hier zugeschrieben wird, denn es wäre ein wunderlicher Gedanke, daß Jahwe Propheten zu dem Zweck aufgestellt hätte, nicht etwa zum Volk zu reden, sondern Tag und Nacht Jahwe selber an frühere Verheißungen zu erinnern, und gab es denn so viele Propheten (61_{1}ff. verrät nichts davon)? und wie kommt der Verf. dazu, ihnen die Ermahnung v. 6b 7 zu geben? Die Meinung gar, daß unser Autor in v. 6a rede und daß er fromme Jahwegläubige zu dem Wächteramt bestellt habe, verdient bloß als Kuriosum Erwähnung. Vielmehr sind die alten jüdischen Erklärer und Ew., Cheyne u. a. im Recht, wenn sie darunter himmlische Beamte verstehen, die eine formell ähnliche, materiell freilich verschiedene Aufgabe haben wie der מזכיר עון Hes 29_{16} und dasselbe tun, was der Engel Jahwes Sach 1_{12} tut. Sie bilden die unsichtbare Schutzwache Jerusalems, speziell seiner Mauern, seit diese von den Samariern niedergerissen sind (Neh 1_{3}, wenn man nicht lieber annehmen will, daß dies Gedicht noch vor dem Neh 1 gemeldeten Ereignis verfaßt ist); sie erinnern Jahwe ähnlich, wie jener Sklave täglich den Perserkönig an die Athener erinnern mußte, an die Wiederaufrichtung und Verherrlichung Jerusalems. Im Hintergrunde steht die Vorstellung von einer himmlischen Beamtenhierarchie, die in noch unausgebildeter Form schon älter ist (vgl.

[7]Und gebt ihm keine Ruhe, bis daß er aufrichte
Und bis er Jerusalem mache zum Ruhm auf Erden!

[8]Geschworen hat Jahwe bei seiner Rechten und seinem starken Arm:
Wahrlich, nicht gebe ich dein Korn noch länger
als Speise deinen Feinden,
Noch sollen Barbaren trinken deinen Most, um den du dich mühtest,
[9]Sondern die jenes ernten, sollen es essen und Jahwe loben,
Und die diesen sammeln, sollen ihn trinken in meinen heiligen Vorhöfen.

I Reg 22_{19}ff.), im Exil unter dem sichtlichen Einfluß Babyloniens weiter entwickelt wurde und dann von Sach. teils noch bereichert, teils aber schon als so sehr bekannt vorausgesetzt wird, daß seine Ausführungen über die himmlischen Einrichtungen für uns deswegen nicht immer leicht verständlich sind. Die spätere Zeit kennt auch „Wächter" in anderen Ämtern (B. Henoch) und Schutzgeister der Einzelnen. Der Prophet fordert jene Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen, ja auch Jahwe keine Ruhe zu lassen 7, bis er Jerusalem in der ganzen Welt zum Ruhm gemacht habe (vgl. 60_{18} 61_{11}). Jahwes Verhalten gegenüber Jerusalem wird hier wie überhaupt bei Tritojes. ganz anders dargestellt als bei Dtjes. Bei diesem erinnert sich Jahwe selber an Jerusalem 49_{16}; er hat es auf seine Handflächen gezeichnet und läßt seine Erbauer eilen; er ist der eifrige, der zuvorkommende, während das Volk sich gleichgültig oder zweifelnd zurückhält. Bei Tritojes. dagegen sieht die Gola eifrig nach dem „Licht" aus, aber Jahwe scheint sich zurückgezogen zu haben, seine Zeit (vgl. 60_{22}) ist noch nicht gekommen; die Enttäuschung, die man Sach 1_{11}ff. hinter den Zeilen findet, hat sich hier zur Ungeduld gesteigert. 8 Aber Jahwe wird helfen. Er hat geschworen (vgl. zu 54_{9}) bei seiner Rechten (ohne יד wie 41_{10}) und seinem starken Arm, also: so wahr er die Kraft hat zu helfen, daß die Feinde nicht wieder die Tempelgemeinde brandschatzen sollen. Die Barbaren könnten hier allenfalls die Perser sein, deren Statthalter „das Volk beschwert und Brot und Wein von ihm genommen hatten usw." (Neh 5_{15}), aber vielleicht sind doch noch mehr jene Leute gemeint, die als Zions Feinde bezeichnet werden, das sind aber vor allem die Samarier und ihr Anhang (Neh 4_{9}), die also, obwohl großenteils Israeliten oder Halbisraeliten, des Schimpfes halber Barbaren genannt werden (wie Hesekiel 16_{1}ff. sogar die Jerusalemer als Amoriter und Hethiter bezeichnet); und angespielt wird auf deren räuberische Einfälle in das Gebiet der Gola, wie sie auch in den späteren Jahrhunderten noch vorkamen (vgl. 3. B. Jos. Ant. XII, 4_{1}). Daß hier nicht Dtjes. spricht, sondern ein Schriftsteller aus der Zeit, wo die Juden im eigenen Lande wohnen, ist doch klar; Jerusalem baut hier Korn und Wein und muß sich beides wegnehmen lassen. Der Relativsatz am Schluß aus 47_{15}. 9 Womöglich noch stärker für nachexilische Abfassung sprechen die „heiligen Vorhöfe" Jahwes, deren Nennung natürlich hier so wenig „proleptisch" sein kann wie die des Tempels in 56_{7}ff. $60_{7.13}$ 66_{6}, denn wenn es heißt: deine Feinde sollen deinen Wein nicht länger austrinken, sondern du selbst in meinen Vorhöfen, so kann man doch nicht ein Fut. exakt. einschieben: wenn nämlich die Vorhöfe erst erbaut sein werden! wer so etwas sagen will, würde natürlich erst von der Erbauung gesprochen haben. מאספיו ist zu schreiben (nicht mit אָ oder אֲ). Die richtige Verteilung der Suffixe der beiden Partizipien auf die beiden Substantive Korn und Wein ist zwar nicht schwer, aber nur ein Schriftsteller am Schreibtisch kann sie uns zumuten. Der Vers redet von den drei großen Festen, die seit dem Deuteronomium (c. 16) am Tempel gefeiert werden und an denen man Gott für die neue Korn- und Weinernte dankt, den Festjubel (הִלּוּלִים) anstimmt und sich beim Genuß der neuen Gaben „vor Gott freut". In der letzten Zeit mochte diese Freude durch die Razzien der feindlichen Brüder oft vergällt worden sein, denn ohne eine besondere Veranlassung hätte doch der Verf. diese ganz speziellen Zusicherungen nicht an die große Verheißung von Jerusalems Ruhm in der ganzen Welt angeschlossen.

*[10]Zieht, zieht durch die Tore, ebnet des Volkes Weg,
Bahnt, bahnt die Bahn, befreit sie von Steinen!
Hißt ein Panier über die Völker, [erhebt die Hand ihnen]
[11]Siehe, Jahwe ließ verkünden bis zum Ende der Erde.

Saget der Tochter Zion: siehe, dein Heil kommt,
Siehe, sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm!

62, 10—12 fährt zwar in denselben Pentametern fort, aber nicht in den fünfzeiligen Strophen, hebt auch v. 10 ganz neu an, scheint also ein kleines Gedicht für sich zu sein, das zwei Strophen zu je vier Pentametern enthält. Der Verf. fordert auf, den Weg des Volkes zu bahnen, denn die Diaspora soll „durch die Tore ziehen". Die starke Benutzung deuterojesaian. Zitate rächt sich durch allerlei Unklarheiten. **10** Die Anrede an Zion, die v. 12b wiederkehrt, wird hier ersetzt durch einen Plural, der offenbar die Bewohner Zions meint; im Anschluß an die Anspielung auf die Feste v. 9 werden sie aufgefordert, durch die Tore, nämlich des Tempels, zu ziehen. Aber sie sind ja nur ein kleiner Teil des Volkes, der größte Teil wohnt in der Ferne „bis zum Ende der Erde", diesem sollen sie den Weg ebnen und „von Steinen entsteinen". Das Zitat aus 40_{3} ist in charakteristischer Weise abgeändert (wie 57_{14}): die Wüste fehlt, auch der Dativ „unserem Gotte", denn es handelt sich nicht mehr um den Zug Jahwes und der Exulanten von Babel nach Palästina, vielmehr hat Gott schon seinen Sitz im Tempel (66_{6}), wenn auch noch nicht in der erhofften sinnlichen Herrlichkeit, kann also wohl vom Himmel herab zur unmittelbareren Verbindung mit seinem Volk herabsteigen (63_{19} 64_{1}), aber nicht mehr von Babel durch die Wüste heranziehen; so sind es auch nicht die Unsichtbaren von 40_{3}, die den wunderbaren Wüstenweg schaffen, sondern die Jerusalemer, die den Zugang von Steinen, von Anstößen, wie 57_{14} sagt, befreien sollen. Man kann darüber streiten, ob Tritojes. die Wegbahnung im wörtlichen oder übertragenen Sinn verstanden haben will, ob es heißen soll: richtet die Straßen, auf denen man zum Tempel wandert, für die draußen wohnenden Juden her, oder ob allgemein von der Beseitigung aller, besonders auch der moralischen Hindernisse die Rede ist, die dem Kommen jener großen Zeit im Wege stehen, wo alle „Erlösten Jahwes" Jerusalem aufsuchen; 57_{14} und die folgende Strophe sprechen wohl eher für das letztere. Dillm. erklärt: zieht durch die Tore Babels und der anderen Orte, wo Exulanten wohnen! und die weitere Aufforderung sei an den Vortrab der Exulanten gerichtet als „die Bahnmacher des Zuges, wie sie bei jedem größeren Zuge sind". Wenn man Dtjes. für den Verf. hält, mag man ja so erklären müssen, aber vom Ausziehen aus Babel und anderen Orten ist mit keiner Silbe die Rede, und Dtjes. spricht aus guten Gründen niemals von menschlichen Bahnmachern des wunderbaren Wüstenzuges. Dem dritten Distichon von v. 10 fehlt der zweite Stichos, der nach 49_{22} etwa gelautet haben könnte: שְׂאוּ יָד לָהֶם. Wie die Jerusalemer ein Panier über die Völker erheben können, ist schwer einzusehen; später (66_{19}) spricht der Verf. besser von einem Zeichen, das Gott selber gibt, ebenso tut es die Nachahmung 49_{22}. Der Sinn der Aufforderung ist freilich klar: die Juden selber sollen die Diaspora zurückrufen und ihr die Heimkehr lieb und leicht machen, indem sie die Ärgernisse im Schoß der Tempelgemeinde entfernen; Tritojes. mag Kunde davon gehabt haben, daß die Zustände in Jerusalem manchen sonst willigen Juden im Ausland von der Übersiedelung nach der alten Heimat zurückhielten. Daß er sich undeutlich ausdrückt, daran ist seine Nachahmung Dtjes.s schuld; Dtjes. ist seine Stütze und zugleich sein Unglück. Sein Zeitgenosse Maleachi redet, wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und tut wohl daran. **11** Wieder eine ganze Reihe von Zitaten aus Dtjes. Im ersten Distichon wird 48_{20} variiert, aber während nach Dtjes. die Israeliten die Kunde von ihrer Erlösung bis ans Ende der Welt erschallen lassen, hat hier Jahwe hören lassen — was? das wird nicht gesagt. Denn selbstverständlich kann nicht etwa der folgende Imperativ: saget der Tochter Zion usw. den Inhalt des הִשְׁמִיעַ angeben, da es absurd wäre, die Aufforderung zur Benachrichtigung Zions über das kommende Heil in

[12]Und nennen wird man sie das heilige Volk, die Erlösten Jahwes,
Und du wirst genannt: Gesuchte, Stadt, die nicht verlassen ist.

*63 [1]Wer ist das, der da kommt gerötet, röter die Kleider als ein Winzer,
Er, prangend in seinem Gewand, schreitend in der Fülle seiner Kraft?

Armenien oder Meroe erschallen zu lassen. Was Jahwe bei Dtjes. hören läßt, ist immer eine Weissagung, die Verheißung der anbrechenden Zeit der Erlösung; dies muß auch Tritojes. meinen, gebraucht aber das ihm aus der Lektüre seines Vorbildes so geläufig gewordene Wort im absoluten, technischen Sinn: Jahwe hat die Heilsankündigung ergehen lassen. Die Fortsetzung bestätigt diesen Inhalt des השמיע wenigstens indirekt, freilich nur indirekt: man kann ihr ja nicht etwa direkt den Satz entnehmen: das Heil kommt, denn wenn Jahwe diesen Satz am Ende der Welt bekannt machen ließ, sollten doch nicht mehr andere aufgefordert werden müssen, dies nun auch der Stadt Zion bekannt zu machen! Die zweite Strophe besteht aus dem zweiten und dritten Distichon von v. 11 und aus v. 12. Die erste Hälfte, v. 11 b. c, enthält fast wörtliche Zitate aus $40_{9.10}$, jedoch mit der bemerkenswerten Abweichung, daß nicht Jahwe selber, sondern das Heil kommt. Hier ist die Abhängigkeit Tritojes.s abermals Ursache seiner Unklarheit, denn die zweite Hälfte des Zitats: sein Lohn ist mit ihm ... vor ihm, gibt doch nur mit dem ausgelassenen Satz: Jahwe selber kommt, einen rechten Sinn. Die alten Übersetzer verstehen freilich ישעך konkret als „dein Retter", aber daß Tritojes. das Kommen Jahwes absichtlich übergeht, zeigt ja auch v. 10. Lohn und Vergeltung sind für ihn bei seiner Neigung für Werkgerechtigkeit gar zu brauchbare Begriffe, darum widerstand er der Lockung nicht, das Distichon mit aufzunehmen. **12** schließt sich stilistisch ungeschickt an die Zitate an. להם bezieht sich auf ein Substantiv, das der Verf. wohl in Gedanken gehabt, aber nicht geschrieben hat, auf die Juden der Diaspora, die dann nachträglich als die Erlösten Jahwes gekennzeichnet werden (51_{10}). Sie sollen gelten als das „heilige Volk", als die Priesterkaste der Menschheit 61_{6}, selbstverständlich mit Einschluß aller Vorrechte eines priesterlichen Adels (vgl. Ex 19_{6}). Zion heißt dann eine gesuchte, viel aufgesuchte Stadt; der Gegensatz ist offenbar nicht die unbewohnte Stadt, sondern die mit geringem Verkehr vgl. 60_{15}. Fast sollte man aus diesem Ausdruck schließen, daß Tritojes. auch schon zufrieden gewesen wäre, wenn die Diasporajuden die heilige Stadt nur fleißig aufgesucht, aber ihren Wohnsitz, natürlich unter günstigen und ehrenvollen Bedingungen, in der Fremde beibehalten hätten; überhaupt fällt auf, wie wenig eigentlich die Rückkehr der zerstreuten Juden ausdrücklich zur Sprache kommt. נעזבה, nur ein Flickwort zur Ausfüllung des Distichons, ist als Perf. Niph. punktiert, vielleicht weil 60_{16} u. o. das Part. vom Qal genommen wird. Bei v. 12b hatte der Verf. wahrscheinlich und hoffentlich v. 4a wieder vergessen; dies Nennen und Genanntwerden wird allmählich ein Schrecken für den Leser. Umnamungen kommen übrigens in jenen Jahrhunderten auch in der Wirklichkeit vor, vgl. die Umnamung Eljakims und Matthanjas in Jojakim und Zedekia, außerdem Hes 48_{35}, auch Jes 44_{5} 45_{4} (Beinamen).

63, 1–6, ein Gedicht in dreihebigen Doppeldistichen über Jahwes bevorstehende, von ihm allein, ohne menschliche Beihülfe ausgeführte Rache an den Völkern, durch die sein Volk erlöst wird. Lebhaft und poetisch beginnend, verliert es sich nach Tritojes.s Art bald in Wiederholungen und endigt abrupt, woran aber der Ausfall von mindestens einem Stichos am Schluß schuld sein mag. Über eine andere entfernte Möglichkeit s. u. zu v. 4ff. **1** Wer kommt da usw., eine Frage, wie sie öfter vorkommt in solchen Dichtungen, die von mehreren Personen oder Chören wechselweise gesungen werden vgl. z. B. Cnt 3_{6} 6_{10} 8_{5} Ps $24_{8.10}$. Dies volkstümliche Spiel von Frage und Antwort verleiht unserem Gedicht eine dramatische Lebendigkeit (nachgeahmt in einem bekannten Gedicht von E. M. Arndt). Der Dichter versetzt uns mitten in die Zukunft. Mit Bezug auf den Rhythmus und das Paseq lese ich הַבָּא für בָּא. Nach der Meinung der alten Übersetzer und Punktatoren würde nun gefragt: wer ist das, der da von Edom kommt, mit roten Kleidern von Bozra (34_{6}). Man sollte

„Ich bin's, der prangt in Gerechtigkeit, [ich], groß [an Kraft] zu helfen."
[2]Warum ist rot dein Gewand und deine Kleider wie eines Keltertreters?
[3]Die Kelter trat ich allein, und aus den Völkern war niemand mit mir,
Und ich trat sie in meinem Zorn und zertrat sie in meinem Grimm,
Und es spritzte ihr Saft auf meine Kleider,
und all' meine Gewandung hab' ich besudelt,

denken, wer schon weiß, woher der Kommende kommt, der weiß auch, wer es ist, braucht auch nicht mehr so zu fragen, wie v. 2 tut; dazu wird nachher von Edom gar nicht mehr gesprochen, wohl aber von den Völkern im allgemeinen. Daher kann man nicht umhin, mit de Lag. מְאָדָּם (nach Na 2 4) für מאדם und מְבַצֵּר für מבצרה (LXX hat מִבְּצֵר) zu lesen. Diese Lesung paßt allein zu dem Gedicht, weil das „Jahr meiner Erlösten" nicht durch die Züchtigung Edoms gedeckt oder zu ihr in Parallele gebracht werden kann, paßt auch allein zu Tritojes.s Schrift, der niemals ein bestimmtes feindliches Volk nennt, die Samarier für die eigentlichen Widersacher Jahwes und seines Volkes ansieht und zu dessen Zeit die Edomiter sich in so reduzierten Umständen befanden, daß sie eher als schon Gezüchtigte denn als noch zu Züchtigende gelten konnten (Mal 1 3 ff.). Das Gedicht gewinnt selber unleugbar durch die Änderung, denn während zu dem großen Endgericht über die Völker Jahwes persönliches Dreinschlagen und darauf folgendes Erscheinen unter dem eigenen Volke gut stimmt, stände seine Parusie mit der Züchtigung des kleinen Nachbarvölkleins in gar zu auffallendem Mißverhältnis. Denn daß man die letztere mit dem Weltgericht nicht so in Verbindung setzen darf, daß Edom als das zuletzt zertretene Volk gedacht werde, ergibt sich klar genug aus der Darstellung, die offenbar nicht eine lange Reihe von Strafakten, sondern eine große Handlung schildern will. חמוץ eigentlich scharf, grell, hier von der stechenden Farbe. הדור בלבושו, LXX ὡραῖος ἐν στολῇ, prangend in seinem Gewande, dem Gewande des Siegers, den als solchen das Blut an seinen Kleidern kennzeichnet vgl. II Sam 1 22. צעה heißt 51 14: sich krümmend, paßt also nicht, denn daß jemand vor übergroßer Kraft den Kopf beugt (Hitz.), wäre höchstens bei einem Athleten oder Berserker denkbar, der sich zum Angriff anschickt; nach dem Arabischen gedeutet: reclinato capite incedens (Gesen. u. ältere) ergibt es den schwerlich beabsichtigten Sinn „stolz"; daher liest man besser mit Lowth u. a. nach der Vulgata צֹעֵד vgl. Jdc 5 4 II Sam 5 24. Die Antwort v. 1b läßt an Verständlichkeit sehr zu wünschen übrig. Man übersetzt: ich bin's, der da redet von Gerechtigkeit (= Heil) oder in Gerechtigkeit (d. h. richtig, redlich), streicht auch wohl die Präposition ב, aber was soll denn das Reden? Zu erwarten ist ein Ausdruck, der auf die Frage Bezug nimmt, auf sie zurückgreift; ich halte מדבר mit Cheyne für entstellt aus הָדוּר. (Cheyne נֶהְדָּר): das Blut an meinen Kleidern bezeugt vollzogene Gerechtigkeit vgl. 59 17. Auch der zweite Stichos ist beschädigt, er ist zu kurz, und רב mit ל und dem Inf. ist auffällig. Möglich wäre רָב von ריב (Winkler), doch bliebe auch dann der Stichos defekt. Da auch hier die Annahme am nächsten liegt, daß die Antwort der Frage möglichst genau entsprochen hat, so setze ich mit Cheyne ein כח hinter רב ein und wiederhole Metrums wegen vorne das אני. Der Redende nennt sich zwar nicht mit Namen, aber die Gerechtigkeit und die siegreiche Kraft lassen uns ahnen, wer es ist. Aber warum, fährt der Frager 2 fort, ist dein Gewand so rot? Der Ausdruck: deinem Gewande ist Rotes, soll wohl besagen, daß das Gewand nicht an sich selber rot ist, sondern nur rote Flecken hat, aber das hätte der Leser auch begriffen, wenn bloß der Nom. לבושך dastände, der zum parallelen Stichos besser stimmt und dem künstlichen Dat. vorzuziehen sein wird. דרך scil. יין 16 10; גת von gint in der Pausa unverändert Olsh. S. 281. 3 Jahwe hat die Kufe (Hag 2 16) getreten, davon ist sein Gewand rot geworden. Er tat es allein, kein Mann aus den Völkern half ihm. Also von Cyrus keine Spur, die Völker sind regungslos wie in Sach 1. Die Suffixe der Verben und das von נצחם beziehen sich auf dieselben Völker,

[4]Denn ein Tag der Rache ist in meinem Herzen,
und das Jahr meiner Erlösten ist gekommen.

[5]Und ich schaute, doch da war kein Helfer,
und ich erstaunte, da war kein Unterstützer,
Da half mir mein Arm, und mein Grimm, der unterstützte mich,

[6]Und ich zerstampfte die Völker in meinem Zorn
und zerschmetterte sie in meinem Grimm
Und ließ herabfließen zur Erde ihren Saft — — — —

---

denen auch Sach 1 15 die gegenwärtige Gleichgültigkeit ebenso angerechnet wird wie die frühere Feindseligkeit. Seit dem Deuteronomium fühlt sich der Jude im Gegensatz zu aller Welt, erst von da an bekommt das Wort גוים den Sinn, den wir durch das Wort Heiden ausdrücken. Es wird hier nicht angenommen, daß ein ganzes Volk auf Seiten Jahwes hätte stehen können, aber „ein Mann" aus ihnen, meint Tritojes., hätte sich als Jahwes Werkzeug sollen finden lassen, hatte doch Dtjes. einen solchen Mann gekannt und genannt (hier paßt, anders als 59 16, das אין־איש). Die Perfekte wie die Form ויז (von נזה s. zu 52 15) zeigen, daß der Verf. erzählt, daß also die drei Imperfekte das ו kons. haben müssen. אגאלתי ist aramäische Aussprache für הגאלתי (G.=K. § 53 3 Anm. 3 vgl. zu 19 6) oder vielmehr für הגעלתי (s. zu 59 3). Trotz der erzählenden Form haben wir hier natürlich ebenso ein reines Zukunftsbild wie 59 16 ff. oder 5 25. **4** Dies Keltertreten bedeutet die Rache an den Völkern und die Erlösung des Jahwevolkes. Jahr und Tag wie 61 2 (34 8). בלבי, in meinem Herzen, bei mir beschlossen, fällt eigentlich aus dem Bilde heraus, das ja die Rache als schon vollzogen darstellt. Etwas erträglicher wäre die Wendung, wenn v. 4 den Abschluß bildete, der sich dann selbständiger gegen die vorhergehende dramatische Szene verhalten könnte. In der Tat ist es möglich, daß v. 4 ursprünglich der Schluß war. Denn v. 5 und 6 bringen nur Wiederholungen und sehen aus wie eine Variante zum zweiten und dritten Distichon von v. 3; in der LXX stimmen v. 6 und die mittlere Partie von v. 3 fast wörtlich überein. Aber nur bei einem besseren Schriftsteller würde man gezwungen sein, v. 5f. als Variante zu v. 3bc zu behandeln, bei Tritojes. sind leere Wiederholungen nicht unmöglich. גאולים wird von vielen für ein Abstr. gehalten, was möglich, aber nicht notwendig ist vgl. 52 12 35 9. 10; der Sinn des Wortes ist, wie schon zu 59 20 klar wurde, nicht derselbe wie bei Dtjes., sondern läßt mehr den ursprünglichen Sinn der Blutrache hervortreten. Es handelt sich hier eben nicht mehr um die Befreiung aus dem Exil, für die das „Jahr" auch eine ganz unpassende Zeitbestimmung wäre, da mit dem Jahr wegen 61 2 nicht etwa das Datum bezeichnet sein kann. Das Jahr meiner Erlösten bedeutet: die dauernde Zeit ihrer Triumphe und ihrer Herrschaft über die Welt. Die beiden Impf. in v. 5a sind wieder mit dem ו kons. auszusprechen. Über das Verhältnis von v. 5f. zu 59 16f. s. diese Stelle. **6** Am Schluß fehlt ein Stichos, was man, wenn man will, für die Meinung verwerten kann, daß v. 5f. nur eine Variante zu v. 3bc ist. LXX und Manuskripte (s. Ausg. von Bär=Del. S. 89) haben die Variante אשברם für אשכרם, die die bessere ist, denn „trunken machen" paßt nicht zwischen die Verben des ersten und dritten Stichos. Für die Futura sind wieder Impf. kons. zu lesen, die scriptio plena spricht nicht dagegen (Dillm.), da ja doch die 1. Pers. Sing. auch nach ו kons. gewöhnlich die unverkürzte Form beibehält. — Das folgende Gedicht scheint

63, 7—16 zu umfassen und in Strophen zu je fünf Pentametern geschrieben zu sein; allerdings bleibt die Abgrenzung etwas unsicher, weil der Text hin und wieder in Unordnung ist und das Gebet v. 17ff. sich inhaltlich nahe mit diesem Gedicht berührt. Letzteres beginnt mit einer Danksagung für die früher von Jahwe dem Volk erwiesenen Wohltaten, klagt darauf, daß jetzt wegen der Sündhaftigkeit des Volkes die Gnadengegenwart Gottes vermißt werde, und schließt mit der Bitte, Jahwe, der einzig wahre Vater Israels, möge vom Himmel her ein Einsehen haben. So viel Theologie in dem Gedicht steckt, so ist es doch nicht ohne eine gewisse ergreifende Wirkung, die Klage kommt dem Verf. aus dem

*[7]Die Gnaden Jahwes will ich preisen, die Ruhmestaten Jahwes,
Gemäß allem, was uns erwiesen Jahwe, groß an Güte,
Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit
und der Fülle seiner Gnaden,
[8]Und sprach: doch mein Volk sind sie, Söhne, die nicht trügen werden,
Und wurde ihnen zum Retter [9]von all' ihrer Drangsal.

Nicht ein Bote und ein Engel, sein Angesicht rettete sie,
In seiner Liebe und Schonung hat er sie erlöst
Und hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.

Herzen. 7 Danksagung und Lobpreis wird nicht leicht in alttestamentlichen Bittgebeten versäumt. Die Gnadenerweisungen der alten Zeit, die Rettung aus Ägypten, waren zugleich Ruhmestaten (60 6) Jahwes, die immer aufs neue gottesdienstlich verherrlicht (הזכיר, s. zu 26 8) werden müssen. Zu כעל s. zu 59 18. Vor רב ist mit der LXX das ו zu streichen und רב־טוב mit יהוה zu verbinden, das gewiß nicht geschrieben wäre, wenn es nicht das Adj. stützen sollte. Zu streichen ist ferner לבית ישראל als sachlich überflüssig und stilistisch ungeschickt, letzteres auch deswegen, weil das zweite אשר ג׳ das erste fortsetzen soll, also möglichst nahe daran zu rücken ist. Für גמלם, dessen Suff. von dem Einschiebsel beeinflußt ist, muß nach der LXX גְּמָלָנוּ wiederhergestellt werden. 8 ויאמר setzt den Nebensatz von v. 7 fort und gibt den Grund für Jahwes viele Gnadenerweisungen an: nur, nichts als mein Volk sind sie (jeder Zweifel ist ausgeschlossen), Söhne, die nicht Trug üben werden. שקר absolut wie כחש, כזב 30 9 57 11 vgl. Ps 89 34, wo באמונה vervollständigend hinzugesetzt ist. In Folge dieses Zutrauens wurde Jahwe ihnen ein Retter v. 8b, wovon, sagen die beiden ersten Wörter von v. 9, die den zweiten Stichos des fünften Distichons bilden und daher mit der LXX zum Vorhergehenden zu ziehen sind. Ob man בכל oder mit der LXX מכל liest, macht keinen großen Unterschied, aber ב ist wohl Folge (wenn nicht Ursache) eines falschen Verständnisses des Folgenden. Daß die vier ersten Wörter von v. 9 sich nicht miteinander zu einem Satz verbinden lassen, ergibt sich aus den vielen dissonierenden unglücklichen Erklärungsversuchen: in all ihrer Not war er nicht Bedränger oder war keine (wirkliche) Not oder war [noch] nicht Not (da half er schon) oder, nach dem Qre לו, war ihm Not, wo überall das Ktib künstliche Sätze oder Zusätze bedingt und das Qre einen naiven Gedanken ergibt, der grade zu Tritojes. und zu diesem Gedicht nicht paßt. Dazu kommt, daß der hebr. Text einen Engel des Angesichts schafft, der sonst nicht bekannt ist und in dessen Auffassung selbst Dillm. (der Engel, in dem Gottes Panim gegenwärtig ist) mit seinem Lehrer Ew. (der Engel, der vor Gott steht) nicht übereinstimmt. Der Versbau zeigt, daß mit לא ein neuer Satz beginnt, daß daher mit der LXX צר (= ציר) zu lesen ist. ציר dient neben מלאך (der Stat. abs. zu lesen) nicht nur zur Ausfüllung des ersten Stichos, sondern zur Hervorbringung der Nuance: keinerlei Engel, der eben nur Engel, Bote und mit einem vorübergehenden Auftrag abgesandt war. Den Gegensatz zu solchen untergeordneten Boten, die auch wohl einmal an die Heiden geschickt werden (Ob 1), bildet פניו, das Angesicht Gottes, das darum noch nicht die eigentliche Persönlichkeit Gottes bezeichnen muß und dies weder hier noch in der unserem Verf. vorschwebenden alten Stelle Ex 33 34 (פני ילכו) tut, vielmehr dasselbe besagt was sonst מלאך יהוה, nämlich die lokale Erscheinungsform der Gottheit, aber natürlich als Vertreter, Repräsentant, Resident der Gottheit den bloßen Kurieren absolut übergeordnet ist. Diese Gegenüberstellung des Mal'ak = ἄγγελος einerseits und des מלאך י׳ = פני י׳ andererseits ist freilich nicht ursprünglich, aber doch wohl schon ziemlich alt, sofern schon die an der Himmelsleiter auf- und niedersteigenden Mal'akim (Plur.!) des Elohisten Gen 28 die Auflösung des alten Mal'ak-Jahwe-Begriffs verraten. Letzterer wäre vermutlich ganz verschwunden, wenn nicht die Theokratie für ihren Tempel die vollgültige Vertretung der Gottheit nötig gehabt hätte; erst das Christentum kann ihn entbehren, weil es die lokale Vertretung Gottes durch die persönliche im Gottessohn ersetzt.

[10]Sie aber wurden widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist,
Da ward er ihnen verwandelt zum Feinde, hat er sie bekämpft.

[11]Und es gedenkt [mein Herz der Vorzeit], der alten Tage:
Wo ist, der heraufbrachte aus dem Meer den Hirten seiner Schafe,
Wo ist, der in ihre Mitte gab seinen heiligen Geist,

Eben darin besteht nun aber nach der nachexilischen Vorstellung der Glanz und die Vorbildlichkeit der mosaischen Zeit, daß damals das Panim sichtbar zugegen war, nicht etwa, wie in der späteren Zeit, ab und an einmal ein Engel erschien, während man in der Gegenwart eine Scheidewand zwischen dem Panim und sich fühlt (59_2) und nur von der eschatologischen Wendung die volle Wiederkehr der mosaischen Herrlichkeit erwartet (4_5f.). Im zweiten Distichon von v. 9 sind אהבה und חמלה wohl als Inff. gedacht, das zweite Wort eine Reminiszenz aus Gen 19_{16} und nach Analogie dieser Stelle wahrscheinlich auf die Verschonung bei den ägyptischen Plagen zu beziehen. Das dritte Distichon v. 9b ist Nachahmung von 46_3; das Piël der Verben malt die Dauer. Wie weit für den Verf. die Tage der Vorzeit gehen, sagt er leider nicht, aber er steht auch im Folgenden noch immer bei der Zeit Moses und hat als Deuteronomist schwerlich eine gute Meinung von der Zeit nach Josua. Auch die beiden Distichen **10**, die mehr eine Vorbereitung auf das Folgende sind, beziehen sich noch auf die mosaische Zeit, denn so gut im Allgemeinen die feindliche Behandlung des Volkes durch Jahwe zu manchem späteren Vorfall in der sog. Richterzeit und Königszeit (Ps 78_{59}ff.) stimmte, so wird doch mit רוח קדשו augenscheinlich auf die bekannten pentateuchischen Erzählungen von der Widerspenstigkeit des Volkes gegen Mose angespielt, und auch der Ausdruck: er verwandelte sich in ihren Feind, läßt sich auf nichts so gut anwenden wie auf Jahwes Drohungen, das Volk „aufzufressen". Auch in dieser Beziehung ist die Zeit des Mose vorbildlich, und der Ungehorsam seiner Zeitgenossen liefert den Predigern ebensogut Texte wie die Wunderoffenbarungen Gottes. Mit dem heiligen Geist meint der Verf. nicht bloß die persönliche Prophetengabe Moses, er denkt ohne Zweifel auch z. B. an die Erzählung Num 11_{25}ff. (Dtn 34_9). Vor allen Dingen faßt er den Geist als ein selbständiges Wesen auf, gleichsam als die Hypostase der Weissagung und besonders der Volksleitung, weil er sonst kaum das Wort עצב, kränken, betrüben (vgl. Ps 78_{41} Eph 4_{30}), hätte gebrauchen können. Heilig nennt der Verf., der ja überhaupt dies Wort liebt, den Geist im Gegensatz zu den unreinen (Sach 13_2) Wahrsagegeistern der Lügenpropheten und der Heiden; es ist der Geist, der innerhalb der Gemeinde Gottes waltet und nur für sie da ist, in ihr die Offenbarung der wahren Gerechtigkeit vermittelt und die Reinheit des Kultus garantiert. Der heilige Geist kommt im AT. nur noch in Ps 51 vor. Die alten Propheten, die freilich überhaupt vom Geist nicht oft reden, könnten in den meisten Fällen das Beiwort heilig gar nicht anwenden (11_2 32_{15} 44_3). ויעצבו ist eng mit dem vorhergehenden Perf. verkittet, sonst stände das Impf. kons. **11** Das erste Distichon ist schlecht erhalten, es fehlen zwei Hebungen. משה עמו fehlt in der LXX, das erste der beiden Wörter ist offenbar Glosse zu dem zweiten Distichon, das zweite vielleicht auch oder ein vermutlich nicht vom Verf. geschriebenes, weil zu weit entferntes Subj. zu יזכר. Hinter dies Verb habe ich oben ein לִבִּי קֶדֶם gesetzt, das wenigstens nichts verderben kann; Ps 77, der sehr an unser Gedicht erinnert, hätte auch noch anderen Ersatz liefern können. Wo ist jetzt Jahwe und sein Wunder! er ist nicht mehr unter uns wie damals, er hat sich von uns in den Himmel zurückgezogen. Eine sehnsüchtige Klage um eine von der Phantasie eines äußerlich und innerlich verarmten Volkes mit glänzenden Farben ausgemalte Zeit. Die Lesart der LXX המעלה ist besser als die des hebr. Textes המעלם, die einen Sprachfehler enthält (s. zu 9_{12}) und die im Folgenden בקרבם erwarten ließe. Ferner hat Dillm. wahrscheinlich recht mit seiner Vermutung, daß der Plur. רעי nur deshalb geschrieben ist, um Aharon miteinzuschließen (vgl. Ps 77_{21}), richtig kann nur der Sing. רעה sein vgl. die LXX und die schon erwähnte Glosse משה. Nicht ganz klar ist, ob der Satz: der den Hirten

[12]Der gehen ließ zur Rechten Moses seinen herrlichen Arm,
Der spaltete die Wasser vor ihnen weg, sich zu machen einen Namen?
[13]Er ließ sie gehen in Ozeanen wie das Roß in der Steppe,
Und nicht strauchelten sie, [14]gleich Rindern, die ins Tal hinabsteigen,
[Ließ wandern gleich Schafen sein Volk,] der Geist Jahwes leitete es;
[Wie ein Hirt seine Herde weidet,] so führtest du dein Volk,
Dir zu machen einen herrlichen Namen . . . .
[15]Blicke her vom Himmel und sieh von deiner heiligen Wohnung:

---

seiner Schafe aus dem Meer steigen ließ, auf die Rettung des Mose aus dem Nil (ים für Nil wie 18_2 19_5) oder auf die Rettung des Volks aus dem Schilfmeer zielt. Ersteres scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil eine bessere Ordnung der Gedanken dabei herauskommt. Jahwe hat 1. den künftigen Führer seines Volkes aus dem Wasser steigen lassen, hat 2. den heiligen Geist in die Mitte des Volkes gegeben, indem er den Gottesmann nach Ägypten schickte (das Suff. von בקרבו muß sich auf צאן beziehen, obgleich das eine unglückliche Verbindung ist); er hat 3. nach 12 seinen herrlichen Arm zur Rechten Moses gehen lassen (wieder ein unglückliches Bild, da ein Arm nicht gehen kann), d. h. hat ihn mit Wundermacht ausgerüstet, hat endlich 4. die Wasser des Schilfmeers vor den Israeliten zerteilt und sich dadurch einen Namen gemacht. Da der letzte Stichos von v. 12 überlang ist, so darf man vielleicht עולם für einen Zusatz halten; שם allein genügt in dem emphatischen Sinne, in dem es von großen ruhmvollen Taten gebraucht wird (vgl. Gen 6_4). Wegen מפניהם kann man das Spalten des Wassers nicht nach 48_{21} auf das Schlagen des Wassers aus dem Felsen deuten; auch denken sich die Späteren Jahwes Ruhm vorzugsweise als Ruhm bei den Völkern, wozu allein die Besiegung der Ägypter paßt. In der folgenden Strophe **13. 14** wird zunächst das Hauptwunder, der Durchzug durchs Schilfmeer, noch etwas weiter geschildert. Jahwe ließ das Volk so frei in den Tiefen des Meeres wandern, wie das Roß in der Steppe, auf der Weide, wandert (l. nach der LXX הוליכם). תהמות ist ein übertriebener Ausdruck für das seichte Schilfmeer; vielleicht hat Tritojes. 51_{10}a auf das Wunder am Schilfmeer bezogen und übertreibt nun diese Stelle noch durch seinen Plural, um die mosaische Zeit möglichst wunderbar darzustellen. Daß die beiden letzten Wörter von v. 13, wo mit der LXX besser ולא zu lesen ist, zu v. **14** gehören, beweist nicht bloß das Metrum, sondern auch der Sinn. Denn jetzt ist v. 14a völlig ungenießbar: wie Rinder, die in das Tal hinabsteigen, führt der Geist Jahwes es, das Volk, zu seinem Wohnsitz, oder, mit älteren und neueren Übersetzern, die תנחנו (oder Hiph.) lesen: leitet der Geist es; was soll da der Relativsatz: die ins Tal hinabsteigen? Der Dichter will vielmehr sagen: wie Rinder sicher, ohne zu straucheln, von höheren Weideplätzen zu niederen herabsteigen, so stieg Israel sicher und gefahrlos in das nach des Verf.s Meinung tiefe, abschüssige Bett des Meeres hinab. Augenscheinlich hat sich der Verf. das Schilfmeer etwa ähnlich dem toten Meer als von hohen und steilen Ufern umrahmt vorgestellt. Was hinter תרד in v. 14 kommt, ist verstümmelt und offenbar nur durch Konjektur aus dem lesbaren Bestand dreier Disticha hergestellt worden. Hervorgehoben wird hier, als das 5. Werk Jahwes, daß er das Volk durch seinen Geist geleitet oder, wenn man תניחנו beibehält, in seine מנוחה, d. h. nicht zur Ruhe, sondern in seinen Wohnsitz (Dtn 3_{20} 12_9 Gen 49_{15}) gebracht habe. Ausgefallen ist ein Subst. (das Volk, Israel oder dgl.), auf das sich das Suff. von תניחנו bezieht, ferner ein Begriff, ein Vergleich, der das כן v. 14b veranlaßt hat. Oben ist das Defizit teils aus Ps 78_{52}a, teils aus Jes 40_{11} ergänzt, ausgenommen das Manko im letzten Distichon. Mit v. 14b schließt die Übersicht über die Tage der Vorzeit, deren Ruhmestaten der Verf. preisen wollte und deren Wiederkehr von der eschatologischen Wendung erwartet wird. Diese Erwartung findet einen kurzen, durch das Einlenken in die 2. Pers. v. 14b vorbereiteten Ausdruck in der letzten Strophe **15f.** „Blicke her vom Himmel!" Jahwe hat sich abgewandt 59_2, sich in den Himmel

Wo ist dein Eifer und deine Kraft, das Brausen deines Innern?
Dein Erbarmen halte sich nicht zurück, [16]denn du bist unser Vater,
Denn Abraham weiß nicht von uns und kennt uns nicht,
Du Jahwe bist unser Vater, unser Erlöser von alters her.

*[17]Warum ließest du uns abirren, Jahwe, von deinem Wege,
verhärtetest unser Herz gegen deine Furcht?
Wende dich her wegen deiner Knechte,
wegen der Stämme deines Erbes!

---

zurückgezogen. Dort hat er seine heilige Wohnung (תפארתך am Schluß des ersten Distichons ist vom Schluß des vorhergehenden hierhergeraten und in diesem Gebet ein eher unangenehm wirkender Redeputz), seinen Palast Ps 29, eine Wohnung, die von den Apokalyptikern (Sach., Henoch, Joh.) mit einiger Zurückhaltung näher geschildert und im allgemeinen nach Analogie des Tempels vorgestellt wird. Er soll endlich ein Einsehen haben, ist es doch, als ob sein Eifer um das Volk und um seine Ehre (vgl. 37_{22}), seine Krafttaten, das „Brausen seines Innern" (16_{11}) gar nicht mehr vorhanden seien. Der letztgenannte Ausdruck ist nach dem Metrum noch von איה abhängig, nicht so der folgende, das Subjekt zu dem wunderlichen אלי התאפקו, für das man אַל יִתְאַפָּקוּ (das ה erst nachträglich eingedrungen) wird lesen müssen. Diese Lesung wird bestätigt durch den ersten Satz in v. **16**: denn du bist unser Vater, da dieser Satz doch nicht die Abwesenheit des Erbarmens begründen kann, sondern nur die Bitte um Erweisung des Erbarmens. Einen anderen Vater haben wir nicht, Abraham kennt uns nicht (יכירנו mit ā statt ē soll auf ידענו reimen G.-K. § 60 A. 2 vgl. Olsh. S. 469). Wenn dieser Satz nicht reine leere Phrase enthalten soll, so muß es manchen Zeitgenossen möglich erschienen sein, bei den Ahnen (wenn auch just nicht bei dem Ahnherrn Abraham) Hülfe zu finden; es muß das nicht eigentlicher Ahnenkult, es kann auch Nekromantie gewesen sein. Nach Jer 31_{15} klagt und quält sich Rahel wegen des Schicksals ihrer Nachkommen, so kann die Stammutter auch an ihrem Grabe in Einzelfällen Weissagung und Rat gegeben haben. Unser Verf. will freilich nichts davon wissen, wahrscheinlich nicht deswegen, weil in seiner Zeit der Ahnenglaube schwächer, sondern weil er stärker und gefährlicher geworden war (65_4). Das שמך am Schluß ist eine Abschreiberleistung, denn Tritojes. will nicht betonen, für was Jahwe gilt, sondern was er (im Gegensatz zu Abraham) wirklich ist. Ebenso ist auch ישראל zur Ausbesserung des vermeintlich defekten Parallelismus hinzugesetzt.

63, 17 – 64, 11 schließt sich zwar eng an das Gedicht 63_{7-16} an, hat aber ein anderes Versmaß, gewöhnliche dreihebige Doppeldistichen, und eine viel stürmischere Sprache; indem es die gegenwärtige Lage schildert, bestürmt es mit dringender Ungeduld Jahwe um baldige Hülfe und ist ohne Zweifel das Beste, was Tritojes. geschrieben hat. Leider liegt auch hier der Text sehr im Argen. **17** Die Ursache alles Unglücks ist ja die Sündhaftigkeit des Volkes – aber warum ließ Jahwe das Volk sich verirren, ja sich verhärten „von deiner Furcht hinweg", d. h. nicht grade, daß es Jahwe nicht mehr fürchtete, aber doch die Pflichten seiner Religion nicht mehr ordentlich erfüllte! Das Verhalten des Volkes ist so unbegreiflich, daß es wo nicht auf direkte Veranlassung so doch auf Zulassung Gottes zurückgeführt werden muß; hätte Jahwe beizeiten eingegriffen, so wäre es nicht so weit gekommen. Der Gedanke der Verstockung lag ja einem Theologen, der das (deuteronomistische) B. Exodus und Jes 6 kannte, nahe genug; daß ein Pharao verstockt wurde, konnte er verstehen, zur Not auch, daß ein Volk, wie es Hes 16. 23 schildert, verstockt wurde – aber warum abermals die Gola? Das ist ihm ein Rätsel, um so mehr, als doch Jahwe die große Zeit des Heils und der Gerechtigkeit herbeiführen will. Aber eben deswegen hofft er, daß es nur eine Verstockung auf Zeit ist und daß sie durch Beichte und Gebet wieder rückgängig gemacht werden kann: „wende dich her", wende dich nicht länger von uns ab, wir sind doch dein Volk! In v. 17a liest man wohl besser mit der LXX דרכך. Vor שבטי v. 17b ist wegen des Metrums mit

18 Warum haben die Gottlosen deinen Tempel beschimpft,
unsere Widersacher zertreten dein Heiligtum?
19 Wir wurden solche, über die du nie geherrscht,
über denen dein Name nicht genannt war.

O daß du den Himmel zerrissest, herabführest,
vor dir die Berge schwankten,

---

der LXX למען zu wiederholen. Betreffs נחלתך s. zu 47 6; die „Stämme" werden bis zur Rückkehr der Diaspora durch die Gola repräsentiert. Der erste Stichos von v. 17b ist Ps 90 13 nachgeahmt. 18 למצער hat bei den Exegeten, die die Stelle dem Jes. oder Dtjes. zuschreiben, die wunderlichsten Deutungen oder Umdeutungen erfahren; wenn es richtig ist, kann es schwerlich etwas anderes bedeuten als „auf kurze Zeit", dann aber selbstverständlich nicht auf die Zeit von Josua oder David bis auf das Exil, sondern nur auf die Zeit von Serubbabel bis etwa auf Esra gehen. Der Sinn muß dann sein: früher hat Israel das Land viele Jahrhunderte inne gehabt, bis das Sündenmaß so angehäuft war, daß es den Heiden überliefert werden mußte, jetzt ist es erst etwa achtzig Jahr wieder in dessen Besitz, aber schon scheint wiederum der Zusammenbruch nahe zu sein, denn abermals haben die Widersacher die Oberhand. Aber der Text ist nicht richtig, denn das מצער läßt sich mit dem מעולם v. 19 nur künstlich vereinigen. Viel besser ist die von Marti vorgeschlagene Lesung: לָמָּה צִעֲרוּ רשעים קדשך, die auch das unglückliche ירשו und עם beseitigt. Das Piël von צער, gering sein, kommt freilich im AT. zufällig nicht vor, um so häufiger im Aramäischen vgl. das hebr. קלל. V. 18b, noch von למה abhängig, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Vorfall, der den Neh 1 3 geschilderten Zustand zur Folge hatte. „Unsere Widersacher" sind die Samarier, sie haben „niedergetreten dein Heiligtum". Ob מקדש bloß der Tempelbezirk oder daneben noch die heilige Stadt ist, steht dahin, der Sinn ist in beiden Fällen ziemlich derselbe. Denn haben die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen, so sind sie auch in den Tempel gekommen und haben ihn nach der Meinung der Gola vergewaltigt und geschändet; daß Neh 1 3 nur indirekt davon spricht, ist so wenig auffällig, wie daß Neh 13 28 ff. der Übergang von Angehörigen der hohenpriesterlichen Familie zu den Schismatikern nur eben angedeutet wird. In der LXX ist v. 18b wegen des gleichen Ausgangs mit v. 18a ausgefallen. 19a היינו, wir sind geworden, erhält sein Prädikat durch zwei Nebensätze; מעולם ist von der Punktation mit Recht zum Folgenden gezogen worden. Wörtlich: wir sind geworden die, über die du nicht von urher geherrscht hast und über denen dein Name nicht genannt war, d. h. die nicht unter deiner Oberhoheit standen (Dtn 28 10); es ist, als ob wir niemals das Jahwevolk gewesen wären. Man sieht aus diesen Seelenkämpfen Tritojes.s, wie die Versenkung in die Geschichtsbücher, besonders die pentateuchischen, die Zeugen einer entschwundenen Herrlichkeit, einerseits ein Trost und eine Stütze für die gottverlassenen Frommen des 5. Jahrh.s war, andererseits aber zur Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit und damit zu beklommener Unsicherheit oder gar zu Zweifeln führte: warum ist es so ganz anders geworden? (vgl. noch Ps 77). 19b Die Klage geht in ein stürmisches Gebet um Jahwes Einschreiten über; nur dadurch kann die Glaubenskrise, in die jene gottentleerte Zeit (und auch so oft christliche Gottsucher!) geraten war, überwunden werden. „O daß (48 18) du die Himmel zerrissest" wie ein Kleid (51 6), die dich so grausam von uns trennen! Die Berge sollten vor dem niedersteigenden Gott auf- und abschwanken. נזלו ist hier als Niph. von זלל behandelt, dagegen in der Stelle Jdc 5 5, die der unsrigen zu Grunde zu liegen scheint, als Qal von נזל, zerrinnen. Daß v. 19b zu 64 1 gehört, sieht auch der Anfänger. 64, 1 Die beiden Vergleiche in v. 1a sind dem Anschein nach auf die beiden Wunschsätze in 63 19b zu verteilen. Jahwe soll den Himmel zerreißen, wie Feuer Reisig (המסים nur hier) verbrennt, die Berge sollen in Wallung geraten, wie wenn Feuer Wasser in Wallung bringt. Das Verb. fin. תבעה (oder תִּבְעֶה?) als Fortsetzung des Inf. Das mit dem Dat. konstruierte להודיע, durch das Verb. fin. fortgesetzt,

64 [1]Wie Feuer Reisig anzündet und Wasser schwellen macht Feuer,
Kund zu machen deinen Namen deinen Widersachern,
daß vor dir Völker bebten,
[2]Furchtbares tuend, das wir nicht erhofften
[3]und das man von urher nicht gehört hat!

Nicht hat gehört [ein Ohr], nicht gesehen ein Auge
Einen Gott außer dir, der sieht auf den seiner Harrenden.

[4]Du blickst auf die, die recht tun und deiner Wege gedenken,
Doch sieh, jetzt zürnest du,
und wir waren sündig und gottlos.

---

hängt natürlich von 63 19b ab. Zu צָרֶיךָ vgl. 59 18 63 18. Den Namen Jahwes bekannt machen, erinnernd an Hesekiels: ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin, bedeutet in diesem Zusammenhang: den Gegnern seinen Willen und seine Kraft fühlbar machen. 2 Weitere Fortsetzung des mit לוּא beginnenden Satzes. Die furchtbaren Gottestaten sind die Niederschlagung der Feinde und die Errichtung der Machtstellung des Jahwevolkes. Der Relativsatz לֹא נְקַוֶּה, in freier Wiedergabe: die unsere Hoffnungen übersteigen, deutet an, daß der Verf. die Wendung möglichst wunderbar wünscht, ein psychologisch begreifbarer Wunsch: je peinigender die Ungewißheit, desto größer das Verlangen nach einer schlagenden Widerlegung aller Zweifel. V. 2b ist natürlich zu streichen; wahrscheinlich waren diese Worte ursprünglich vom Abschreiber vergessen, dann an den Rand geschrieben und später an verkehrter Stelle, endlich auch durch einen verständigen Mann an der richtigen Stelle in den Text aufgenommen. 3 hat mehrere Fehler; die LXX und Paulus, der allerdings frei und aus dem Gedächtnis zu zitieren scheint (I Kor 2 9), weichen mehrfach und in verschiedener Weise vom hebr. Text ab, und die sichere Herstellung des originalen Wortlauts ist kaum noch möglich. Zunächst muß v. 3 noch einen Stichos an v. 2 abgeben, nämlich den an לֹא נְקַוֶּה sich anschließenden Relativsatz: und was sie von Ewigkeit her nicht gehört haben (52 15). Daß sich so לֹא הֶאֱזִינוּ vom Vorhergehenden abtrennt, ist nur erwünscht; da indessen diese Wörter zum Stichos nicht ausreichen, so darf man wohl auf Grund des Parallelismus und von I Kor 2 9 schreiben: לֹא הֶאֱזִינָה אֹזֶן. Für אֱלֹהִים זוּלָתְךָ, das der ursprünglichen LXX fremd zu sein scheint, hat Paulus den Satz: אֶל רוּחַ לֹא עָלְתָה (ich habe das freie Zitat auf Kosten des guten Hebräisch dem MT. möglichst angenähert), was man gern annehmen würde, wenn man auch im vierten Stichos mit ihm gehen könnte, wo er für unser מְחַכֵּה etwa מְחַבֵּב, amans, liest und dies aramäische Wort mit dem Dat. konstruiert. Ist aber der hebr. Text vielleicht nur durch Konjektur entstanden, so gibt er doch einen Sinn, der von dem Gedanken des Autors nicht allzu weit abstehen möchte. Nur יַעֲשֶׂה (mit aramäischer Aussprache der letzten Silbe s. G.-K. § 75 A. 17) läßt sich dabei nicht halten und mag in יִשְׁעֶה (vgl. Gen 4 4 f.) verändert werden. 4 Stellt v. 3 fest, daß Jahwe ein Gott ist, der den auf ihn Harrenden hilft, so scheint auch v. 4a etwas Ähnliches besagen zu sollen, worauf dann v. 4b zu der Klage übergeht, daß Gott eben jetzt nicht hilft. Aber leider erregt fast jedes Wort in v. 4 Zweifel oder Anstoß. פגע läßt sich weder mit begegnen (in neutralem oder feindlichem Sinn) noch mit bitten übersetzen; die einzige Bedeutung, die hier passen würde: freundlich behandeln, kommt eben nur hier vor. Die Nota Akk. את wäre schon an sich in dem Gedicht auffällig, doppelt deswegen, weil sie vor einem indeterminierten Akk. steht. שש mit dem folgenden ו, beides in der LXX fehlend, läßt sich kaum verstehen; man konstruiert wohl: dem, der sich freut und recht tut = recht zu tun, aber das ist schwerlich gut hebräisch. Für עשה liest die LXX besser עֹשֵׂי, für den folgenden Relativsatz besser: ודרכיך יזכרו; das ך am Schluß dieses Verbums gehört eher als ו vor das folgende Wort הן. In v. 4b begreift man nicht die starke Betonung des „du" in dem אתה, das unwillkürlich zu dem Verständnis führt: weil du zürntest, sündigten wir, worüber sich nur

[5] So wurden wir alle wie der Unreine
und wie ein beflecktes Kleid all' unsre Tugenden,
Und wir welkten alle wie das Laub,
und unsere Schuld trug uns wie der Wind davon;
[6] Und keiner ist, der deinen Namen anruft,
sich aufrafft, an dir festzuhalten,
Denn du verbargst dein Angesicht vor uns
und liefertest uns aus an unsere Schuld.

---

ein verhärteter Prädestinatianer freuen könnte. Mit dem בהם עולם, das wiederum in der LXX fehlt, ist rein nichts anzufangen. Lowth spricht es בְּהֵמְעֻלָּם aus, ohne Zweifel die im jetzigen Zusammenhang nächstliegende Konjektur und schon deswegen verdienstlich, weil sie das ewige עולם beseitigt (über die unterlassene Synkope des Artikels s. G.-K. § 35_{2} A. 2). Indessen entsteht dadurch (und durch ähnliche, gewaltsamere Änderungen) ein künstlicher und im Hebräischen mißverständlicher Satz: du zürntest, und wir sündigten, auf die Frevler, und wir wurden gottlos. Mit dieser Wiedergabe ist übrigens zugleich das letzte Wort ונושע in וַנִּרְשָׁע verbessert vgl. die LXX. Um den ganzen Vers zu heilen, soweit man das durch Konjektur kann, muß man zunächst die Konsonantengruppen, die die LXX noch nicht hat, entfernen; sie sind die membra disjecta einer sehr jungen Randglosse: שָׂשׂוּ בָהּ מְעֻלָּם: dabei freuen sich die Frevler, sie freuen sich darüber, daß Gott den Juden zürnt und diese daher in kläglicher Lage sind. Sodann muß für פגעת את, wo die Nota Akk. sicher falsch und das Verbum kaum möglich ist, eine Wendung gewählt werden, die das Gegenteil von קצף und הסתיר פנים v. 6 aussagt, das ist etwa פָּנִיתָ אֶל: du wendest dich freundlich zu denen, die recht tun und deiner Wege (= Gebote) gedenken. Dieser Satz ist wie der von v. 3b allgemeiner Art, er konstatiert, daß Jahwe den Frommen wohl will. Was jetzt folgt, muß konstatieren, daß und warum er in der Gegenwart den Juden nicht wohl will. Das kann nicht durch das bloße הן v. 4b eingeleitet werden, daher ist, wie schon erwähnt, יזכרו וְהֵן zu schreiben, wodurch zugleich dem Rhythmus aufgeholfen wird. Vor allen Dingen aber ist das ganz unmotivierte אתה durch עתה zu ersetzen, um den Gegensatz auszudrücken, der zwischen Jahwes gegenwärtigem Verhalten und seiner allgemeinen väterlichen Gesinnung gegen sein Volk besteht. Die beiden Stichen von v. 4b geben zwei parallele Aussagen über das Unglück der Gegenwart: du bist im Zorn und wir sind in Schuld, statt daß du gnädig bist und wir gerecht. Beide, Schuld und Zorn, stehen im Wechselverhältnis: weil das Volk sündigt, zürnt Jahwe, weil Jahwe zürnt, versinkt das Volk in immer größere Sünde. חטא entspricht dem עשי צדק v. 4a, רשע dem זכר דרכי י׳. 5 und 6 schildern die Verirrung und ihre Folgen etwas ausführlicher, trotzdem in ziemlich allgemeinen Wendungen. Der „Unreine" ist nicht der Heide (52_{1}), sondern ein kultisch Unreiner, und es ist charakteristisch für Tritojes., daß ihm diese Unreinheit als etwas so gar Schlimmes vorkommt (vgl. 30_{22}). Zu צדקתינו s. zu 33_{15}. ונבל soll wohl Hiph. von בלל sein, ist aber besser וַנִּבֹּל, Impf. Qal von נָבֵל, auszusprechen (vgl. Olsh. S. 502). Das Bild vom Sturm auch 57_{13}, öfter im Hiob (27_{21} 30_{22}). Mit Ktib ist der Sing. ישאנו und עוננו zu lesen (letzteres ebenso am Schluß von v. 6 vgl. v. 8a). 6 אין־קרא wie 59_{4}, החזיק wie 56_{2}ff., zu מתעורר vgl. 51_{17}. Für das Qal תמוגנו, das schwerlich trans. ist, lies תְּמוֹגְגֵנוּ, Pil., vgl. Hiob 30_{22} Ps 65_{11} (und zum Bilde Hes 24_{23} 33_{10} Lev 26_{39}); indessen empfiehlt es sich vielleicht, wegen ביד mit den alten Übersetzern תְּמַגְּנֵנוּ dafür zu schreiben. Wenn Jahwe sich der Juden nicht annimmt, so sündigen sie immer mehr; sie haben das Glück nötig, um fromm zu sein vgl. zu 58_{3}, außerdem Mal 3_{13}ff. Ps 73_{10-14}. Der ergreifende Aufschrei 63_{19}–64_{3} ist längst in eintöniges Murmeln übergegangen. 7 Der Vierzeiler ist schlecht gebaut, die Stichen unregelmäßig und schlecht gepaart; oben ist mit Haupt der vierte Stichos zum zweiten gemacht und außerdem

[7]Und jetzt, unser Vater bist du
und wir alle das Werk deiner Hände,
Wir sind der Ton, Jahwe, und du bist unser Bildner:
[8]Nicht zürne, Jahwe, zum Übermaß
und nicht immerzu denke der Schuld,
Und jetzt, blicke doch her, denn dein Volk sind wir alle.
[9]Deine heiligen Städte*) sind eine Wüste geworden,
Jerusalem zum Schimpf, *) Var.: Zion
[10]Unser heiliges und prächtiges Haus,
wo dich lobten unsere Väter,
Es ward zum Brande des Feuers und all' unsre Lust zur Ruine:

---

der Vokativ Jahwe vom ersten in den dritten Stichos versetzt. Das Bild vom Ton und Töpfer ist nicht von 45 9, sondern von Hiob 10 9 abhängig: du hast uns zu deinem Volk gemacht (v. 8 c. 66 2), du kannst deine Schöpfung nicht verderben lassen. ועתה als Beginn eines neuen Absatzes wie 47 8 und oft. 8 Das zweite Distichon ist zu kurz; die LXX hat am Anfang ועתה (für הן), das dasselbe Wort am Anfang von v. 7 wieder aufnimmt, um v. 9 ff. effektvoller vorzubereiten; sie hat ferner vor עמך ein כי, das der hebr. Text wegläßt in Folge der irrigen Meinung, daß der Imper. „blicke doch her" besagen solle: Jahwe möge bedenken, daß die Juden sein Volk seien. Aber das ist im Vorhergehenden genügend ausgeführt; jener Imperat., der auch 63 15 für sich allein steht in dem Sinne: habe ein Einsehen, sagt auch hier: sieh doch an, wie weit es mit uns gekommen ist! „Gedenke nicht auf ewig der Schuld" scheint von der Meinung auszugehen, daß die Schuld der alten Zeit durch das Exil immer noch nicht ganz abgetragen und daß daraus die Leiden der Gola und die beständigen Enttäuschungen der letzten 80 Jahre mit zu erklären seien vgl. Lev 26 39: und auch wegen der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie wie diese hinmodern. So kommt denn der Verf. 9 auf das größte Unglück zu reden, das Israel erlitten hat und das ja bis zur Zeit des Verf.s noch seine vollen Nachwirkungen ausübt: 1. Jahwes heilige Städte sind durch die Chaldäer zur Wüste geworden. ערי muß man nicht in den Sing. verwandeln, denn das hätten, wie die Variante „Zion ist zur Wüste geworden" zeigt, schon die Alten besorgt, wenn sie gekonnt hätten; wenn das ganze Land als heilig galt, so konnten, sagt Gesen. mit Recht, auch die Städte in ihrer Gesamtheit so heißen (ohne daß man darum eine einzelne Landstadt so würde genannt haben). 2. Jerusalem ist der Beschimpfung verfallen. Statt שממה hat die LXX εἰς κατάραν, לקללה, die Abweichung ist so stark, daß kein Versehen, sondern nur absichtliche Änderung vorliegen kann, die letztere ist aber sicher auf Rechnung des Ktib zu setzen, das den (im B. Jeremia oft vgl. 24 9 25 18 44 8. 22 vorkommenden) schlimmen Ausdruck mit einem nicht so ominösen vertauschte (vgl. zu 49 7). Daß der Schimpf bis auf die Zeit unseres Verf.s fortdauerte, sieht man ja aus Neh 1 3 4 1 ff. 10 In regelrechter Klimax wird 3. das Schicksal des Tempels erwähnt. Da es zur Zeit des Verf.s auch einen, obgleich armseligen Tempel gibt, so charakterisiert er den alten Tempel als בית תפארת, als einen Prachtbau. Bekanntlich weinten bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Alten, die den früheren noch gesehen hatten (Esr 3 12), und Tritojes. gibt durch seine Verheißungen für den gegenwärtigen Tempel c. 60 deutlich genug zu verstehen, daß er keineswegs ein Prachtbau war. Marti will v. 9—11, andere den ganzen Komplex von 63 7 an in eine spätere Zeit setzen, weder das eine noch das andere ist begründet. Die nachexilische Judenschaft behielt, wie auch die Fasttage zeigen, lange noch das Gefühl, daß das Exil mit der Rückkehr der kleinen Gola und ihrem ärmlichen Fortvegetieren noch nicht recht zu Ende sei. Bis zum Eintritt der eschatologischen Wendung mußte man noch immer mit Sacharja (1 12) klagen: bis wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht

[11]Willst du darob an dich halten, Jahwe,
schweigen und uns beugen zum Übermaß?

*65 [1]Ich war zu erfragen für die, die nicht fragten,
zu finden für die, die mich nicht suchten,
Ich habe gesagt: da bin, da bin ich,
zu einem Volk, das meinen Namen nicht anruft.

[2]Ich breitete meine Hände hin allezeit
zu störrischen und ungehorsamen Leuten,
Die da gehen den nicht guten Weg
hinter ihren Gedanken her;

---

erbarmen? Serubbabels Notbau, in den Jahwe Mal 3_{1}ff. immer noch nicht eingezogen war, konnte nicht als Ersatz des salomonischen Tempels gelten, in dem Jahwe selber gewohnt hatte, war vielmehr ein stets mahnendes Wahrzeichen des großen Zusammenbruchs und des noch immer anhaltenden Gotteszorns, von den „Gottlosen" verachtet (63_{18}), und zwar scheinbar mit Recht, weil er ihren Sieg nicht hinderte. Selbst bis in die letzten Jahrhunderte läßt sich die Meinung verfolgen, daß eigentlich nur der von den Chaldäern zerstörte Tempel mit seiner Jahwelade das wahre Haus Jahwes gewesen sei (s. zu Jer 3_{16}). בית קדשנו bis אבתינו steht noch unter der Aussage לקללה; mit היה beginnt ein neuer Satz. מחמדנו kann hier nicht wie anderwärts wertvolle Gegenstände überhaupt bezeichnen, sondern muß sich auf die durch Religion und pietätsvolle Anhänglichkeit geweihten und lieben Stätten beziehen, die dem Gotteszorn zum Opfer gefallen waren, z. B. die Davidsburg und dgl. Zu אשר ist ein שָׁם hinzuzudenken. **11** Der erste Stichos ist Reminiszenz aus 42_{14}, zugleich ein Beweis dafür, wie verschieden Dtjes. und Tritojes. über ihre Lage und Jahwes Verhalten urteilen.

65, 1—7, dreihebige Doppeldistichen: Strafrede wider die Schismatiker. Unbegreiflicher Weise fassen manche Exegeten diese Rede über die Abtrünnigen als Antwort Gottes auf das vorhergehende Gebet auf, obwohl der Verf. doch so deutlich, wie es mit unzweideutigen Worten geschehen kann, die hier Angegriffenen von denen, in deren Namen er die Gebete 63_{7}—64_{11} sprach, unterscheidet (besonders v. 8ff. 13ff.). Kap. 65 hat mit c. 63f. nicht mehr Zusammenhang, als es die Identität des Verf.s und der Situation von selbst mit sich bringt: die Züchtigung, die hier den schlechten Elementen angedroht wird, war ja freilich Inhalt der Bitte um das Dareinfahren 63_{19}b. 64_{1}ff., aber die Schilderungen des Abfalls 65_{1}ff. haben gar nichts zu tun mit der Beichte 64_{4}bff. Vielmehr verhält sich 65_{1}ff. zu dem Vorhergehenden wie 57_{3-13} zu seiner Umgebung. **1** Das Niph. nach seiner eigentlichen Bedeutung als Zulassungsstamm: ich habe mich erfragen, finden lassen. Auch für die feindlichen Brüder, die Judäer und Samarier, die neben der Gola in Palästina lebten, war Jahwe da, sie hätten also in die Gemeinde aufgenommen werden können (so gut wie die Bne-nekar 56_{1}ff.), wenn sie dem Gesetz, wie es die Gola verstand, sich unterworfen hätten. Diese Stelle zeigt neben 57_{3}ff., daß Tritojes.s Schrift eine wichtige Quelle für das erste nachexilische Jahrh. ist. Die Gola war nicht von Anfang an prinzipiell exklusiv, hätte sich gern mit den Zurückgebliebenen vereinigt, aber die letzteren hatten noch die alte, vorprophetische, jedenfalls vordeuteronomische, noch dazu begreiflicher Weise entartete und verunreinigte Volksreligion und wollten sie dem zurückkehrenden Häuflein nicht opfern. Daß später die Samaritaner doch das Gesetz angenommen haben, beweist die Überlegenheit der geistigen Zucht, der theologischen Schulung, der logischen Entwicklung über das ideenlose Festhalten am Ererbten; wie das Deuteronomium Juda am Leben erhalten hat, so mußten die Samaritaner, wenn sie sich halten wollten, das Buch der Thora annehmen. Die falsche Vokalisierung קֹרָא (für קָרָא) beruht auf der an sich gar nicht unrichtigen Meinung, daß die im Folgenden geschilderten Leute keine rechten (gesetztreuen) Juden gewesen sein können.

3 Zu den Leuten, die da erbittern
  mich in mein Angesicht hinein beständig,
Die opfern in den Gärten   und räuchern auf den Lehmziegeln;

4 Zu denen, die in den Gräbern sitzen
  und in Wachthütten übernachten,
Die das Fleisch des Schweines essen
  und deren Schüsseln Ekelbrühe sind;

5 Denen, die sagen: Rücke ab,
  komm mir nicht nahe, denn ich heilige dich!
Diese sind ein Rauch in meiner Nase,
  ein Feuer, das immerdar brennt.

Unrichtig bezieht Paulus (Röm 10$_{20.21}$) v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden. Daß die Samarier und ihr Anhang Jahwe überhaupt nicht angerufen hätten, ist dieselbe Übertreibung, mit der ein Christ dem anderen das Christentum abspricht (vgl. Neh 13$_{4}$ff.). **2** Für סורר hat die LXX ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, also etwa סוֹרֵר וּמֹרֶה vgl. Dtn 21$_{18.20}$ Jer 5$_{23}$, was aus metrischen Gründen vorzuziehen ist. לֹא־טוֹב, ungut (Prv 16$_{29}$ Ps 36$_{5}$), konnte wegen לֹא den Artikel nicht bekommen. Die „Gedanken“ wie in der (unechten) Stelle 55$_{7}$ vgl. 66$_{18.3b}$. **3** הכעים ist bekanntlich ein beliebtes Wort der deuteronomistischen Schriftsteller für das Skandalum des Götzendienstes. עַל־פְּנֵי, weil es in Palästina, in Jahwes Lande geschieht. Von v. 3b an werden nun die skandalösen Vergehen der Landesbewohner aufgezählt. Sie opfern in den Gärten vgl. 1$_{29}$ff. und 66$_{17}$; sie „räuchern“, verbrennen, Opfer auf den Ziegelsteinen, Luftziegeln. Letzterer Satz ist für uns nicht sicher zu deuten. Vielleicht sind die ungebrannten Lehmziegel, aus denen in Palästina die ärmlicheren Häuser gebaut werden (9$_{9}$), nur eine verächtliche Bezeichnung für die armseligen Altäre und Höhenheiligtümer jener Zeit (bem. den Artikel). Jene Leute mögen der alten Anschauung treu geblieben sein, daß man zu einem Altar keine Hausteine nehmen darf (Ex 20$_{24}$f.). Für Marti ist das „nicht einzusehen“, leider sagt er nicht, warum. **4** Ferner sitzen sie in den Gräbern und übernachten in Warten (1$_{8}$). Wegen des Ausdrucks „sitzen“ hat man wohl weniger an Totenopfer, die ja freilich bei den Israeliten vorkamen (Dtn 26$_{14}$), als an solche Veranstaltungen zu denken, durch die man sich mantischer Zwecke wegen mit den Abgeschiedenen in Verbindung setzte, Beschwörung, Inkubation u. dergl. Auf die Inkubation bezieht die LXX mit ihrem Zusatz διὰ ἐνύπνια, wegen des Traumorakels, auch das Übernachten in den נְצוּרִים, den σπήλαια, wie sie (und Pesch.) das Wort frei wiedergibt; eigentlich aber sind die נ׳ wohl eher einsam gelegene Wachthäuser, besonders solche, die zum Schutz der Gräber gegen Schändung durch Diebe oder Tiere dienen (vgl. Hiob 21$_{32}$). Auch das Essen des Schweinefleisches und des „Brockens“ oder, nach dem מְרַק des Qre, der Brühe von ekelhaften Dingen (Hes 4$_{14}$), nämlich von Mäusen u. dergl. (66$_{17}$), geschah ohne Zweifel zu superstitiösen Zwecken und mag übrigens zum Teil nur üble Nachrede sein (s. zu 57$_{5}$). Ob unser Verf. die Speisegesetze in Dtn 14 (Lev 11) im Auge hat oder nicht, ist gleichgültig; jene Tiere waren jedenfalls den Israeliten (und Palästinensern überhaupt) von Alters her widerwärtig, ihr Genuß für sie unnatürlich, und eben aus diesem Grunde empfahlen sich Schwein und Maus für die Hexenmeister und ihre Gläubigen – oder wenigstens für ihre Feinde, ihnen solches nachzureden. Unsere Hexen sollen ja ähnliche Liebhabereien gehabt haben. Daß Tritojes. selber dergleichen als Augenzeuge kennen gelernt hat, ist durchaus unwahrscheinlich. Es ist eine übel angebrachte Gelehrsamkeit, diese Schweinsopfermahlzeiten nach Ägypten oder Babylonien zu verlegen (wo weder Dtjes. noch Tritojes. gelebt hat), weil dort an gewissen Festen Schweine geopfert (Herod. II, 47f.) oder hier Wildschweine gegessen wurden, denn daß hier nicht vom Abfall zum ägyptischen oder babylonischen Heidentum gesprochen wird, liegt doch auf der Hand; wurde nicht auch in Palästina, wenn

[6]Siehe geschrieben ist es vor mir,
ich schweige nicht, ich habe es denn heimgezahlt,
[7]Ihre Schulden und die ihrer Väter, spricht [der Herr] Jahwe;
Die da räucherten auf den Bergen
und auf den Hügeln mich beschimpften,
Zumessen will ich ihren Lohn und auszahlen auf ihren Busen.
*[8]So spricht Jahwe: wie man findet den Most in der Traube
Und spricht: verderbe sie nicht, denn es ist Segen darin,

---

auch von Fremden, Schweinefleisch gegessen? Die Geschichte Mc 5 3. 5. 12 ff. erinnert ja in vielen Punkten an unsere Stelle. 5 „Nähere dich zu dir“, d. h. ziehe deine Gliedmaßen und Kleider an dich, um nicht mit mir in Berührung zu kommen. Sprachlich und sachlich falsch übersetzt man das Folgende: denn ich bin dir heilig, als ob die hier Gemeinten „auf ihre glaubenstreuen Volksgenossen, als auf profanum vulgus, hochmütig herabsehen“ (Dillm.) Es ist קִדַּשְׁתִּיךְ zu lesen: ich heilige dich (das Impf. ist nicht möglich, weil der Redende keineswegs beabsichtigt, den andern zu heiligen). Wie nach derselben magischen Auffassung die Priester Hes 44 19 sich in Acht nehmen müssen, die Laien nicht durch Berührung mit ihren heiligen Dienstkleidern zu heiligen, so hat hier der Myste andere zu warnen, ihn nicht zu berühren, weil sie sonst in unfreiwilligen Kontakt mit dem Gott oder Dämon kommen würden, in dessen Dunstkreis sich jener begeben hat und dessen Zauberkräfte sogar auch in seinen Kleidern wirksam sind (vgl. II Reg 2 14 und sogar Mc 5 28. 30). Die Gewarnten sind selbstverständlich nicht die „glaubenstreuen“ Juden, mit denen sie schwerlich so leicht auf eine Bank zu sitzen kamen, sondern die eigenen Angehörigen und Bekannten. V. 5b ist ein fast wörtliches Zitat aus Jer 17 4 (ebenfalls nachgeahmt Dtn 32 22). 6 „Geschrieben ist es vor mir“, ist, etwa vom מזכיר עון Hes 29 16 vgl. Jes 62 2, aufgeschrieben in den himmlischen Annalen, in denen die guten und bösen Taten behufs Vergeltung verzeichnet werden (s. zu 4 3 vgl. Esth 6 1 ff.). „Nicht will ich schweigen“, der Lieblingsausdruck Tritojes.s 62 1 64 11, hier nicht besonders glücklich angebracht. Die letzten drei Wörter des Verses sind vom Rande eingedrungen, sie gehören nach v. 7b. 7 Die beiden Akkusative am Anfang sind das Objekt zu dem (ersten) שלמתי in v. 6b, ihre Suffixe sind aber mit der LXX in die 3. Pers. umzusetzen. יחדו fehlt in der LXX und ist metrisch überschüssig; im zweiten Stichos ist oben אדני eingesetzt, weil er zu kurz ist. Dillm. findet in v. 7a eine ganz deutliche Unterscheidung zwischen dem vorexilischen und dem exilischen Götzendienst, obwohl beides mit keiner Silbe erwähnt wird. Der Sinn ist: die Sünden ihrer Väter (die nicht wie die unsrigen das Exil erlitten haben), ihr Abfall vom allein legitimen Kultus des jerusalemischen Tempels, und ihre eigene Weigerung, meiner Einladung zu folgen, beides soll an ihnen demnächst die volle Ahndung finden, nämlich in dem schon wiederholt, besonders 59 18, angedrohten großen Gericht. Das Opfern auf den Bergen, das eine Lästerung Jahwes ist (vgl. v. 3a), meint natürlich den „Höhendienst“, den ja die deuteronomische Richtung als Häresie betrachtet, obgleich er nur die alte Form des Jahwekultus war, freilich behaftet mit manchen dämonistischen Beimischungen. Der zweite Stichos von v. 7b ist unverständlich, aber das ראשנה ist verderbt aus וַאֲשַׁלֵּם, wofür die an den Schluß von v. 6 verschlagene Korrektur ושלמתי hat. Die Phrase: vergelten auf ihren Busen, nämlich in den Busen des Kleides das, was jemand verdient hat, hineinfüllen, z. B. ein Quantum Korn (vgl. Rt 3 15), auch Jer 32 18. Seltsam, daß das Qre das על am Schluß von v. 7 in אל verbessert, am Schluß von v. 6 aber nicht.

65, 8–12, dreihebige Doppeldistichen, ist direkte Fortsetzung des Vorhergehenden: den Abtrünnigen werden die gesetztreuen Jahwediener gegenübergestellt und ihnen der künftige Alleinbesitz von Jahwes Land verheißen. 8 Eine Traube sieht vielleicht schlecht aus, man ist nahe daran sie wegzuwerfen, aber weil man doch etwas Saft darin findet, tut man's

So will ich tun meiner Knechte wegen,
nicht zu verderben das Ganze,
[9]Und will hervorgehen lassen aus Jakob Samen
und aus Juda den Besitzer meiner Berge;

Und meine Auserwählten werden sie besitzen
und meine Knechte dort wohnen,
[10]Und der Saron wird eine Aue der Schafe sein
und das Tal Akor ein Lagerplatz der Rinder*).

[11]Ihr aber, die ihr Jahwe verlassen habt,
vergessen meinen heiligen Berg,
Die ihr deckt dem Glück den Tisch
und den Mischtrank einfüllt der Bestimmung,

*) für mein Volk, das mich sucht

---

nicht, denn die Gottesgabe darf man ja, ein Satz, der in der ganzen Welt gilt, nicht mit Füßen treten. Eine solche Traube ist die israelitische Bevölkerung Palästinas im 5. Jahrh., im Ganzen ist sie in einem greulichen Zustande, aber es gibt Knechte Jahwes, Auserwählte, darunter, ihretwegen wird „das Ganze", die Gesamtbevölkerung nicht vernichtet. Das ist eine weitere Erklärung dafür, warum das Gericht auf sich warten läßt. Für uns erhellt aus dieser Verquickung der Gola mit der alten Bevölkerung, daß der Verf. noch vor dem Eingreifen Nehemias, der die volle äußere Trennung beider Elemente durchsetzte (Neh 13), geschrieben hat; er kennt noch keinen anderen Ausweg als das äußere Gericht, ähnlich wie Maleachi (c. 3), denn ein Mittelsmann, ein מַפְגִּיעַ (59 16) wie Nehemia, ist noch nicht da. Der erste Vierzeiler v. 8a hat manches Ungeschickte, besonders der zweite Stichos ist überlang und unklar: wie sich findet . . . ist kein guter Vordersatz zu dem Nachsatz: so will ich tun; man sollte mindestens יִמָּצֵא lesen: wie jemand den Most entdeckt in einer Traube. Vielleicht ist aber der umständliche Ausdruck nur dem Abschreiber zu verdanken und einfach zu schreiben כְּמֹצֵא (scil. הַמֹּצֵא, jemand); nach deutscher Syntax wäre zu übersetzen: wie, wenn jemand den Most in der Traube findet, er sagt usw. Der vierte Stichos ist zu kurz, man sollte ein מצאתי vor כי erwarten, vielleicht genügt ein יֵשׁ hinter כי. **9** Jahwe wird die Israeliten vermehren, dann werden die Juden die Herren von Jahwes Land werden, soweit sie Jahwes Knechte sind (57 13 60 21); zum Ausdruck vgl. noch 37 32. Für ירשוה ist mindestens ירשום zu erwarten, besser aber vielleicht יָרְשׁוּ הארץ zu schreiben. **10** השרון (33 9 35 2) im Westen und das Tal עכור bei Jericho im Osten des cisjordanischen Palästina fallen der Tempelgemeinde zu, also auch das dazwischen liegende Gebiet der Samarier. „Für mein Volk, das mich sucht" ist eine (richtige) Glosse, weil metrisch nicht unterzubringen. **11** Indem nun der Verf. dem Geschick der Frommen das ihrer Gegner gegenüberstellen will, fügt er erst noch deren Charakterbilde einige Züge bei. Sie haben Jahwes heiligen Berg vergessen, d. h. nicht den Tempelkultus als einzig legitimen Gottesdienst betrachtet, sondern den Höhendienst Altisraels beibehalten. Ein Exeget leitet aus dem Ausdruck einen Beweis dafür ab, daß sie nicht in Palästina wohnen (eben dasselbe soll שמה v. 9 beweisen): dagegen gibt es keine Widerlegung. Jene Leute haben ferner, wie schon zur Zeit Jeremias die Judäer der Himmelskönigin (Jer 44 17 ff.), den Schicksalsgöttern Gad und Meni gehuldigt, ihnen Speisen vorgesetzt und Spenden gewidmet. Gad, das Glück (Gen 30 11), Τύχη, ein in Syrien und Palästina viel verehrter Gott (s. Baethgen, Beitr. z. sem. Religionsgesch. S. 76—80), von dem der Stamm Gad seinen Namen hat, kommt in Babylonien gar nicht vor, in jenen Ländern dagegen bis spät in die griechische Zeit; er wurde später mit dem Stern Jupiter zusammengebracht als „dem großen Glück" (Selden, de Dis Syris, S. 77 ff.). מני, nach der Wortform ein männlicher Gott, von מנה, zuteilen (v. 12), sonst nicht erwähnt, ist offenbar

[12]Bestimmen werde ich euch für das Schwert,
und alle sollt ihr zur Schlachtung euch ducken,
Weil ich rief und ihr nicht antwortetet,
ich redete und ihr nicht hörtet.
Und tatet das Böse in meinen Augen und was mir gefällt, nicht wähltet.

*[13]Darum so spricht der Herr Jahwe:
Siehe, meine Knechte werden essen, ihr aber hungern,
Siehe, meine Knechte werden trinken, ihr aber dursten,
Siehe, meine Knechte werden fröhlich sein, ihr aber in Schanden.

[14]Siehe, meine Knechte werden jubeln aus Herzenswohl,
Ihr aber schreien aus Herzensweh und gebrochenem Geiste,
[15]Und werdet hinterlassen euren Namen
zum Schwur meinen Erwählten*),
Doch meine Knechte werden genannt werden mit anderem Namen.

[16]Der sich segnet im Lande, segnet sich mit dem Gott der Treue,
Und der schwört im Lande, schwört beim Gott der Treue;

*) „töten wird dich der Herr Jahwe"

---

eine verwandte Schicksalsgottheit, wahrscheinlich identisch mit der arabischen Göttin Manât (weiblich, „weil das Wort für Stein femininisch ist" Wellh. Skizzen III, 1. A., S. 22ff.). **12** מנה bildet ein Wortspiel mit מני und wohl auch כרע mit ערך. Wer das Schwert gegen die Samarier führen soll, wird nicht gesagt, schwerlich hat der Verf. darüber eine bestimmte Vorstellung (vgl. 63 3. 5). V. 12b dürfte ein Zusatz sein, nachgefüllt aus 66 4, denn Tritojes. bedient sich so fester metrischer Formen, daß ein alleinstehendes Distichon den Verdacht erregen muß.

65, 13–20, fünf Strophen zu je vier Pentametern. Der in v. 8–12 angefangene Faden wird weiter gesponnen, jedoch mit besonderer Hervorhebung der künftigen Glückseligkeit nach der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde. **13** לכן nur zur Anknüpfung und Ausfüllung des Metrums. Die Tempelgemeinde soll es gut haben, die Schismatiker schlecht. Daß Jahwes Knechte, wenn sie das Land allein besitzen, reichlich zu essen und zu trinken haben werden, wird in der späteren Eschatologie oft ausgeführt. **14** טוב לב wie Dtn 28 47. תילילו (zu der wunderlichen Aussprache s. zu 15 2) ist wohl nur vom Abschreiber zur Ausfüllung des vermeintlich defekten Stichos hinzugesetzt. Diese beiden ersten Verse passen eigentlich herzlich schlecht hinter v. 12, wo die Abschlachtung der Angeredeten angedroht ist, aber sie sind aus der Situation des Verf.s hervorgegangen s. zu 62 8f. **15** Die Samarier müssen „niederlassen", deponieren, als Erbe hinterlassen (Ps 17 14) ihren Namen zum Schwur, für die Schwurformel der Auserwählten, die also künftig, wenn sie jemanden verwünschen, sagen werden: es wird oder soll dir ergehen wie dem und dem, wie dem Sanballat, Tobia usw. (oder, wenn Tritojesaia etwas älter gewesen sein sollte, wie deren Vorgängern). Das Sätzchen „töten wird dich (ימיתך) der Herr Jahwe" sieht Marti wohl mit Recht als den Schwur veranschaulichende Glosse an, da das erste Distichon viel zu lang ist. In v. 15b ist nach der LXX und nach v. 13f. עבדי mit dem Suff. der 1. Pers. zu lesen, ferner das Verb als Niph. יקרא auszusprechen. Der Satz selber ist im Grunde eine leere Phrase: es sollte der neue Name angegeben werden! augenscheinlich ist dem Verf. nichts Passendes eingefallen. Der allgemeine Sinn ist ja klar genug: die jetzt Unglücklichen sind dann Glückliche. Man darf doch wohl nicht annehmen, daß Tritojes. den Namen Israel abgeschafft haben will. **16** אשר im Anfang ist zu streichen, weil das Part. mit dem Artikel folgt; es ist vielleicht aus versehentlich zweimal geschriebenem אחר hervorgegangen. Sodann ist beide Male אמן zu lesen, denn den künstlichen Ausdruck „Gott des Amens" kann

Denn vergessen sind die früheren Nöte und verborgen vor meinen Augen,
[17]Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Und nicht wird gedacht des Früheren noch kommt's in den Sinn,
[18]Sondern man frohlockt und jubelt für immer über das, was ich schaffe.
Denn siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel
und sein Volk zum Frohlocken,
[19]Und will jubeln über Jerusalem und frohlocken über mein Volk.

Und nicht wird drin mehr gehört ein Laut des Weinens
und ein Laut der Klage,
[20]Und nicht wird ferner von dort mehr kommen ein Säugling weniger [Tage
Und ein Greis, der nicht vollmachte seine Lebenstage,
Sondern der jüngste wird als Hundertjähriger sterben
und der Sünder verflucht sein.

---

man diesem Verf. gewiß noch nicht zutrauen. Der Zusammenhang ist folgender: durch die Bestrafung der Abtrünnigen und die Belohnung der Frommen zeigt sich Jahwe als den Gott der Treue, der seine Verheißungen erfüllt, dies dankbar anerkennen werden die, die sich untereinander segnen, dies tun mit den Worten: segne dich der treue Gott! Um dieses Zusammenhangs willen darf man übrigens nicht אשר zur Konjunktion „sodaß" machen, weil ein abscheulicher Stil dabei herauskäme. Das Hithp. התברך bei den Späteren (Gen 22 18 Jer 4 2) für das Niph. des Jahwisten Gen 12 3; die Segnung mit Abrahams Namen kann Tritojes. hier nicht gebrauchen, weil auch die Abtrünnigen großenteils von Abraham abstammen. בארץ geht nicht auf die Erde, es handelt sich um das von den Sünden gereinigte, nur noch von Jahwes Knechten bewohnte heilige Land. Zum Schwur bei Jahwe s. zu 48 1. V. 16b sollte mit 17a verbunden sein. Die Drangsale „sind vor meinen Augen verborgen", d. h. ich will nichts mehr von ihnen wissen, euch keine mehr zuschicken, scheint Reminiszenz aus Hos 13 14 zu sein. **17a** Die LXX hat am Anfang einen einfacheren Text: „denn es wird sein" für das „denn siehe, ich schaffe", was v. 18b ebenso wiederkehrt und von daher eingedrungen sein könnte. Die neue Welt soll verbürgen, daß keine Not mehr die Auserwählten treffen kann. Wie sie vorzustellen sei, wurde schon 60 19f. angedeutet und wird unten v. 20. 25 noch etwas weiter ausgeführt. Angeregt ist der Gedanke, der in den späteren Apokalypsen vielfachen, zum Teil wörtlichen (vgl. Apk 21 1 II Petri 3 13) Widerhall findet, durch Dtjes.s großartiges Wort 51 6, obgleich manch andere Prophetenstelle (11 6ff. Jer 4 23ff.) in der einen oder anderen Weise mit eingewirkt haben mag. Leider ist Tritojes. gar nicht der Mann, diesen theologisch gewonnenen Gedanken in einer Weise auszuführen, daß er seiner unbestreitbaren Großartigkeit ideell und dichterisch gerecht würde. Er klebt zu sehr am Wirklichen; nicht der pathetische Idealismus Dtjes.s, sondern sein Bedürfnis, die gegenwärtige Drangsal für immer beseitigt und unmöglich gemacht zu sehen, läßt ihn diese Hoffnung aussprechen, deren Tragweite er nicht ermißt und von deren Verwirklichung sich seine Phantasie kein Bild machen kann, weil er es uns sonst gäbe. Das Wichtigste für ihn ist, daß das israelitische Land neu wird. **17b** ist syntaktisch mit v. 18a verbunden. Die „früheren" Zustände sind die der Gegenwart, der Zeit vom Untergang Judas bis zur eschatologischen Wendung. **18a** Für die unbegreiflichen Imperative ist יָשִׂישׂוּ und יָגִילוּ zu schreiben, die 2. Pers. meint v. 13–15 die Gegner. אשר ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler für כאשר. **18b** Jubeln soll man, denn Jahwe schafft wirklich Jerusalem zum Jubel, zu etwas, über das man jubeln kann 60 15, ja er selbst will **19a** seine Freude an Stadt und Volk haben 62 5. Eine stilistisch wie gedanklich recht arme Strophe. **19b. 20** In Nachahmung eines jeremianischen Wortes, daß man künftig in der Stadt hören oder nicht hören werde den Laut der Wonne und Freude (Jer 7 34 16 9 25 10 33 11), wird v. 19b verheißen, daß es in der Stadt keine Trauerklage mehr geben wird, denn es gibt v. 20 keinen vorzeitigen Tod

*21Und sie werden Häuser bauen und bewohnen
und Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen,
22Nicht werden sie bauen und ein anderer wohnen,
nicht sie pflanzen und ein anderer essen;

Denn wie die Tage des Baumes sind die Tage meines Volkes,
und das Werk ihrer Hände werden aufbrauchen meine Erwählten,
23Werden sich nicht mühen für Eitles
und nicht zeugen für den Schrecken.

Denn der Same der Gesegneten Jahwes sind sie,
und ihre Sprößlinge bei ihnen;
24Und bevor sie rufen, antworte ich ihnen,
während sie noch sprechen, höre ich.

---

mehr, jeder stirbt alt und lebenssatt. „Von dort ist“, d. h. aus der Stadt geht hervor. Ein Säugling von Tagen, d. h. wenigen Tagen. את־ימיו ist ein wenig dürftig für den zweiten Stichos; vielleicht schrieb der Verf. ימי חייו 38 21. V. 20b sagt zunächst, daß der Jüngling oder besser, in superlativischem Sinne (wegen des Artikels), der Jüngste, der stirbt, immer noch hundert Jahre wird, dem Leser überlassend, daraus den Schluß zu ziehen, daß das höchste Lebensalter bis zu mehreren hundert Jahren ansteigt. Bekanntlich gibt der Priesterkodex seinen vorsündflutlichen Patriarchen eine Lebzeit bis zu 1000 Jahren (dem Henoch, der als Jüngster entrückt wird, 365), denen des zweiten Weltalters bis zu 500, denen des dritten bis zu 250 Jahren. Unsere Stelle geht offenbar auf dieselbe Meinung von den glücklicheren Urzeiten zurück, die in der ganzen alten Welt verbreitet ist (vgl. Hiob 42 16). Der Schlußsatz ist wunderlich: der sich Verfehlende wird als hundertjähriger verflucht werden. Wie denn, wenn er sich im 110. Jahre verfehlt? oder im 20. Jahre und nachher nicht mehr? Denn ein unverbesserlicher Sünder kann ja mit dem חוטא (zu dem Segol s. G.-K. § 75 A. 20. 21a) nicht bezeichnet sein, der würde חטא oder רשע heißen, auch soll es nach v. 25 vgl. 60 21 im künftigen Jerusalem solche nicht geben. Folgt man dem Metrum, so ist die Zahl „als hundertjähriger“ in dem zweiten Stichos zu streichen, und damit ist die Sache in Ordnung: wer sich (mit Absicht) verfehlt, wird ausgetilgt, verfällt dem Fluch, von dem Sach 5 1-4 ausführlicher spricht, sodaß Tritojes. mit dieser Anspielung auskommen kann. Vgl. außerdem noch 11 4.

65, 21—25 setzt die Schilderung der herrlichen Zukunft fort, jedoch in dreihebigen Doppeldistichen, ist also doch nicht in einem Guß mit dem Vorhergehenden niedergeschrieben. 21 Die Frommen werden in jener Zeit von aller Arbeit, sogar solcher, deren Nutzen sich erst später einstellt, den vollen Genuß haben, nicht etwa, weil kein Feind sich mehr gegen sie erhebt (wie 62 8f.), sondern weil, wie 22 ausführt, sie nicht wegen der Kürze des menschlichen Lebens ihren Besitz ihren Erben zu überlassen genötigt sind, denn sie leben so lange wie die von ihnen gepflanzten Bäume, die ja mehrere Jahrhunderte alt werden können und deren Lebensenergie auch der Dichter des Hiob (14 8ff.) bewundert. עמי geht natürlich auf die Einzelnen als solche, denn das Volk als Ganzes lebt ewig. יבלו, aufbrauchen, wie Hiob 21 13. 23 Sie arbeiten nicht umsonst (49 4 Hab 2 13) und zeugen nicht für die „Bestürzung“ (vgl. Jer 15 8 Lev 26 15 Ps 78 33), d. h. ihr Vermögen und ihre Kinder werden ihnen nicht durch Feindesüberfall oder andere Katastrophen geraubt. Man spürt aus allem das Gedrückte und Unsichere der Lage der Gola zur Zeit Tritojes.s heraus. Zu v. 23b vgl. 61 9. Ihre Nachkommen sind um sie, viele Generationen, da sie ein so hohes Alter erreichen und ihre Kinder ihnen nicht wegsterben (vgl. Hiob 21 8, wo dies von den Gottlosen gesagt wird!). Jahwe erhört alle ihre Bitten, während, ja bevor sie ausgesprochen sind. Umstellung der Sätze hätte eine bessere Klimax ergeben; das והיה am Anfang traut man

[25] Wolf und Lamm werden einträchtig weiden
und Löwe gleich dem Rind Stroh fressen*),
Nicht handelt man böse noch verderbt
auf meinem ganzen heiligen Bergland, spricht Jahwe.

*66 [1] So spricht Jahwe: der Himmel ist mein Thron
und die Erde der Schemel meiner Füße:
Wo wollt ihr mir denn ein Haus bauen,
und wo ist der Ort meiner Niederlassung?

*) doch die Schlange, ihr Brot ist Staub

---

eher dem Abschreiber zu. 25 Zur neuen Erde gehört auch der Friede in der Tierwelt, der seit dem goldenen Zeitalter verschwunden ist. Tritojes. deutet in v. 25a in aller Unbefangenheit 11_{6-8} aus. כְּאֶחָד, wie einer, einträchtig, mehr aramäisch und nur bei den jüngeren Schriftstellern (Esr 2_{64} Qoh 11_{6} vgl. Jdc 20_{8}). Das Sätzchen von der Schlange, die dem Fluch Gen 3_{14} unterworfen bleiben soll, harmoniert nicht mit dem Zusammenhang und wird auch durch das Metrum ausgestoßen. Daß v. 25b nicht aus Jes 11_{9} entlehnt ist, sondern umgekehrt aus unserer Stelle dorthin nachgetragen, ist S. 108 gezeigt worden. Subjekt der Verben sind Menschen und Tiere, der הר ist wegen der Tiere das Bergland, Palästina, nicht der Zion.

66, 1–4, fünf dreihebige Doppeldistichen. Die Absicht der Schismatiker, irgendwo einen Tempel für Jahwe zu erbauen, ohne daß doch Jahwe, wie bei dem Zionstempel, dazu die Erlaubnis gegeben hat, ist frevelhaft, ein dort betriebener Kultus der ärgste Greuel, Jahwe wird die Häresie bestrafen. Wer dies Stück dem exilischen Dtjes. zuschreibt, mit dem ist nicht zu streiten. Andererseits ist c. 66 auch nicht etwa bloß ein nachexilischer Nachtrag, es spricht sich in jeder Zeile die ganze stilistische Eigenart, die Theologie und die äußere Lage des Verf.s von c. 56–66 aus. 1 Den ersten Satz: „der Himmel ist mein Thron usw." würde Dtjes. als Nebensatz behandelt haben: dessen Thron der Himmel ist, aber daß sich Tritojes. auf so etwas nicht recht versteht, zeigt die Stelle 57_{15}, wo die appositionellen Sätzchen in der Gottesrede sofort repetiert werden. Übrigens ist diese Stelle die sachliche Parallele zu der unsrigen. Jahwe ist der Erhabene, sein eigentlicher Wohnsitz ist und bleibt der Himmel, die Erde hat nur den geringeren Teil von ihm (60_{13}). Daraus folgt, daß es töricht wäre, wenn man meinte, ihm in einem irdischen, von Menschenhand gebauten Tempel und an einem willkürlich gewählten Ort seinen Wohnsitz anweisen zu können. „Wo wollt ihr mir denn ein Haus bauen?" אי־זה wie 50_{1}; die Übersetzung: wie beschaffen ist das Haus usw. gibt zwar so ziemlich denselben Gedanken, paßt aber nicht zu מקום. Die LXX scheint אשר nicht gelesen zu haben. Statt מָקוֹם spricht man natürlicher den Stat. konstr. מְקוֹם. מנוחה nicht Ruhestätte, sondern Wohnstätte (63_{14} 11_{10}). Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre selbst ohne die pompöse Einleitung für jeden alten Leser sofort verständlich, vollends für den nachdeuteronomischen Leser. Die Gottheit bekommt in der alten Zeit nur da ein Heiligtum, wo sie haust und den „heiligen Boden" durch eine Vision oder eine Großtat (Ex 20_{24}) bekannt gemacht hat; seit dem Deuteronomium glaubt der fromme Jude, daß Jahwe nur den Berg Zion als seinen Wohnsitz bezeichnet habe. Die im Lande zurückgebliebenen Nordisraeliten hatten diesen Glauben nicht, auch noch nicht in der nachexilischen Zeit (65_{1}ff. $_{11}$), obwohl der zentralisierte Kultus der Gola eine gewisse imponierende Wirkung auf sie nicht verfehlte und sie entweder zu Annäherungsversuchen reizte oder aber zur Nachahmung. Unsere Stelle beweist, daß die Samarier schon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Kultus zu zentralisieren, so doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte, wie ehemals die königlichen Heiligtümer Altisraels dem Königstempel der Davididen. Ausgeführt ist unsers Wissens ihre Absicht erst zu der Zeit, wo Mitglieder der jerusalemischen Großpriesterfamilie zu ihnen übergegangen waren (Neh 13_{28}f.);

[2]Dies alles hat ja meine Hand gemacht,
und so entstand dies alles, ist Jahwes Spruch,
Und nach diesem blicke ich, nach dem Elenden
und Geistzerschlagenen und zu meinem Wort Hinzitternden.

[3]Wer den Stier schlachtet, ist ein Menschentöter,
wer das Schaf opfert, ein Hundewürger,
Wer Gabe darbringt, bringt Schweineblut,
wer Weihrauch verbrennt, preist Götzen.

---

zur Zeit Tritojes.s drohen sie nur mit dem Konkurrenztempel und sind noch unschlüssig, wo er gebaut werden soll, vermutlich deswegen, weil mehrere altheilige Orte um die Ehre stritten. Augenscheinlich macht ihre Drohung Eindruck auf unseren Verf., gefährlich war der Plan schon an sich und doppelt gefährlich wegen des Liebäugelns der „Späher" 56_{9}ff., der Priester und Propheten, mit den bösen Brüdern. Ihr könnt euch, sagt er ihnen, doch auf keine göttliche Offenbarung berufen, durch die Jahwe irgend einen Ort in Samarien als ihm heilig bezeichnet hätte. Später haben bekanntlich die Samaritaner pentateuchische Beweisstellen für die Legitimität ihres Garizimtempels zu beschaffen gewußt (s. die Komm. zu Joh 4_{20}). Wir lernen aus diesem Kampf um den Ort, warum die jüdische Religion keine Weltreligion geworden ist: die Religion des Himmelsgottes hätte eine Weltreligion werden müssen, aber die Eingenommenheit für den Ort, für dessen Kultus, für das Volk, dem dieser Kultus Gesetz und Organisation war, unterdrückte die universalistische Tendenz, die sich in der älteren Prophetie regte; das Gewesene und Gewordene, das sinnlich Gegenwärtige, das Interesse des Augenblicks hielt die Begründer des Judentums, Hesekiel, Sacharja, Tritojes., Esra am Boden fest, band auch ihre Schöpfung ein für alle Mal an den kulturgeschichtlichen Standort, auf dem die Anhänger Esras standen. Die Religion ist gewiß Geschichte, aber keine stillstehende, sondern die ewig fortschreitende, die ganze Welt erobernde und umschaffende Geschichte. 2 Mit dem Zionstempel steht es anders! „Dies alles", den Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus, hat Jahwe mit eigner Hand hervorgebracht, und auf „diesen", die jetzt gedrückte (57_{15}), aber zu seinem Wort hinzitternde (Esr 9_{4} 10_{3}), um das Gesetz eifrig bemühte Gemeinde des Zionstempels blickt er mit Wohlgefallen, wohnt bei ihr, gibt ihr die Gewähr, daß sie sich behaupten wird, wie er sie geschaffen hat (57_{16}). Wie man כל־אלה auf die Schöpfung im Allgemeinen beziehen kann, das ist mir unbegreiflich, da es doch deutlich in Parallele zu אל־זה steht; nur die Gewöhnung, den ATl. Autoren jede Stümperei und salbungsvolle Gedankenlosigkeit zuzutrauen, macht es erklärlich. Für על am Schluß ist nach v. 5 אל zu schreiben (Esr 9_{4} 10_{3} steht ב: unruhig bemüht sein um). 3 Wer am illegitimen Ort einen von Jahwe nicht autorisierten Kultus einrichtet, der übt die größten Greuel. In seiner Erregung hält der Verf., dem ja die Samarier als Zuhörer vor den Augen stehen, einen eigentlichen Übergang nicht für nötig; für uns würde ein vorgesetztes ואתם oder והמה (die LXX hat statt des ersten Sätzchens ὁ δὲ ἄνομος) oder ein מִכֶּם vor מכה deutlicher sein. Aber Tritojes. ist überhaupt nicht stark in Übergängen. Er sagt: wer an einem gesetzwidrigen Kultort, dort, wo ihr den Tempel erbauen wollt, Jahwe ein Rind schlachtet, begeht eine Todsünde, wer ein Schaf opfert, ist einer, ist gleich einem, der einem Hunde das Genick bricht (ערף Denom. von ערף), nämlich um ihn (wahrscheinlich unterirdischen Gottheiten) zu opfern. Nach Marti besagt v. 3, daß die Häretiker tatsächlich neben dem Stierschlachten usw. auch Menschenopfer (das Opfern liegt aber nicht in מכה) in Übung haben; dann hätte der Verf. hier das Hauptthema, den Vorwurf des Abfalls vom legitimen Kultort, vergessen. Aber daß man Jahwe Menschen-, Hunde-, Schweinsopfer dargebracht hätte und daß die Samarier dies getan hätten, ist ja ganz undenkbar. Der Verf. sagt: wer an einem Ort, wo Jahwe nicht wohnt, ihm opfert, der opfert solchen Wesen, die Menschen- oder Hundeopfer erhalten, nicht aber

Wie sie ihre Wege gewählt haben
und an ihren Greueln ihre Seele Gefallen hat,
[4]So werde ich ihre Mißhandlung wählen
und ihr Grauen ihnen bringen;
Weil ich rief und keiner antwortete,
ich redete und sie nicht hörten
Und das Böse in meinen Augen taten
und was mir mißfällt, wählten.

*[5]Hört das Wort Jahwes, die ihr hinzittert zu seinem Wort:
Es haben gesagt [zu euch] eure Brüder, die euch hassen,
Die euch hetzen um meines Namens willen: „Verherrliche sich Jahwe,
Damit wir eure Freude ansehen!"
doch sie werden zu Schanden werden!

Jahwe. Vor דם־חזיר soll man wohl das מעלה (s. zu 57_{6}) hinzudenken; aus der Nebeneinanderstellung von Schweineblut und mincha sollte man schließen, daß letztere für Tritojes. noch nicht auf das unblutige Opfer beschränkt ist (s. zu 1_{13}). מזכיר לבנה ist ein technisch verkürzter Ausdruck; הזכיר bedeutet hier: die אזכרה darbringen, ein auf dem Altar zu verbrennendes Duftopfer aus Weihrauch vgl. Lev 24_{7} 2 2ff. און ist wegen ברך wahrscheinlich so viel wie „Ungott" (s. zu 1_{13}), wenigstens wie Dämonenhaftes; vielleicht wirkt zu dieser Gleichstellung der Umstand mit, daß auch in der Magie und Mantie, besonders auch der Nekromantie (vgl. das aramäische זכורו) Verbrennung von scharfriechenden Kräutern ganz gewöhnlich ist. Nicht Jahwedienst, meint der Verf., sondern ein Teufelsdienst wäre ein von euch eingerichteter Kultus, und eure Opfer sind Mord und dämonische Greuel. Aber die Strafe wird nicht ausbleiben 3b. 4a: haben die Samarier sich entschieden für ihre Eigenmächtigkeiten und ihre Greuel (שקוץ besonders häufig bei Hesekiel), so wird Jahwe sich dafür entscheiden, sie persönlich zu züchtigen (s. zu 3_{4}), und wird ihnen bringen, was ihnen Grauen einflößt. Hier haben wir das המה, das wir am Anfang von v. 3 vermißten. גם־גם = et – et. 4b noch eine Motivierung wie 65_{12}, die Strafe erfolgt, weil sie sich nicht der jerusalemischen Tempelgemeinde angeschlossen und sich Jahwes Gesetz unterworfen, sondern ihre eigenen Kulte beibehalten haben. Der Sieg des Deuteronomiums ist also in den drei Dezennien vor dem Untergang Judas keineswegs entschieden worden, vielmehr wird die Katastrophe den Anhängern des Alten den Nacken gesteift haben (vgl. Jer 44_{16}ff.). Das בחר in diesen Versen heißt im Griechischen des NT.s und der Kirchenväter αἱρέομαι, αἵρεσις.

66, 5–11, dreimal sechs Disticha mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: die gesetzestreuen Juden werden die Bestrafung der feindlichen Brüder durch Jahwe, der von der heil. Stadt und dem Tempel aus auf sie einstürmen wird, und sodann die Heimkehr der Diaspora erleben und damit in die Zeit des Glücks und der Freude eintreten. 5 Das Folgende soll Weissagung sein, daher der alte Ausdruck „Wort Jahwes", der allerdings gleich im zweiten Stichos wieder den allgemeineren Sinn hat, den man sonst mit dem Wort Thora verbindet. Die prophetische Eröffnung knüpft zunächst wieder wie 58_{3} an Äußerungen an, die der Verf. gehört hat, diesmal von den Samariern. Er erkennt sie als Brüder der Gola an, aber sie hassen diese. Das Intens. von נדה bedeutet zwar im Talmud bannen, doch paßt das hier nicht, es heißt hier einfach fliehen machen, jagen. Die Samarier haben nach 62_{8}f. die Gola geplündert, jagen nach unserer Stelle deren Mitglieder fort, wenn diese unter sie geraten, und sind dem Anschein nach nahe daran, die Gola zu überwältigen; wahrscheinlich hat nur der persische Statthalter des Ärgste verhütet, wenn er auch die zeitweiligen Raufereien und Scharmützel nicht unterdrücken konnte oder mochte. Dieselben Rückschlüsse lassen sich aus Neh 3_{33}ff. 4_{1}f. $_{5}$ff. ziehen. Das zweite Distichon ist reichlich kurz; ich habe hinter אמרו ein אליכם eingesetzt. Bekannt mit den hochfliegenden Erwartungen der Tempelgemeinde, sagen ihre Besieger mit übermütigem Spott: es verherrliche sich Jahwe, nämlich durch die Herbei-

6Horch, Getöse aus der Stadt, horch, aus dem Tempel,
Horch, Jahwe zahlt heim Vergeltung seinen Feinden!

7Doch sie, bevor sie kreißt, hat sie geboren [ihren Sohn],
Bevor ihr Wehen kommen, wird sie einen Knaben haben.
8Wer hat so etwas gehört, wer solches gesehen,
Ward gekreißt [das Volk] eines Landes an einem Tage?
Oder ward geboren eine Nation auf einen Schlag?
Denn gekreißt hat, dazu geboren Zion ihre Söhne.

9Werde ich durchbrechen und nicht gebären lassen, spricht Jahwe,
Oder bin ich's der gebären läßt und dann verschließt? spricht dein
10Freue dich, Jerusalem, und jubelt in ihr, alle, die sie lieben, [Gott.
Frohlockt mit ihr fröhlich, alle, die über sie trauern,

---

führung der eschatologischen Wendung, damit wir eure Freude mit ansehen. Natürlich ist ihnen die deuteronomische Eschatologie ebenso lächerlich, wie das dtn. Gesetz verhaßt. Lies יְכַבֵּד, denn das Qal: er sei in Ehren (Hiob 14 21), paßt nicht zu den Sprechern, die selbst Jahwe verehren und nur die Verherrlichung Jahwes nach dem Sinn und zum Vorteil der Gola verspotten. Aber sie werden zu Schanden werden, sagt grimmig Tritojes. **6** Aus der Stadt (s. zu 59 20), aus dem Tempel bricht Jahwe mit Kriegslärm hervor, um seinen Feinden heimzuzahlen (59 18). Bis zur Stadt sind offenbar die Gegner vorgedrungen. Wie sich ein Gegner der nachexilischen Abfassung dieser Kf. mit dieser Stelle, die ja ebenso deutlich wie v. 2 das Bestehen der nachexilischen Gemeinde und ihres Tempels voraussetzt, abzufinden sucht, das mag man bei Dillm. nachsehen, Anführung und Widerlegung seiner gezwungenen und willkürlichen Deutung ist nicht nötig. **7** Das erste Distichon der zweiten Strophe ist etwas beschädigt; da das zweite Distichon den Begriff Sohn etwas künstlich durch זכר gibt, so darf man vermuten, daß das erste am Schluß den gewöhnlichen Ausdruck בן oder vielleicht besser יַלְדָה gehabt hat; außerdem muß das Subj. der Verben, obgleich man es aus dem Anfang von v. 6 erraten kann, schon wegen des Gegensatzes zum unmittelbar Vorhergehenden irgendwie ausgedrückt gewesen sein, also etwa durch והיא. המליטה nur hier für gebären (das Piël anderwärts von Tieren). זכר ist die jüngere Form für älteres זָכוּר. Das Bild ist Nachahmung von 49 20 f. 54 1; der Sinn ist: die Diaspora wird auf einmal und in vollen Haufen zurückkehren; diese Hoffnung gehört ja zum Inventar der nachexilischen Eschatologie c. 60 62 10 ff. **8** hebt rein rhetorisch das Wunderbare an dem plötzlichen Erstehen eines ganzen Volkes hervor. יוחל (Hoph. statt des gewöhnlichen Pul.) verlangt ein mask. Subj., ferner handelt es sich nicht um die Entstehung des Landes selbst, auch fehlt eine Hebung: also muß man עם הארץ als Parallele zu גוי schreiben (ob der Ausdruck verändert ist, weil er später einen verächtlichen Nebensinn bekam?). Das letzte Distichon widerspricht mit seinem חלה eigentlich dem 7. v., wahrscheinlich fiel hier dem mühsam arbeitenden Verf. 54 1 ein, welche Stelle er einfach umkehrt. **9** bis **11** die letzte Strophe. Man soll die v. 7 f. gegebene Verheißung nicht bezweifeln, Jahwe wird doch sein Werk nicht halb tun? Bis jetzt war man seit der Befreiung durch Cyrus in dem Zustande, den das Sprüchwort 37 3b beträchtlich glücklicher ausdrückt als unser Verf., in ewigen Geburtswehen, oder auch nach v. 9b: eine Geburt war erfolgt (die Aufrichtung der kleinen Gemeinde), dann aber Unfruchtbarkeit eingetreten. Abermals ein Vers, der sich nur aus der Situation der nachexilischen Tempelgemeinde erklärt und geradezu das Motto der tritojes. Schrift, ja aller Prophetenschriften zwischen Cyrus und Nehemia abgeben könnte. **10** Darum nicht zweifeln, sondern sich freuen soll Jerusalem und ihre Bewohnerschaft. Die Lesart der LXX שמחי ירושלם ist besser als die des hebr. Textes, weil durch das Suff. des letzten Wortes in v. 9 gestützt und den Anstoß vermeidend, daß man erst mit ihr sich freuen, dann in ihr jubeln, darauf wieder mit ihr frohlocken (שיש משוש wie 62 5b) soll. Über die Trauernden s. zu

[11]Damit ihr saugt und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen,
Damit ihr schlürft und euch ergötzt von ihrer reichen Mutterbrust.

*[12]Denn so spricht Jahwe: Siehe, ich lenke ihr zu
Wie einen [flutenden] Strom Wohlfahrt
und wie einen Bach den Reichtum der Völker;

Ihre Sprößlinge werden auf der Hüfte getragen
und auf den Knien geliebkost,
[13]Wie jemanden seine Mutter tröstet,
so*) sollt ihr in Jerusalem getröstet werden.

[14]Und ihr werdet's sehen und euer Herz frohlocken
und eure Gebeine wie Gras sprossen,
Und kund wird sich tun Jahwes Hand an seinen Knechten,
aber [sein] Grimm an seinen Feinden.

[15]Denn siehe, Jahwe wird im Feuer kommen,
und wie der Wirbelwind sind seine Wagen,
Heimzugeben in Hitze seinen Zorn
und sein Dräuen in Feuerflammen.

*) will ich euch trösten

---

57 18 (61 2f.). **11** Freut euch, damit ihr saugt: die Freude als Vorbedingung für den Anteil an der künftigen Herrlichkeit hinzustellen, lag nahe, wenn die Abtrünnigen als solche charakterisiert werden, die über die eschatologischen Hoffnungen hämisch spotten v. 5, die Freude ist der freudige Glaube und die entschiedene Parteinahme für Jerusalems Herrlichkeit. „Saugt und satt werdet" = euch satt saugt, „schlürft (מצץ nur hier für מצה 51 17) und euch ergötzt" = mit Ergötzung schlürft. Zu שד s. zu 60 16; das parallele Wort זיז scheint Zitze, Euter zu bedeuten s. Ges.-Buhl.

66, 12–17 Fortsetzung des Vorhergehenden in den gewöhnlichen dreihebigen Doppeldistichen: die Gesetztreuen sollen beglückt, die Häretiker gerichtet werden. **12** Jahwe lenkt, wendet zu (Gen 39 21) der Stadt Wohlfahrt wie einen Strom (48 18) und die Herrlichkeit der Völker (10 3) wie einen Bach. Oben ist שוטף in den vorhergehenden Stichos versetzt, um das Versmaß wiederherzustellen. „Damit ihr saugt" ist in diesem Zusammenhang Unsinn; es ist mit der LXX ינקתם oder besser יְנַקְתָּהּ zu schreiben und dies Wort als Kollekt. anzusehen, natürlich auch die beiden Verben in den Sing. Fem. zu versetzen (תשעשע Polpal von שעע); zur Sache vgl. zu 60 4: natürlich sind es auch hier die heidnischen Bedienten, die die Kinder der Juden warten, weil sonst der Satz unnütz wäre. Solche abrupten Anführungen von durch Exegese gewonnenen Vorstellungen sind die besten Beweise der Epigonenschaft. **13** Drei Stichen statt zwei, dazu klappt der dritte jetzt wunderlich nach. Da die Mutter ein besserer Vergleich zu Jerusalem als zu Jahwe ist, da auch im vorhergehenden Gedicht v. 11 von Jerusalems Tröstungen gesprochen wird, so wird die Mutterstadt die Trösterin sein sollen und das כן vor בירוש׳ zu setzen sein. Das „ich will euch trösten" mag ein Leser nach 51 12 beigesetzt haben, veranlaßt durch das „in" Jerusalem. **14** Der erste Stichos ist verkürzte Wiederholung von 60 5a; zu dem zweiten, dessen Bild von den wie Gras sprossenden Gebeinen für uns nicht recht genießbar ist, vgl. 44 3. Kundtun wird sich (s. zu 61 9) Jahwes Hand bei (את wie Ps 67 2) seinen Knechten; wenn Jahwe, im Gegensatz zu seiner bisherigen Zurückhaltung, sich regt, so bedeutet das für seine Frommen den Anbruch des Heils; חסד für יד zu schreiben hieße den Text verwässern. Wie im ersten, so dürfte auch im zweiten Stichos von v. 14b את Präpos. sein sollen, also וְעִמּוֹ zu lesen sein. Die Bestrafung der Samarier gehört auch zur Tröstung der Frommen. Dem Tag der Rache ist darum wieder die zweite Hälfte dieses Gedichts gewidmet. **15** Bei der Beschreibung der

[16]Denn durch Feuer will rechten Jahwe
und durch sein Schwert mit allem Fleisch*),
[17]Denen, die sich heiligen und reinigen
für die Gärten hinter dem Einen in der Mitte;

Die essen das Fleisch des Schweines,
das kleine Getier und die Maus,
([18])Ihre Werke und ihre Gedanken,
[17]allesamt werden sie ein Ende haben, ist Jahwes Spruch.

*) und viel werden sein die Erschlagenen Jahwes

Gerichts-Theophanie schwebt dem Verf. wohl Hes 1_{4}ff. vor, vielleicht auch II Reg 2_{11} (6_{17}); wenn auch ursprünglich die geistigen Wesen luftartig gedacht werden, so wird, schon in alter Zeit, mehr und mehr das Feuer das geistige Element. Für באש hat die LXX כאש, das zu כסופה paßt vgl. 64_{1}, aber doch nicht nötig ist. הָשִׁיב wollen Lowth und Oort in הֵשִׁיב von נשב, wehen, ändern; daß das besser ist, will mir nicht einleuchten, sagt man doch auch השיב נקם. Zu נערה vgl. 17_{13} 51_{20}. **16** „Denn in (oder mittelst) Feuer will Jahwe rechten" (dies eigentlich sehr unpassende Niph. נשפט statt des Qal auch Hes 38_{22} Jo 4_{2}); dieser Satz klingt freilich so, als ob das Feuer nur als Mittel der Strafvollstreckung, nicht als Geistermaterie gemeint sei, aber das liegt nur an der ungeschickten Anknüpfung, denn selbstverständlich hat Tritojes. dieselbe Auffassung wie 3. B. Dtn $4_{12.33}$ 5_{22}ff. Die LXX hat dem Parallelismus unnötiger Weise aufzuhelfen versucht durch Einsetzung von כל־הארץ; der Verf. denkt gar nicht an die ganze Erde und meint mit „allem Fleisch", jedermann, in Wirklichkeit nur die Feinde der Tempelgemeinde. Der Stichos v. 16b: viel werden sein die Erschlagenen Jahwes, hat entweder seinen Partner verloren oder ist selber von einem Leser, dem das große Morden ebenso viel Vergnügen machte wie dem Verf. von 31_{25} oder c. 34, eingesetzt worden, etwa nach Jer 25_{33} (Am 8_{3}); letzteres scheint mir die einfachere Annahme zu sein, denn das allgemeine Weltgericht interessiert den Verf. weniger als die Verherrlichung und Sicherstellung der Theokratie. **17** Dafür ist aber am wichtigsten die Beseitigung jener Elemente, die einerseits dem Blut und den Ansprüchen nach zu ihr gehören, andererseits wegen ihres Festhaltens an der vordeuteronomischen, dazu synkretistisch verderbten Religion ihr gefährlich und feindlich sind. Der Verf. zeichnet sie wieder mit einigen Strichen; ihre appositionelle Einführung zeigt, daß er bei dem כל־בשר v. 16 hauptsächlich sie im Auge hatte. Nicht für den Tempelkult heiligen und reinigen sie sich, sondern für „die Gärten" (65_{3}), und zwar gelten ihnen diese Heiligung und Reinigung, wie es bei den Mysterien der Fall zu sein pflegt, als besonders wichtig, denn sie nehmen sie gemeinschaftlich vor „hinter einem in der Mitte", d. h. dem Mystagogen nachexerzierend. Der Verf. scheint etwas Ähnliches zu meinen als was Hesekiel 8_{10}ff. schildert, der auch den Mann in der Mitte, der zu seiner Zeit den Chorus führt, mit Namen nennt. Mit der Lesart des Qre אחת für אחד müßte man auszukommen suchen, wenn sie die ältere wäre, müßte aber auch dann wohl eher an eine Priesterin als an eine Göttin denken, weil sonst לפני statt אחר stände und בתוך fehlte. Unser אחר entspricht dem לפניהם in Hes 8_{11} (wo עמדים zu streichen ist). Was es für ein Kultus ist, den der Verf. meint, wissen wir nicht, um so weniger als es nicht sicher ist, ob seine Anhänger in Wirklichkeit oder nur in der üblen Nachrede ihrer Gegner Schweine, Mäuse und שקץ geopfert und verzehrt haben. Daß einige Arten von Mäusen als eßbar galten, geht aus dem Verbot Lev 11_{29} hervor. Für שקץ ist oben שֶׁרֶץ übersetzt, das Lev 11_{29} die kleineren, unreinen Tierarten zusammenfaßt und dem רמש Hes 8_{10} entspricht, während שקץ, Greuel, wegen seiner Stellung zwischen Schwein und Maus und wegen des Artikels auffällt. „Sie werden ein Ende haben" kann man zwar von Menschen sagen (Ps 73_{19}), doch steht סוף gewöhnlich von Sachen, und da in v. 18 die Wörter „ihre Werke und ihre Gedanken" ganz unverständlich sind, so empfiehlt sich ihre Einschaltung vor

*18Und ich werde kommen zu sammeln
die Völker und die Zungen,
Und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen,
19und ich werde unter ihnen ein Zeichen tun,
Und werde senden von ihnen Entronnene
zu*) den fernen Gestaden,
Die nicht gehört haben eine Kunde von mir,
noch meine Herrlichkeit gesehen;

*) den Völkern Tarsis, Put und Lud, Mesek, Ros, Tubal und Jawan

---

dem letzten Stichos in v. 17b; dadurch wird außerdem dem Versmaß in v. 17 wie v. 18 aufgeholfen und endlich das יחדו v. 17, das Tritojes. selten gebraucht, motiviert: sowohl ihre Werke wie auch ihre bösen Pläne, nämlich nicht ihre im Vorhergehenden genannten Greuel, sondern ihre Feindseligkeiten gegen die Tempelgemeinde, werden ein Ende nehmen. So erhält dies Gedicht seinen Abschluß, wie ihn das נאם־י׳ erwarten läßt, und das folgende Stück

66, 18–22 seine Selbständigkeit. Es schildert in fünf dreihebigen Doppeldistichen, ohne auf die (vertilgten) Samarier Rücksicht zu nehmen, die Selbstverherrlichung Jahwes unter den Heiden und die Rückkehr der Diaspora. Allem Anschein nach hat es von späterer Hand Einsätze erhalten. **18** Indem wir בא (Part.) für באה lesen, erhalten wir nach Ausschaltung der nach v. 17 gehörenden Wörter einen natürlichen Satz: ich aber bin in Begriff zu kommen usw. Jahwe kommt zuerst zur Säuberung seines Landes v. 15ff., aber er kommt auch zur Sammlung der „Völker und Zungen". Letzterer eigentümliche Ausdruck findet sich ähnlich Sach 8 23, genau so aber nur im B. Daniel (nämlich sechsmal im aramäischen Teil, Dillm.). את־כל־ gehört wohl dem Abschreiber, da nach v. 19 eben nicht alle Völker gesammelt werden. Jene Völker kommen, selbstverständlich nach Jerusalem c. 60, um Jahwes Herrlichkeit zu sehen, seinen übernatürlichen Lichtglanz vor allem, nicht um gerichtet zu werden, was nicht allein mit keiner Silbe angedeutet, sondern durch v. 18b geradezu ausgeschlossen wird. Auch der erste Satz von v. **19**: ich setze oder gebe unter ihnen ein Zeichen, führt nicht auf die Vorstellung vom Gericht; diese ganze exegetische Künstelei ist nur durch die fremden Bestandteile von v. 18 veranlaßt, aber auch durch sie nicht entschuldigt. „Ein Abzeichen anheften" würde שים ל erfordern vgl. Gen 4 15, wäre es dennoch gemeint, so würde an ein Bundeszeichen analog dem der Beschneidung gedacht werden müssen. Aber wegen בהם übersetzt man doch natürlicher: ich werde unter ihnen Zeichen oder ein Zeichen tun, ein Wunder, das ihnen vollends klar macht, daß eben Jahwe und niemand anders diese wunderbare Herrlichkeit hervorgebracht hat. Das Wunderzeichen genauer anzugeben oder gar zu schildern, reicht die Phantasie des Verf.s nicht aus; es ist für ihn wohl eher ein Zeichen in der Höhe als eines „tief nach Scheol hin" (7 11). Wenn ihm die Nichtjuden nicht so gänzlich gleichgültig wären, wenn er eine tiefere und innerlichere Auffassung von der Religion hätte, so könnte er sich hier und c. 60 mit den universalistischen Gedanken der Propheten nicht dadurch abfinden, daß er die Heiden das äußere Wunder anstaunen und dadurch gewonnen werden läßt. Wie anders da 49 1-6 oder 2 2-4! Auch jetzt zeigt sich sofort wieder, daß die Heiden nur der Juden wegen da sind. Um der letzteren willen schickt Jahwe von den nach Jerusalem gepilgerten Heiden „Entronnene" (פליטים mit e statt i s. Olsh. S. 320). Entronnene wären eigentlich alle Heiden, die nach einem stattgehabten Gericht noch leben, der Verf. muß also einen besonderen Sinn mit dem Ausdruck verbinden, wenn dieser ursprünglich ist. Wahrscheinlich hat er ihn aus 45 20 und versteht darunter die Heiden, die die Nichtigkeit der Götzen und die Wahrheit der Jahwereligion eingesehen und sich deshalb der פליטת ישראל (4 2 37 32) angeschlossen haben, sodaß das Wort einen technischen Sinn hat (vgl. 56 6f.): Fremdgeborene, die zu Jahwes Heiligtum Zutritt haben. Diese werden nun in die fernen Länder geschickt, die noch nicht von Jahwes Taten gehört

Und sie werden melden meine Herrlichkeit unter den Völkern
[20]und bringen all' eure Brüder aus allen Völkern
Als Opfergabe für Jahwe*) auf meinen heiligen Berg
nach Jerusalem, spricht Jahwe,
Wie die Israeliten bringen die Opfergabe
in reinem Gefäß ins Haus Jahwes;
[21]Und auch von ihnen nehme ich zu Levitenpriestern, spricht Jahwe.

*) mit Rossen und Wagen und Sänften und Maultieren und Dromedaren

---

und seine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Es sind also nicht alle Völker nach Jerusalem gesammelt (v. 18), und ist noch weniger ein Weltgericht vollzogen. Hat nun Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so wird man die Völkernamen in v. 19 als spätere Einschaltung ansehen müssen, die zwar für Tritojes. als Leser Hesekiels nicht unmöglich gewesen wäre, aber gar nicht in seiner Art ist, um so mehr aber der Liebhaberei der späteren Leser entspricht (vgl. 11_{11} Ob 20). Die Völker sind sämtlich aus Hesekiel genommen, Tarsis = Tartessus und Jawan = Griechen (Gen 10_4) aus Hes 27_{12}f.; לוד und פול, was wahrscheinlich aus פוט verschrieben ist, aus 27_{10}; die beiden letztgenannten Völker werden Gen $10_{13.6}$ als afrikanische angesehen. Übrig bleibt משכי קשת תובל, wovon die beiden ersten Wörter im hebr. Text ganz unpassend als poetisches Beiwort zu Put und Lud, „die Bogen haltenden", aufgefaßt sind, während die LXX richtig in dem ersten Wort den Volksnamen מֶשֶׁךְ erkannt hat. Auch in dem zweiten Wort muß ein Volksname stecken, nur nicht קֵדָר (de Lag.), das nicht zu den weltfernen Völkern gehört und wofür noch eher יָקְשָׁן, als den hebr. Konson. ähnlicher, gepaßt hätte. Da Mesek und Tubal zwei von den drei Völkern des Landes Magog Hes 38_1 39_1 sind, so wird in קשת das dritte stecken, nämlich ראשׁ oder vielmehr רשׁ, und aus ihm mit Heranziehung des folgenden Konson. das קשת durch Konjektur des Ktib gemacht sein. Rosch wird allerdings von manchen Exegeten nicht als Nom. propr. anerkannt, weil man ein so genanntes Volk in der Nähe der Moscher und Tibarener, kaukasischer und pontischer Bergvölker, noch nicht nachgewiesen hat, aber dieser Grund ist zu schwach, um das fürchterliche „Hauptfürst" in Hes 38_1 zu rechtfertigen, und jedenfalls konnte der Glossator ראשׁ ebensogut für ein Volk ansehen wie die LXX in Hes 38. 39. – Jene bekehrten Heiden verkündigen in den entlegensten Gegenden Jahwes Herrlichkeit und bringen dadurch 20 die Juden dort in Bewegung, veranlassen sie, schleunigst nach Jerusalem aufzubrechen, oder vielmehr, bringen sie selbst dorthin „als Opfergabe für Jahwe auf meinen heiligen Berg", gleichsam zum Dank dafür, daß Jahwe sie selbst auf seinen heiligen Berg gebracht hat 56_7. Die Meinung, das zwischen dem letzten Satz in v. 19 und dem ersten in v. 20 das Subjekt wechselt, ist durch nichts begründet, vielmehr wegen des מכל־הגוים v. 20 abzuweisen; nicht die Völker, sondern die Peletim bringen die Juden herbei, ähnlich wie diese ihre Opfergabe auf den Tempelberg bringen. Daß die beiden Sätze mit dem Worte מנחה eng aufeinander schließen, liegt auf der Hand, um so törichter ist es, daß auch hier ein Einschiebsel dazwischen geschrieben ist, das die Reisevehikel nennt, deren sich die heimkehrenden Israeliten bedienen, und die Maultiere und Kamele in eine lächerliche Parallele mit dem „reinen Gefäß" bringt, in dem man die Mincha dem Tempel zuführt. Nach dem Einschiebsel werden die Israeliten von den Peletim als vornehme Standespersonen behandelt; nur die Schiffe, die wegen Tarsis nahe gelegen hätten, sind weggelassen, weil der Schreiber mit den meisten Juden der Meinung sein mochte, daß das Wasser keine Balken hat. – Das „reine" Gefäß erinnert daran, daß auch die Mincha und also auch die mit ihr verglichene Diaspora rein und Gott angenehm ist. 21 Dieser Gedanke führt den Verf. noch zu dem weiteren, daß diese als Opfergabe dargebrachten Israeliten, oder wenigstens ein Teil von ihnen, noch in dem besonderen Sinne als Gabe an Jahwe gelten können, als er sie zu Priestern annimmt. So gelten ja nach dem allerdings erst später niedergeschriebenen Gesetz

[22]Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich mache,
Bestand haben vor mir, ist Jahwes Spruch,
so wird Bestand haben euer Same und Name.

*[23]Und geschehen wird's jeden Monat an seinem Neumond und jede Woche an ihrem Sabbath wird kommen alles Fleisch, anzubeten vor mir, spricht Jahwe: [24]da gehen

---

Num 8 die Leviten als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahwe. Zu schreiben ist לַכֹּהֲנִים לְוִיִּם, die LXX hat dasselbe (ohne den Artikel), aber mit Einflickung eines καὶ zwischen beide Wörter, weil sie eben Priester und Leviten nur als zwei schroff geschiedene Rangstufen kennt, während sich der Verf. des in der Periode von der deuteronomischen Reform bis auf Esra herrschenden Ausdrucks Levitenpriester bedient und die Priester und Leviten identifiziert wie Mal 2 4 ff. Man könnte einen Widerspruch zwischen unserer Stelle und 61 6 entdecken, sofern dort die Israeliten schlechthin Priester Jahwes „heißen", hier dagegen nur einige von ihnen Priester werden sollen, indessen meint der Verf. hier die eigentliche offizielle Priesterstellung, dort nur in übertragenem Sinn den priesterlichen Charakter und Rang, den auch israelitische Laien den Heiden gegenüber zu beanspruchen haben. Daß übrigens Tritojes. oder irgend ein anderer Schriftsteller der deuteronomischen oder späteren Zeit den Gedanken hegen könnte, die Levitenpriester sollten aus den Heiden genommen werden, ist eine ganz unüberlegte Behauptung, mag auch jener Gedanke zehnmal „würdiger" sein; für den nach dem Gesetz „hinzitternden" Tritojes. ist es selbstverständlich, daß das Objekt von אקח nur geborene Leviten sind, die bloß deswegen erst noch von Jahwe angenommen werden müssen, weil sie in der Fremde natürlich gelebt haben wie die anderen Israeliten, zu ihren Priesterfunktionen erst angelernt und in ihre Obliegenheiten und Einkünfte eingewiesen werden müssen. Wer v. 18—22 (und 56 1-8) für unecht halten möchte, wird das Stück doch wegen der Levitenpriester vor Esra setzen und also etwa einem jüngeren Zeitgenossen Tritojes.s zuschreiben. 22 „Denn" kein Israelit, geschweige ein Levit, kommt künftig um sein Recht, vielmehr werden ihre Familien und Namen (s. zu 56 5) ewigen Bestand haben, gerade so gut wie der neue Himmel und die neue Erde Bestand haben. Diese Vergleichung ist Jer 31 35 f. 33 25 f. viel besser ausgeführt; man kann sagen: so wahr die Naturordnung ewig ist, so gewiß wird Israel ewigen Bestand haben, aber ein noch Ungewisses (Israels Bestand) kann man nicht auf ein anderes Ungewisses (den Bestand einer noch gar nicht vorhandenen Welt) stützen. נאם י schließt wieder ab wie v. 17; dreimal wird in diesem kurzen Stück versichert, daß Jahwe spricht.

66, 23. 24: die Abtrünnigen werden am Ort der Qual liegen, ein Schauspiel für die frommen Kirchgänger. Mir scheint, daß die tritojes. Abfassung dieser Schlußverse kaum verteidigt werden kann, daß sie vielmehr eher von dem Redaktor von c. 40—66 herrühren, demselben, der auch 50 10 f. geschrieben hat. Die Abtrünnigen scheinen doch die Gottlosen in der Tempelgemeinde zu sein, da sie bei Jerusalem hingerichtet werden, und die Art der Bestrafung erinnert so sehr an Vorstellungen von der Gehenna, daß man sich nicht getraut, die Stelle vor dem zweiten Jahrhundert anzusetzen. Auch hat das Stück zwar eine poetisierende Sprache, aber doch kein rechtes Metrum, sodaß es höchstens an 56 1-8 und etwa noch an 66 18-22 eine gewisse Parallele hat. 23 „Geschehen wird's", die Anknüpfungsformel der Ergänzer. Der Ausdruck מדי־חדש בחדשו usw. ist ähnlich dem מדי שנה בשנה, I Sam 7 16 Sach 14 16, aber ein Unterschied liegt in dem Suffix von חדשו und שבתו; wegen dieses Suffixes muß nicht bloß חדש, sondern auch שבת in doppeltem Sinne gebraucht sein, Monat und Neumond, Woche und Sabbath. Bekanntlich bedeutet das Wort Sabbath im NT. auch die Woche, im AT. allerdings nur an einzelnen Stellen, trotzdem scheint Woche (eigentlich Abschnitt, nämlich des Monats) die ursprüngliche Bedeutung des Fem. שַׁבָּת zu sein, während der Sabbath streng genommen יום השבת, der den Zeitabschnitt abgrenzende letzte Tag, heißt und שבת nur abkürzender Weise auch den Sabbath bezeichnet. כל־בשר heißt auch hier nur: jedermann, nicht etwa die ganze Menschheit, die nicht jede Woche „vor mir" d. h.

sie hinaus und weiden sich an den Leichen der Männer, die von mir abtrünnig wurden; denn ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht, und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.

---

am Tempel erscheinen kann; gemeint sind die Juden und auch von ihnen offenbar nur die Bewohner von Jerusalem und Umgegend. Der Ausdruck ist in ähnlichem Sinn im Priesterkodex ganz gewöhnlich vgl. noch Ps 65_{3}. Die Jerusalemer fanden sich nach dieser Stelle an jedem Sabbath und Neumond im Tempel ein. 24 Haben sie dort nun Jahwe gehuldigt, so gehen sie hinaus, aus dem Tempelbezirk, an den nicht näher bezeichneten, also vom Verf. als bekannt vorausgesetzten Ort, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen. Ganz sicher ist der Ort nicht zu bestimmen. Nach Jer 31_{40} vgl. II Reg 23_{4} scheint lange Zeit der zum Kidrontal abfallende Ostabhang des Zionshügels die Müllstätte für allerlei aus dem Tempel herausgeschaffte unsaubere Sachen gewesen zu sein, aber Jer 31_{40} schreibt vor, daß diese Örtlichkeit künftig „heilig" sein soll. Also ist wohl eher an das Ge Hinnom (B. Henoch c. 27) zu denken, das der Hölle den Namen Gehenna verschafft hat und wahrscheinlich auch 50_{11} mit dem „Ort der Schmerzen" gemeint ist; dies Tal liegt südlich von Jerusalem. Daß dort „ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt", diese Vorstellung lehnt sich vielleicht zunächst an den von den Rabbinen bezeugten Brauch der Jerusalemer an, nach diesem Tal die unreinen Kadaver zu schaffen und zu verbrennen: dort sah man also beständig teils verfaulendes teils verbrennendes Aas. Unklar ist nur, ob der Verf. meint, daß beständig gegen jeden Sabbath dorthin neue Leichen von eben gestorbenen oder gerichteten Gottlosen geschafft, oder ob die in einem großen Gericht vertilgten Abtrünnigen dort ewig von Wurm und Flamme benagt werden. Das erstere wäre wohl natürlicher, doch ist das letztere wahrscheinlicher, denn schwerlich nimmt der Verf. an, daß es in Jerusalem ewig Abtrünnige geben wird, noch dazu so viele, daß jeden Sabbath neue Ware da wäre. Allerdings gehört dann eine Art Wunder dazu, daß die Leichen nicht einmal völlig von Fäulnis oder Brand verzehrt sind, aber dafür ist es eben die Hölle; auch die Edomiterhölle c. 34 besteht für immer, obgleich die Edomiter auf ein Mal abgeschlachtet sind. Selbstverständlich darf man dies Feuer nicht mit dem von v. 16 kombinieren, wie es geschehen ist, das wäre für einen jüdischen Schriftsteller ja eine wahre Blasphemie, nicht besser ist die Zusammenstellung dieses Verses mit 30_{33}! Ist er vom Verf. von 50_{11} geschrieben, so darf man noch annehmen, daß er den Abtrünnigen eine Empfindung für die von Wurm und Feuer angerichtete Mißhandlung ihrer Leichen zuschreibt. דראון kommt nur noch Dan 12_{2} vor. Die Leichen sind zwar ein Gegenstand des Abscheus und ein Abschreckungsmittel, aber doch auch eine Augenweide für die Frommen. Es ist traurig, daß ein Buch, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen AT. enthält, jetzt mit einem solchen dämonischen Mißklang schließt. Die drei Wörter hinter dem eigentlichen Text והיה מדי ח' weisen den Vorleser der Synagoge an, hinter v. 24 den 23. v. noch einmal zu wiederholen, damit die Perikope einen weihevolleren Abschluß erhalte.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

